

Studia Ethnologica Hungarica IV.



Folyamatok és fordulópontok

Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére



Szerkesztette Pócs Éva

L'Harmattan

FOLYAMATOK ÉS FORDULÓPONTOK

STUDIA ETHNOLOGICA HUNGARICA IV.

A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszék
és a L'Harmattan Kiadó közös sorozata



Sorozatszerkesztő
PÓCS ÉVA

A sorozatban eddig megjelent kötetek:

Pócs Éva (szerk.): Demonológia és boszorkányság

Pócs Éva (szerk.): Sors, áldozat, divináció

Pócs Éva (szerk.): Közösség és identitás

Folyamatok és fordulópontok

Szerkesztette Pócs Éva

L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék
Budapest, 2003

A KÖTETET TÁMOGATTA

A Nemzeti Kulturális Alapprogram, a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma,
a Pécsi Tudományegyetem



**NEMZETI KULTURÁLIS ÖRÖKSÉG
MINISZTERIUMA**

A szerkesztő munkatársai

FARKAS JUDIT, JANKUS KINGA

A borítón a patapoklosi (Somogy megye) református templom
mennyezetkazettája (1794) látható

© L'Harmattan Kiadó, 2003

© Szerzők, 2003

L'Harmattan France

7 rue de l'Ecole Polytechnique

75005 Paris

T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SRL

Via Bava, 37

10124 Torino-Italia

T./F.: 011.817.13.88

ISBN 963

ISSN 1587-608X

A kiadásért felel Gyenes Ádám

A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 10% kedvezménnyel

megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt

1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.

Tel.: 267-5979

l-harmat@axelero.hu

www.extra.hu/harmattan/index.htm

A nyomdai előkészítés a Limes Kkt.,

a sokszorosítás a Könyvpont Nyomda Kft. munkája

Borító: Gembela Zsolt

Tartalom

PÓCS ÉVA	
Előszó	7
VARGYAS GÁBOR	
Andrásfalvy Bertalan 70. születésnapjára	9
KISBÁN ESZTER	
Savanyú ízlésirány Közép- és Kelet-Európa határán a XX. században	23
TAKÁCS LILLA	
Egy dunántúli hegyközség településtörténete	57
SÁGI EDIT	
Rénszarvasok és motoros szánok. A számi rénszarvastartó kultúra környezeti erőforrásainak átértékelődése a modernizáció hatására	81
NAGY ZOLTÁN	
„Biztosan istenek, ha egyszer ilyen gépeik vannak.” A televízió és a hantik kultúraértelmezési küzdelme	109
FILEP ANTAL	
A közösségi büntetés sajátos esete az ötvenes évek végén a Tóközben	131
VARGYAS GÁBOR	
A rizs, a rizsistennő és a sarló: „rituális technológiák” változás közben. A brú vallási rendszer kreativitásáról	141
PÓCS ÉVA	
Eszővarázslás és idővarázslók a magyar boszorkányperekben (XVI–XVIII. század)	159

FRAZON ZSÓFIA	
Ördögi kapcsolatok	209
TÓTH G. PÉTER	
Emberevők – törökverők. A magyarokról kialakított sztereotip képek és a végvidéki lakomák kérdése	235
MIKOS ÉVA	
Hagyomány, hagyományalkotás, népiesség és népszerűség. Eposzok az elit és a populáris kultúrában	267
NAGY ILONA	
A mesemondás forgatókönyve hétköznapi kommunikációs helyzetben	287
EKLER ANDREA	
Dejtári szövegegységek hermeneutikai megközelítése	295
FARKAS JUDIT	
„A lelki világban folyamatosan tánc van és zene.” A tánc szerepe a Krisna-tudatban	331
SUMMARY	359

PÓCS ÉVA

Előszó

Kötetünk *Folyamatok és fordulópontok* címe kettős jelentésű. Egyrészt az ünnepi alkalomra utal: a pécsi Néprajz Tanszék alapítóját, Andrásfalvy Bertalan emeritus professzort köszöntötte 70. születésnapja alkalmából. A tanszék minden oktatója felsorakozott, hogy éppen kutatott témájából tanulmányt írjon az ünnepi alkalomra. A tanárok – Filep Antal, Frazon Zsófia, Kisbán Eszter, Nagy Ilona, Nagy Zoltán, Pócs Éva és Vargyas Gábor – cikksorozata kiegészül néhány kiváló, már kutatószámba menő graduális és posztgraduális hallgatónk illetve volt diákunk (Ekler Andrea, Farkas Judit, Mikos Éva, Sági Edit, Takács Lilla, Tóth G. Péter) munkájával. Ilyenformán a tanszéken folyó kutatások teljes spektrumát mutatja be kötetünk. A cím másrészt a cikkek változatos tematikájára utal, amelyben központi helyet kapnak korunk átalakulási folyamatai, a társadalmi és kulturális életben bekövetkezett fordulópontok. E körkép egyben jól tükrözi a tanszék összetett irányultságát és oktatási, kutatási célkitűzéseit, vagyis azt a tényt, hogy programjainkban a magyar néprajz és folklorisztika jól megfér az európai etnológiával, valamint nyelvrokonaink és egyéb ázsiai népek kutatásával. A „hagyományos” irányzatok nem zárják ki a moderneket, a magát antropológiának nevező tudományt sem, mindez inkább – a módszerek sokféle irányultságával – együttesen tesz ki számunkra valamilyen ideális egészet. Kötetünk tematikusan is változatos. Újra jelen van – a magyarság és az európai népek kultúrája mellett – a Vargyas Gábor által kutatott vietnami brú nép, a Nagy Zoltán vizsgálta hanti közösség kiveszőfélben lévő kultúrája, és Sági Edit helyszíni megfigyelései nyomán a lappok életformaváltásának több vonatkozása. Tanszékünkön már hagyományos a Krisna-tudatúak közösségeinek antropológiai vizsgálata, Farkas Judit ezúttal táncaikról ad elemzést. Nagy Ilona kommunikációs helyzeteket vizsgáló meseelemzése és Ekler Andrea hermeneutikai megközelítésű szövegvizsgálata a tanár és tanítvány kétféle – ha úgy tetszik, régi és új – folklorisztikai módszerét képviseli. Mikos Éva a XIX. századi eposzokról szóló cikkében egy harmadik nézőpontból: az elit és popu-

láriis kultúrával való kapcsolataiban vizsgálja a folklórt. Kisbán Esztertől az európai táplálkozáskultúra egy fontos fejezetéből, a savanyú ízlésirányt képviselő ételekről kapunk nagy ívű áttekintést; Takács Lilla egy dunántúli hegyközség településtörténetét dokumentálja; Filep Antal pedig a Rákosi-korszak falusi társadalmának tárja fel egy eddig ismeretlen vonatkozását. A demonológia, boszorkányság és a boszorkányüldözés szintén hagyományos kutatási témák tanszékünkön: e területeket ezúttal Frazon Zsófia Faustról és az ördögszövetségről, valamint Pócs Éva kora újkori idővarázslókról szóló dolgozata képviseli. Tóth G. Péter gazdag történeti tablót mutat be Európa középkori, kora újkori magyarságképéről, a rólunk szóló etnikus sztereotípiákról.

Ez a sokszínűség nem volt ellenére Andrásfalvy Bertalannak, volt tanszékvezetőnknek, az ő igazgatása alatt töltött esztendőkből értek be igazán ezek a kutatások. Ezért most szeretettel ajánljuk neki tanulmányainkat, kívánjuk, teljék bennük még sokáig öröme!

2003. március 15.

Andrásfalvy Bertalan 70. születésnapjára¹

A nagy francia folklorista és etnológus, Van Gennep klasszikus munkája (*Les rites de passages*. Paris, 1909) óta tudjuk, hogy a biológiai érés, azaz öregedés folyamatával párhuzamosan az emberek társadalmi életükben többszörös státuszváltozáson mennek keresztül, s hogy ezeket a státuszváltozásokat „átmeneti” rítusok kísérik és teszik dramatikusan hangsúlyossá. Az ilyen átmeneti rítusok közé tartozik modern korunkban a születésnap is, legalábbis annak kiemelt, ünnepi évfordulókhoz (50., 60., 70. stb.) köthető alkalmai.

Ilyen formán, ahogy az illik, Andrásfalvy Bertalant is többször köszöntöttük már. 1991-ben, 60. születésnapján, minisztersége idején a néprajzi szakma „Festschrift”-tel tisztelgett előtte (*A Duna menti népek hagyományos műveltsége. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére*. Szerk. Halász Péter. Budapest, Magyar Néprajzi Társaság, 1991), amelyben a tudományszak színe-java részt vett, hogy kifejezze iránta érzett nagyrabecsülését. Az ünnepelt szakmai életútját ott a pályatárs és barát, Hofer Tamás méltatta értő és érző szavakkal, tudományos munkásságának főbb eredményei mellett felvillantva egyben Andrásfalvy Bertalan szakmai-emberi habitusát és helytállását, életének néhány mára legendássá vált eseményét, az egyik legnevesebb kortárs amerikai antropológus, Clifford Geertz kifejezését kölcsönvéve: „portyáit” is.

A mostani, 70. születésnap alkalmából Mohay Tamás köszöntötte a kutató–miniszter–szaktudós–professzor–művelődés-politikus–érték-őrző Andrásfalvy Bertalant („Andrásfalvy Bertalan 70 éves”. *Ethnica*, 2001/III/3: 116–118.), felvázolva egy szakmát és „ügyet”, tudományt, közművelődést, politikát és etikát rendhagyóan–következtesen egységben látó és művelő ember képét. Bizonyosra vehetjük azt is, hogy ezt a méltatást – a néprajzi folyóiratok sajnálatosan lassú átfutásával párhuzamosan – további köszöntések is fogják követni,

¹ Jelen írás a 2001. november 14-én, Andrásfalvy Bertalan 70. születésnapján, a Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszékén elhangzott köszöntő megszerkesztett, írásos változata.

megadván az illő tiszteletet szakmánk, nyugodtan mondhatjuk, egyik legkiemelkedőbb és legeredetibb képviselőjének.

Itt vagyunk hát ennél az újabb fordulópontonál! Milyen különös is a sors, hogy a mai ünnepi köszöntés itt, az Általad alapított pécsi Néprajz Tanszéken nekem, Vargyas Lajos fiának jutott osztályrészül – annak a Vargyas Lajosénak, akit Te Tálasi István és Fél Edit mellett az egyik mesterednek tartasz és tisztelsz! Közted és köztem, kedves Berci, négy év híján épp annyi évkülönbség van, mint közted és édesapám között, s korom, illetve a köztetek lévő barátság okán, anélkül hogy ennek tudatában lettem volna, gyermekkorom óta „figyelemmel kísértem” pályádat.

Máig emlékszem arra, amikor 1968-as romániai tanulmányutadról hazatérve néhai Martin Györggyel, Pesovár Ernővel s az édesapám körül csoportosuló néprajzos-népzenész-néptáncos baráti kör többi tagjával együtt eljöttél Bimbó úti lakásunkba beszámolni moldvai kutatásaidról. Lebilincselő beszélgetésektől és beszámolódtól felvillanyozódva tizenhat évesen örökre az elmémbe vésődött a Dnyeszter parti Csöbörcsök falu neve, ahova Zöld Péter (1767) nyomán indultál, hogy az egykori moldvai magyar telepések nyomait megtaláld. Jóllehet Csöbörcsökön nem találtál már, csak a temetői sírköveken magyar nevű embert, tangóharmonikán játszott lakodalmi énekként mégis a Rákóczi-indulóra hasonlító dallamot sikerült magnóra felvenned! Ekkor hallottam először a gagauzokról is, erről a kis, török nyelvű romániai népről, akiket szintén felke-restél, mert már akkor szívügyednek tartottad mindannak kutatását, ami esetleg a magyarsághoz, annak eredetéhez, történelméhez és népi kultúrájához kapcsolódik. Közöttük balladákat gyűjtöttél, amelyeket fordítás céljából azóta elhunyt turkológus kollégádnak adtál... Milyen kár, hogy ez az unikális anyag azóta sem látott napvilágot! Andrásfalvy, az ember, a kutató, a magyar, az „ügy” iránt elkötelezett szülői barát képe azonban egyszer s mindenkorra megmaradt bennem.

Ennél korábbi látogatásokra is emlékezni vélek. Mintha albániai tanulmányutadról (1959) hazajövet is eljöttél volna hozzánk beszámolni élményeidről. Én legalábbis ennek, illetve Hankó Bélának még gyermekkoromban olvasott *Vízen és vízparton* (Budapest. é. n. [1933]) című, egy albániai pákásztanyán tett látogatásáról szóló leírásának tudom be azt, hogy Albánia ifjúkorom óta rajta van a meglátogatandó „egzotikus” és „néprajzilag érdekes” országok listáján. Ezt a benyomásomat később a Veled együtt Albániában járt Katona Imre – már egyetemista koromban hallott – kitűnő konferencia-előadása erősítette meg („Az albán epika. Énekek és énekmondók, előadás és hallgatóság”. *Népi kultúra – Népi társadalom*, 1975/VIII: 339–366.). 1959–60-ban azonban még túl kicsi voltam ahhoz, hogy bármiféle konkrét élményem maradjon a látogatásodról.

Pályádról, kutatási eredményeidről, egyéni sorsfordulóidról, emberi küzdelmeidről többször is levélben számoltál be édesapámnak. Ezek közül különösen egyre emlékszem, amely 1976–77-ben íródott, abban az időben, amikor a Baranya megyei Levéltárban dolgoztál, ahova – megalkudni nem akarván – a Dunántúli Tudományos Intézet akkori nagy hatalmú igazgatója, Bihari Ottó akadémikus elől vonultál önkéntes száműzetésbe.² Még most is látom magam előtt édesapámat, amint a nagy szobában fel-alá sétálva lelkesen felkiált, mondván: „Nahát, ez a Berci, már megint micsoda telitalálatot ért el!” Ebben a levélben számoltál be arról, hogy az egykori katonai sorozási jegyzőkönyvek tanúsága szerint a baranyai németek körében sokkal több az „untauglich”, azaz a katonai szolgálatra alkalmatlan, mint a magyarok között, s hogy az „alkalmatlanság” okai között gyakran szerepelt a sérv és a visszer mint indok. Ezt a látszólag jelentéktelen részletet Te azonnal kötni tudtad a magyarok és németek közötti értékrendbeli különbséghez, a németeket valósággal megnyomorító, a magyarokétól eltérő munkaerőkölszövhöz, amit nem sokkal korábban, méltán híres és nagy visszhangot kiváltott „Ellentétes értékrend és polgárosodás” (*Tiszatáj*, 1973/8: 105–110.) című írásodban taglaltál. Ezt a ragyogó meglátást aztán nem sokkal később „Nyugat-baranyai német telepesek történeti-néprajzi kérdései a levéltári források tükrében” című cikkedben (*Baranyai Helytörténetírás*, 1978: 335–346.) írtad meg.

Egy másik levelet csak most, a mai köszöntésre készülve találtam meg édesapám levelezésében. A rajta lévő dátum tanúsága szerint 1957. április 14-én íródott. Ez a levél ahhoz a Hofer Tamás által is említett „portyádhöz” visz minket vissza, amikor 1956 augusztusában az ELTE frissen végzett muzeológia szakos csoportjának tagjaként (Csorba Gézával, Mojzer Miklóssal, Kalicz Nándorral és másokkal), azt részben „fedőszervként” használva, „kigyalogoltál” Moldvába. A dolog úgy történt, hogy a tanulmányi kirándulás vége felé, kolozsvári házigazdátoknál beszélgetve kifejezted abbéli óhajodat, hogy Moldvába szeretnél menni körbenézni. Hamar felvilágosítottak róla, hogy ott nem lehet „csak úgy” járni-kelni (Románia ez évben nyílt meg először turisták számára, s vált látogathatóvá), s megoldásképp javasolták vendéglátó-kalauz-ként egy ismerőšüket, az akkor nemrég Lészpedre került, még ismeretlen tanítót: Kallós Zoltánt. Mivel a csoport többi tagja a Fekete-tengernél akarta kipihenni a kirándulás fáradalmait, közösen utaztatok el a Gyilkos-tóig, ahonnan a társaság Brassón keresztül a tenger felé indult, Te pedig a Békás-szoroson keresztül, vulkánfibre bőrröndöddel a kezeden, kigyalogoltál egész Piatra Neamț-ig!

² A nézeteltérés kiindulópontja egy tudományos falukonferencia volt, amelyen Szelényi Iván és más szociológusok is részt vettek, s ahol Andrásfalvy Bertalan néprajzi adatokkal támasztotta alá az általuk feltárt kritikus valóságot. Az ezt követő elvi-személyi vita odáig fajult, hogy Andrásfalvy önként távozott az intézetből.

Ott némi kérdezősködés után vonatra szálltál, s csak a vonaton, véletlenül csángókkal találkozva derült ki, hogy két Lészped is van, és Te a rossz irányba tartasz... (Hogy ismétli magát a sors: hasonló történet velem is megesett épp húsz évvel ezután, 1976 augusztusában.) Csak közbevetőleg jegyzem meg: ehhez a „csínytevéshez”, az engedély nélküli „gyalogos-portyához” persze tudni kellett románul is, s Te, akit oly sokszor vádoltak meg „nacionalizmussal”, tudtál és ma is tudsz (három évig román szakot is hallgattál az egyetemen!), holott nem vagy erdélyi születésű... Felmerül a kérdés, hány szomszéd országbeli kutató tanult meg magától, a magyarok kultúrája iránti érdeklődésből magyarul? Végül aztán eljutottál az „igazi” Lészpedre, ahol Kallós Zoltánnal életre szóló barátságot kötöttél, s világmegváltó terveket szőttetek a moldvai csángók kutatására.

És itt kapcsolódik össze Kallós Zoltán, édesapám és a Te neved. Te erről az útról szóban azonnal beszámoltál édesapámnak, aki 1956. október 17-én levelet írt Kallósnak. Nem sokkal ez után, 1957. február 27-én, Kallós – aki közben a moldvai magyar iskolák bezárása miatt Marosvásárhelyre került – levelet írt Neked, aki ezt néhány héttel később – ajánló sorok kíséretében – továbbküldted édesapámnak. Ő ekkor már hosszabb ideje erdélyi-moldvai balladagyűjtő-utat tervezett, a ballada „születésének”, állítólagos „rögtönzött” éneklésének tanulmányozására. És jöllehet az 1956-os forradalom sajnos ezt a tervet is, mint oly sok másikat, elsodorta, a barátság megmaradt; Kallós ekkor, Rajtad keresztül került kapcsolatba édesapámmal és a Néprajzi Múzeum népzenei osztályával, illetve később az MTA Népzene-kutató Csoportjával, Martinnal és másokkal. Tekintettel arra, hogy ez az esemény, Kallós Zoltán kapcsolatfelvétele a magyar néprajzosokkal a népköltészet–népzene–néptánc, de megkockáztathatjuk, általában véve az egész magyar néprajzkutatás számára is részben új irányt szabott, talán nem érdektelen a szóban forgó levelekből néhány részletet a nyilvánosság elé tárni.

Vargyas levele Kallósnak, Lészpedre, 1956. X. 17.: „Kedves Barátom! Andrásfalvy Berci beszámolt nekem moldvai tapasztalatairól és mindarról, amit Tőled megtudott... Ezek után írtam Faragónak, aki előzőleg elküldte az általa gyűjtött Ifjú Mátyás királyt (neved és gyűjtési körülményeid feltüntetésével), s aki már jelezte, hogy van Moldvában egy kitűnő helyi gyűjtő – ez Te vagy –, aki bizonyos dolgokat kutat... Remélem, ő már értesített arról a tervünkről, hogy ketten együtt mennénk Moldvába vizsgálni a ballada-rögtönzést. Valószínűleg november-december folyamán kerül rá sor, s akkor úgyis találkozunk, elkerülhetetlenül meg kell ismerkednem gyűjtéseddel... én azt közvetlenül Tőled kívánom felhasználni. Ugyanis én a teljes magyar balladakincset szeretném évek során feldolgozni és kiadni... Remélem, hamarosan személyesen is megismerlek és hasznára lehetünk egymásnak, s a magyar népkultúra ügyének. Addig fogadd tiszteletemet és nagyrabecsülésemet a végzett munkáért, és őszinte baráti üdvözetemet: Vargyas Lajos”.

Kallós levele Andrásfalvynak, 1957. II. 27.: „Kedves Berci Barátom! Régen várt leveledet végre megkaptam. Nagyon sokat gondoltam Rád és a többi ismerősekre is. Mi van Vargyassal? Írhatok-e neki? Kérlek írd meg. Hát sajnos, de Lészpedről elkerültem. Na de azért, ha jössz, találunk mi módot arra, hogy Moldvába együtt elmehessünk. Moldváról sohasem tudnék lemondani. Állítólag újból visszaállítják a magyar iskolákat Moldvában. Sőt, amint értesültem, magyar papokat is fognak küldeni. Alig várom, hogy személyesen találkozhasunk. Rengeteg mondanivalóm van. Te mikor tudnál idejönni? Én jelenleg a Népi Alkotások Házánál dolgozom mint népköltészeti felelős. Ne haragudj, hogy ilyen későre válaszolok írásodra, de későn jutottam hozzá leveledhez. Kíváncsi vagyok a tervedre! Írhattál volna egynehány sort róla... Jó volna, ha beszélnél Vargyassal... Nem tudom, ő megkapta-e válaszem ajánlatára? [a ballada-rögtönzési gyűjtőútra, illetve Kallós gyűjtéseinek magyarországi sorsára – V. G.] Ha jön, jöjjön ide Vásárhelyre és engem hivatalos átíráttal a Tud. Akadémia részéről kérjen kalauznak. Azt hiszem, valamivel jobban ismerem Moldvát mint... Remélem ezután már rendszeresen levelezhetünk. Írjál minél előbb, mert így is már sokat veszítettünk, hogy nem tudtunk rendesen levelezni. Itt küldök egy szép népdalt. Leveledet türelmetlenül várva számtalanszor ölel egy igaz szívű jóbarát: Zoli”.

Andrásfalvy levele Vargyasnak, Szekszárd, 1957. IV. 14.: „Kedves Lajos bácsi! Itt küldöm Neked Kallós Zoli már rég nálam heverő levelét, azzal a lelki-furdallással, hogy én már ezt rég meg kellett volna tegyem. Írjál neki, Lajos Bácsi, biztos igen örülne. A pontos címe ott van a levele alján. Az egész levelet olvasd el... különösen az első oldalért [a moldvai iskolákról és magyar papok-ról írottakért – V. G.] [...] Matyitól [Szabó Mátyástól – V. G.] én is kaptam egy hosszú levelet; ha fent járok, bemutatom, a néprajzot érdeklő sok érdekes dolog van benne. Igaza van Diószeginek. Matyi ott a magyar néprajz előretolt bástyája lesz. Neked és kedves Családodnak boldog húsvéti ünnepeket kíván köszöntéssel: Berci”.

Engedd meg, hogy a mai ünnepi alkalomból Kallós Zoltán Hozzád intézett levelét visszaadjam Neked: jogos tulajdonod, Neked szól; Te az ügy előmozdítása végett váltál meg tőle negyvennégy évvel ezelőtt (akkor még nem volt xerox!).

Időben előre ugorva most egy nagyot, nem tudom, levélből vagy szóbeli elmesélésből tudta-e meg édesapám, mindenesetre a családi „legendáriumba” tartozott Rólad az is, hogy: „Képzeljétek, a (pécsi) ÁVO a Berci példáján illusztrálja, hogy az ellenzékiek milyen megátalkodottak, illetve azt, hogy *hogyan* kell elbánni velük!” Erre a történetre és általában véve közéleti-politikai fellépésedre mindjárt visszatérünk majd – így inkább folytassuk a szakmai méltatást.

1971-ben magam is néprajzot kezdtem tanulni. Tálasi professzor úrnál, ha eddig nem ismertem volna, kötelező olvasmányként kellett megismerkednem

a tanulmányaiddal. Azóta számomra a szekszárdi kadarka neve összeforrt a Tiédde, s nem tudok úgy inni belőle, hogy ne gondolnék Rád! Ha gyümölcsöt eszem, nem tud nem eszembe jutni mindaz, amit a magyar gyümölcsészetről, a gyümölcsnek a népi táplálkozásban betöltött szerepéről, a gyümölcsnek az árterek haszonvételével való összefüggéseiről írtál. Az ártéri gazdálkodás és a fokrendszer, a budai borvidék és a pátyi pincék, a pekmez, a párbajszerű férfirántócok, a hallgatóság nélküli népköltészet mind-mind olyan telitalálataid voltak, amelyeket kötelező vagy „szabadon választott” olvasmányként méltán csodáltunk; állattartás, halászat, földművelés, sőt népművészet, népköltészet és néptánc mind-mind olyan témák, amelyek kutatásához maradandóan hozzájárultál. Az ártéri gazdálkodáshoz és a fokrendszerhez kapcsolódóan még egyetemi hallgató koromban, Bodrogi Tibortól hallottam, hogy ehhez hasonló jelenséget csak Új-Guineából ismer!

Én mégis „társadalomnéprajzi” érzékenységedet és írásaidat csodáltam leginkább. A cseregyerek kérdését – ezt is édesapámtól hallottam – Te kutattad először: már kéziratban maradt diplomadolgozatodban (*A Buda-vidék szőlőművelése*. ELTE, Néprajz Szak, 1955) egy fejezetet szenteltél az interetnikus kapcsolatok, s benne a cseregyerek kérdésének. Bevallom, számomra érthetetlen, hogy egy ilyen fontosságú felfedezést hogyan engedhettél át másoknak; hogyan „inkubálhattad” odáig, hogy a babért mások arassák le?! Hogy lehet, hogy Te, aki oly érzékeny vagy a néprajznak a szűk tudományosságon túlmutató, közéleti-közművelési-politikai vonatkozásai iránt, nem ismerted fel ennek a kérdésnek a súlyát és publikáltad az eredményed azonnal? Miért csak jóval később, a „Néprajzi jellegzetességek az észak-mecseki bányavidék gazdasági életében” című cikkedben (In: *Az észak-mecseki bányavidék regionális vizsgálata*. Szerk. Babics András. Az MTA Dunántúli Tudományos Intézete. Értekezések, 1970/I: 123–167.), amikor a kérdés – a nyomodban – már divatba jött, írtad le ezt a csodálatos, „internacionalista” népi intézményt, ezúttal a Mecsek-vidékről? Pedig már 1957-ben, az akkor még „keletnémet” Ingeborg Weber-Kellermann is ez érdekelte legjobban Buda-vidéki kutatásaidból, amikor első dunántúli tanulmányútján kísérted; a kérdésre később, valahányszor Magyarországon járt (akkor már mint „nyugatinémet”, Marburgból), mindig visszatértetek. Nyilván nem véletlen, hogy 1978-ban, egy közös német–magyar tanulmánykötetben diplomadolgozatodnak ezt a részét jelentette meg németül! („Die Arbeitsbeziehungen zwischen ungarischen und deutschen Dörfern in der Umgebung von Budapest”. In: *Zur Interethnik. Donauschwaben, Siebenbürger, Sachsen und ihre Nachbarn*. Red. I. Weber-Kellermann. Frankfurt am Main, 1978: 301–315.) Hány olyan eredmény van még a tarsolyodban, amelyről csak a hozzád közel állók tudnak?

Am így is bőven kárpótol mindaz, amiről írtál: az árucseré kérdése, a táji munkamegosztás, a nemzetiségi és néprajzi csoportok egymáshoz való viszo-

nya, (összeütköző) értékrendek, polgárosodás, válás, az asszonyok helyzete a különféle etnikai csoportoknál (ez magyarul meg sem jelent!), mecseki bányavidék, káli-medencei változásvizsgálat, falu–város kapcsolat. Soroljam még? Az érdeklődésedet kevés kérdés kerülte el.

Ebben az ünnepi pillanatban azonban, amikor a Téged ünnepelni összegyűlt Tanszék, tanárok és diákok színe előtt most köszönteni szeretnék, én mégis inkább a *néprajztudós* Andrásfalvy helyett Andrásfalvyról, az *emberről* szeretnék beszélni. Arról az Andrásfalvyról, aki sokunk számára példa. Példa az emberi helytállásra, az „ügyhöz”, az elvhez való tűzön–vízen keresztüli hűségre, a tudomány nem önmagában és önmagáért, hanem jobbító szándékkal való közéleti művelésére, a(z elnyomó) hatalommal szembeni bátor szembenállásra. Amit most el fogok mondani, úgy tudom, soha senki le nem írta. A forrás teljesen autentikus: Tőled magadtól származik – bár Te erről semmit sem tudsz...! Egy hete sincs, hogy e köszöntésre készülve, Pécsről Budapestre utazva, a vonaton Veled beszélgetve, gyermekkori emlékeimre, családi beszélgetésfoszlányokra, közelmúltbeli eszmecsereinkre, az Általad meséltekre gondolva, kérdés-felelet formájában újra elmondattam magamnak azokat a korábban már hallott történeteket, amelyeket a diákság számára példaképpen szerettem volna felmutatni Rólad. Ne haragudj, hogy így megtréfáltalak és etnográfusból adatközlővé „degradáltalak”, de a történeti hűség kedvéért ragaszkodnom kellett a személyes „memorat” formához!

Íme hát néhány történet!

1949: az első élmény a politikával, az elnyomó kommunista hatalommal, az ÁVO-val. Andrásfalvy Bertalan ekkor 18 éves; mivel „évesztes”, még harmadéves gimnazista. Olvasmányélményei hatására vasúton és gyalog útnak indul, hogy megismerkedjen a magyar tájjal és emberekkel. Az útvonal: Budapest–Ráckeve HÉV-vel; onnan Dömsöd (Kulcsnál kel át réven a Dunán) – Székesfehérvár gyalog (60 km! egy nap alatt, emiatt belázasodik); pihenésképp Székesfehérvártól újfent vonaton Balatonföldvárig; onnan gyalog Koppányszántón keresztül délnek, egész Pécsig. A Mezőföld (Illyés!) után tehát keresztülgyalogol a tolnai Völgységen és a baranyai Hegyháton. Pécsen megkérdezi a rendőrségen, hogy mehet-e az Ormánságba (Kodolányi!). „Igen, csak menet közben mindig jelentkezzen le a megfelelő rendőrőrsön”. A boldogító „igen” birtokában továbbindul. Az első megállóhely Szentlőrinc, ahol is az ÁVO azonnal letartóztatja. Bekísérik Pécsre, kihallgatni. Fél éjszakán keresztül „a falat nézetik vele” (azaz a faltól 20 centiméterre állítva tölt hosszú órákat). Ezt a vallatási-„megtörési” formát az elkövetkező években még módja lesz többször is megismerni – s közben hallgathatja a „biztatásokat”: „leverjük a vesédet”, „kiszúrjuk a szemedet” és más hasonlókat. A vallatás végén ugyan elengedik, de huszonnégy órán belül el kell hagynia Baranyát, azzal az intéssel, hogy „soha ne merjen visszatérni oda”...

1964: Andrásfalvy Bertalan először jár, látogató-útlevelemmel, turistaként (a „nyugati”) külföldön. Egykori évfolyamtársa, az 1956-ban Svédországba emigrált és onnan épp most hazatelepülőben lévő Szabó Mátyás meghívására Lund városában tölt el néhány hetet. Aki ezeket az időket már felnőtt fejjel élte meg, tudja, mit csinált ilyenkor egy átlag turista nyugaton: jó esetben járta a múzeumokat és a műemlékeket, rosszabb esetben az üzleteket és az áruházakat. És mit csinált Andrásfalvy Bertalan? Nekiült, és a Vatikán számára beadványt fogalmazott a moldvai csángók helyzetéről: arról, hogy a templomban nem használhatják a magyar nyelvet, s hogy megszüntették magyar nyelvű iskoláikat (korábban voltak: így volt Kallós is néhány évig Lészpeden tanító). És azért ott helyben fogalmazta, nem pedig otthon, mert ilyen dokumentumot az adott politikai légkörben természetesen nem mert kivinni magával... Szabó Mátyás segítségével aztán átjutott a skandináviai pápai nunciushoz, Dániába, kihallgatást kérni. És jöllehet a nuncius magyar származású, Andrásfalvynak pedig beajánlása is van hozzá Szabó Mátyás révén, amikor át akarja adni neki a beadványt, a főpap hátrateszi a kezét, és nem veszi át: „Az ő diplomáciai helyzetében ezt nem teheti meg!”. És kibújóként-mentséggént (vagy valóság is volt?) mintha azt érzékeltetné, hogy őt magát is megfigyelik... Ám ad egy címet és telefonszámot Münchenbe: Andrásfalvy oda menjen. Ő pedig makacs és naiv ember. Átviteti magát Németországba, elmegy Münchenbe... ahol kiderül, hogy a cím a Szabad Európa Rádió megfelelő, „vallásügyi osztálya”. Ma már tudjuk, ami akkor csak sejthető volt: a Szabad Európa Rádióban spicli spicli hátán, minden falban egy „tégla”. Andrásfalvy mégis köti az ebet a karóhoz. Végül Vargyas Lajos egy ismerőse fogadja, aki otthonában vendégséget is rendez a számára, 6-8 meghívottal. Andrásfalvy mindenről részletesen beszámol nekik, majd beadványát otthagyja az egyházi kérdésekkel foglalkozó osztály vezetőjénél, egy katolikus papnál. Többet a beadvány sorsáról nem is hall aztán.

Hazajövelekor minden rendben zajlik. Ám néhány napra rá mégis behívják és kérdezősködni kezdenek. Egy vallatótiszt vezetésével megkezdődik a macska-egér játék: „Hol volt, mit csinált? Írja le!” „Elmehet, de jöjjön vissza egy hét múlva, és akkor azt is írja le, amit *most* elfelejtett leírni!” Andrásfalvy egy hét múlva kénytelen-kelletlen visszamegy. Tudja, hogy további részleteket kell mondania, ha hihetővé akarja tenni a mesét. Elhatározza, a „valódit” mondja majd, az „igazi” helyett: „Ja igen, Dániában is voltam, ezt meg ezt is meglátogattam stb.” „Jó, akkor most menjen haza! Egy hét múlva megint jöjjön vissza, és akkor azt is írja le, amit *most* elfelejtett!” Így megy ez tovább, hetekig, majd néhány további alkalom után megkezdődik a puhítás: „Nem szégyen az, amit csinált. Mi csak azért forszírozzuk, mert a nemzetközi helyzet fokozódik, és tudnunk kell, hogy a béketábor hogyan védekezzen stb. stb.” Végül felajánlják neki, hogy utazzon nyugodtan máskor is, csak „számoljon be

mindenről". Ekkor Andrásfalvy felbőszül: „Tudják mit, akkor többször nem utazom!” Mire ők, ugyancsak felháborodva, kidobják Andrásfalvyt – aki élve a lehetőséggel, többet nem tér vissza a rendőrségre.

1981: 2. Protestáns Szabadegyetem, Appiano (Bolzano mellett), Olaszország. Andrásfalvy ezen a talán „túrt”, ám inkább a „tiltott” kategóriába tartozó eseményen előadással szerepel. Appianóból pedig egyenest továbbmegy Németországba, Marburgba, a marburgi egyetem meghívására, ahol egy hónapig vendégelőadó. Hazafelé jövet Sopronnál lépi át a határt, kocsival. Ott már várják. Azonnal félreállítják és elkezdődik a kutakodás. „Mit hozott, ami tilos?” „Semmit.” Tudta előre, mit várhat, jól felkészült, semmi tiltott „áru” nincs nála. Ám egy dologra nem gondolt: saját Protestáns Szabadegyetemi előadásának a szövegére. Mivel az még ott a helyszínen megjelent, a publikációból 2-3 példány is volt belőle nála. Ez pedig, ékes magyar jogi nyelven szólva, „megvalósítja az ellenséges propaganda terjesztésének jogi tényállását”. Rövidesen be is hívják újfent, kihallgatják, elveszik az útlevelét, majd megpróbálnak a lelkére hatni: „Nem szégyelli magát? Magának magas rangja van: múzeumi osztályvezető, s mégis olyan népgyilkosokkal, mint Nagy Imre és Tóth Ilona áll egy platformon! Ilyen emberekkel barátkozik, holott a mi kenyérünket eszi!” Andrásfalvyt ekkor megint előnti a düh: „Én a magyar nép kenyerét eszem, nem a magukét, mint ahogy annak idején sem a Szálasit vagy a Rákosit ettem!”

Az 1980-as évek eleje: Andrásfalvy kiállítást nyit meg Pécsen. Utána a tömegben mellésodródik egy ismeretlen férfi (mint később kiderül, a pécsi egyetem egyik marxizmusoktatója) és kertelés nélkül megkérdi tőle: tudna-e néhány „politikai okból eltávolított” embernek állást szerezni? Mivel a férfit ekkor látja először, Andrásfalvy gyanakszik. „Maga kicsoda?” Kiderül, hogy férfi a helyi rendőrakadémián (is) tanít, s ha Andrásfalvy nem is ismeri őt, ő annál jobban ismeri Andrásfalvyt. Mint elmondja, egyszer az órájára valami miatt korábban érkezvén módja volt végighallgatni, amint az előtte lévő előadó az előbb említett 2. Protestáns Szabadegyetemi szereplésről való, titokban magnószalagra vett kihallgatás felvételével illusztrálta hallgatóságának a „megátalkodott politikai ellenállók” magaviseletét, és magyarázta, hogyan kell elbánni velük... Hát így történt, hogy Andrásfalvy tananyag lett a magyar politikai rendőrségen!

És végül az utolsó történet: 1987–88 (!) tája, közvetlenül a rendszerváltást megelőző időszak. Noha a hatalom által erőszakkal lezárt fedő alatt már zubogva forr a víz, és sokan úgy képzelik, már-már demokráciában élünk, valójában „keleten a helyzet változatlan”. A politikai rendőrség, a III/III-as ügyosztály még áll, mondhatnám a helyzet *magaslatán* áll: *jól* működik. Andrásfalvy felesége evangélikus lévén, a család és a pécsi evangélikus egyház finn kapcsolatokkal rendelkezik. A finnek eljönnek látogatóba Magyarországra, Pécsre, Andrásfalvyékhoz. Majd néhány nap után, „a szocialista koncentrációs táboron belüli

legvidámabb barakkbeli”, baráti vendéglátástól elérzékenyülve elbúcsúznak tőlük, hogy hazautazás előtt néhány napot még Budapesten töltsenek. És akkor, egy *éjjel*, a belügy rájuk tör a szállodában, felkelti őket és arról faggatódzik, hogy „adott-e valamit nekik Andrásfalvy, amit ki kell vinniük az országból”, „üzent-e valakiknek valamit”, s hogy „egyáltalán, milyen kapcsolatban is állnak ők Andrásfalvyékkel”? Az ilyesmit csak politikai kalandfilmekből vagy rémálomból ismerő szegény finnek annyira megrémültek, hogy fejveszetten tértek haza... A kapcsolat ekkor megszakadt, írni sem mertek, s csak évekkel később, már a rendszerváltás után, Andrásfalvy minisztersége során, egy finnországi látogatásán merték elmesélni neki mindazt, amit akkor átéltek!

A köszöntő hosszúra nyúlt, be kell fejeznem, pedig lenne még miről mesélni. Te (édesapámmal együtt) ott voltál a Bibó-könyv szerzői között, ami a magyar szamizdat egyik legragyogóbb fegyverténye volt; Te mindig ott voltál, amikor valamit tiltakozásképp alá kellett írni; Te soha nem szüntél meg a határokon túli, azon belül pedig különösen is a moldvai magyarság sorsának jobbításáért küzdeni; politikai retorzióval dacolva, saját és családod sorsát is kockára téve egész életedben a jó ügyért: a magyarság megmaradásáért és sorsának jobbításáért harcoltál. Talán ennyi is elég volt azonban ahhoz, hogy a fiatalabb generáció, diákjaink, akik ezekről az időkről és – talán nem túl patetikus így mondani – a szabadságért és az emberi méltóságért vívott közelmúltbeli küzdelmekről szerencsére már hallomásból is alig tudnak valamit, megértsék és megérezzék: milyen is volt ez a bizonyos elmúlt negyvenöt év és milyen ember is szeretett tanáruk – Andrásfalvy Bertalan.

A méltatást Van Gennepre való utalással kezdtem, hadd fejezzem be most ismét övele. Tőle tudjuk: az átmeneti rítusok három fő fázisból állnak: elválasztó, eltávolító és újraintegráló fázisból. Az egyén a rítusok során végigmenve úgy kerül egyik státusbeli állapotából a másikba, hogy előző státusából kiválva egy közbülső „küszöbállapoton” keresztül eltávolodik attól, majd fokozatosan illeszkedik vissza a társadalomba, immár új státusába. Mi azt szeretnénk, kedves Berci, ha a most megünnepelt „átmeneti rítus” ellenére is ez az eltávolodás soha nem menne végbe, s így szükség sem lenne újraintegrálásra; ha Te, a PTE Néprajz Tanszékének immár professor emeritusa, tanszékünk életében továbbra is folyamatosan jelen lennél!

Andrásfalvy Bertalan néprajzi bibliográfiája

(1990) 1991 – 2001 (2002)

(1990)

Magyar népismeret. Néprajz történeteknek. A család, a falu, a zsákmányoló és termelő életformák, valamint a nevezetesebb néprajzi csoportok kérdései (Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó)

„Die traditionelle Bewirtschaftung der Überschwemmungsgebiete Ungarns”, *Acta Ethnographica*, 53. 39–88. old.

„Vom »Nutzen« der Volkskunst und der Volkskunde”, *Finnisch-ugrischen Forschungen*, L. 107–123. old.

„Bäuerliche Lebensform-Modelle und deren ökologisch-gesellschaftliche Bedingungen in Südlichen Teil Ungarns in XVIII Jahrhundert”, in Glatz, Ferenc (ed.), *Settlement and Society in Hungary* (Budapest, Institute of History of the Hungarian Academy of Sciences) 159–187. old.

1991

„Fordulat Keleten. Őrség”, *A Burgenlandi Magyar Kultúregyesület Tájékoztató Közleményei*, V. 11–13. old.

1992

„A másik anyanyelv”, in Győri-Nagy Sándor–Kelemen Janka (szerk.), *Kétnyelvűség a Kárpát-medencében II.*, (Pszicholingva Nyelviskola, Budapest, Széchenyi Társaság) 5–11. old.

„Köszöntő”, in Komlósi Ákos (szerk.), *A szocializációs zavarok korai megelőzése. Kisgyermeknevelési konferencia* (Pécs, JPTE BTK Pedagógiai Tanszék) 8–16. old.

„Megnyitó beszéd”, in Ujváry Zoltán–Eperjessy Ernő–Krupa András (szerk.) *Nemzetiség és identitás. A IV. Nemzetközi néprajzi nemzetiségkutató konferencia előadásai* (Békéscsaba–Debrecen, Ethnica) 8–9. old.

1993

„Nyelvében él a nemzet”, in Püski Sándor (szerk.), *Szárszó '93* (Budapest, Püski Könyvkiadó) 533–539. old.

1995

„Demokrácia a néphagyományban”, in Simkó György–Zsikai Erika (szerk.), *Demokrácia és a helyi demokráciák. A Keresztény Értelmiségiek Szövetségének Miskolci Szervezete által 1995. X. 7-én Miskolcon, illetve X. 21-én Budapesten rendezett konferencián elhangzott előadások* (Budapest, Eri Kiadó) 95–97. old.

„Der Leidensweg der Csángós Während und nach dem II. Weltkrieg”, in *Vertreibung, Um- und Aussiedlung der Deutschen und Magyaren in Ungarn nach dem II. Weltkrieg. Tagung des Ungarischen Instituts München, in Bóly-Bóhl/Ungarn, 10–12. 11. 1995* (München, Ungarisches Institut München) 204–209. old.

1996

„European Culture of the Hungarian People”, *Acta Ethnographica*, 41. 1–9. old.

„What Kind of Europe do we want?”, in Cittero, F.–Vaccaro, L. (red.), *Quale federalismo per quale Europa. Il Contributo della tradizione Cristiana. Quaderni della „Gazzada” 15. Fondazione Ambrosiana Paolo VI.* (Brescia) 225–232. old.

„Az anyagi kultúra változása és az életmód alakulása”, in Orosz István–Für Lajos–Romány Pál (szerk.), *Magyarország agrártörténete* (Budapest, Mezőgazdasági Kiadó) 345–381. old.

1997

„Nyájszervezet–csordatartás”, in Kovács László–Paládi-Kovács Attila (szerk.), *Honfoglalás és néprajz /A honfoglalásról sok szemmel/* (Budapest, Balassi Kiadó) 85–94. old.

„A néprajz a honfoglalásról”, in Nagy Ferencné (szerk.), *Per aspera ad astra. Megemlékezés a honfoglalás 1100. és az Erzsébet Tudományegyetem Pécsre költöztetésének 75. évfordulójáról* (Pécs, JPTE) 25–32. old.

„Modelle der bäuerlichen Lebensformen in Süd-Ungarn im 18. Jahrhundert”, in M. Fata (Hrsg.), *Die Schwäbische Türkei. Schriftreihe des Instituts für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde 5.* (Sigmaringen, Institut für Donauschwäbische Geschichte und Landeskunde) 43–62. old.

1998

„A magyarok szomszédaink szemével”, in Kríza Ildikó (szerk.), *Történelem és emlékezet. Művelődéstörténeti tanulmányok a Szabadságharc 150. évfordulója alkalmával* (Budapest, Magyar Néprajzi Társaság) 249–256. old.

„Buda és Eger vörösbora”, *História*, XX/5–6. 48–49. old.

1999

„A kadarka-kultúra Magyarországon”, in Benyák Zoltán–Benyák Ferenc (szerk.), *Borok és korok. Bepillantás a bor kultúrtörténetébe* (Budapest, Hermész Kör) 133–144. old.

„One Model of Coexistence”, in Felföldi, László–Sándor, Ildikó (eds.), *Multicultural Europe: Illusion or Reality* (Budapest, European Centre for Traditional Culture) 77–81. old.

„The Distorted Image of the Hungarians. Minorities Research”, in Cholnoky, Győző (ed.), *A Collection of Studies of Hungarian Authors* (Budapest, Lucidus) 80–87. old.

„Volkskunde – Soziologie oder Altertumswissenschaft?”, in Kodolányi, János jr. (ed.), *Ethnic Communities, Ethnic Studies, Ethnic Customs Today* (Budapest, Magyar Néprajzi Társaság) 21–24. old.

„A magyar nép magatartása éneklésben, táncban és a népszokásokban”, in Pozsgai Péter (szerk.), *Tűzcsibőlő. Írások a 90 éves Lükő Gábor tiszteletére* (Budapest, Táton Kiadó) 211–226. old.

2000

„Vízhaszonvétele és árvízvédelem Magyarországon”, *Magyar Tudomány*, 6. 709–719. old.

„A népek együttélésének magyar hagyományai a Honfoglalástól”, *Kétnyelvűség*, VII/1–2. 2–13. old.

„Árterek múltja és jövője”, in Gadó György Pál (szerk.), *A természet romlása – a romlás természete* (Budapest, Föld Napja Alapítvány) 60–66. old.

„A család hagyományai”, in Hamp Gábor – Kelemen Gábor (szerk.), *A család* (Budapest, Magyar Pax Romana Fórum, Balassi Kiadó) 95–99. old.

2001

„A természeti környezet mint néprajzi csoportok kialakulásának és megmaradásának feltétele”, in Fodor J. – Tóth I. – Wilhelm Z. (szerk.), *Ember és környezet – elmélet és gyakorlat. Tiszteletkötet Lehmann Antal professzor úr 65. születésnapjára* (Pécs, PTE TTK Földrajzi Intézet – Duna–Dráva Nemzeti Park Igazgatóság) 279–283. old.

„A magyarság torzképe”, in Cholnoky Győző (szerk.), *Kárpát-medencei önismeret* (Budapest, Lucidus) 81–90. old.

„Lükő Gábor emlékezete 1909–2001”, *Pécsi Szemle*, IV/2. 126–129. old.

„Szőlőművelés és borkultúra Baranyában”, in Huszár Zoltán (szerk.), *Kereszténység és államiség Baranyában, Pécsvárad, 2000–2001* (Pécs, Baranya Megyei Múzeumok Igazgatósága) 147–159. old.

„Az ártéri gazdálkodásról”, *Ma és Holnap*, I/4. 28–29. old.

„A nép Szent Istvánja”, in Benyák Mária (szerk.) „Mit ér az ember, ha magyar?” (Kufstein) IV. 147–153. old.

(2002)

„A tánc születése”, in Pócs Éva (szerk.), *Közösség és identitás /Studia Ethnologica Hungarica III. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszék és a L'Harmattan Kiadó közös sorozata/* (Budapest, L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék) 79–84. old.

„A menyasszony váltsága”, in Pócs Éva (szerk.), *Közösség és identitás*, 157–162. old.

„A magyarok régi ártéri gazdálkodásáról”, *Turán*, XXXII/3. 5–14. old.

„A néphagyomány szerepe a jövő műveltségképében. Hagyományok a 20. század első felében”, in Pölöskei Ferenc (szerk.), *A falukutató fénykora 1930–1937* (Budapest, Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum) 104–109. old.

„The Role of Folk Traditions in the 21st Century”, in Hoppál Mihály (ed.), *Papers for the International Conference on the UNESCO Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity and on the Role of Folklore Festivals Today* (Szekszárd – Budapest, European Folklore Institute) 79–81. old.

„A néphagyomány és a gyermek”, *Vasi Szemle*, LVI/5. 589–592. old.

Savanyú ízlésirány Közép- és Kelet-Európa határán a XX. században

A jászberényi Csángó Fesztiválok egyik tudományos ülészakán elnökölve Halász Péter röviden beszélt arról az 1990-es években kibontakozott folyamatról, amelynek keretében évről évre moldvai magyar gyerekeket látnak vendégül a nyári szünidőben Magyarországon. Hazautazásuk előtt már 1991-ben megkérdezték őket benyomásaikról. Az ismerkedés, a pihenés, a városlátogatások mind nagyon tetszettek, minden nagyon jó volt, „csak a leves nem volt savanyú”, mondták az életükben először itt járt gyerekek. Ennél jobb megfogalmazását nem is kívánhatnánk egy régió uralkodó ízlésirányának, amely a gyerekekben rögtön hangsúlyosan tudatosult, mihelyt eltöltöttek rövid két hetet egy eltérő ízlésirány régiójában, ahol az otthon megszokott alapízt hiányolták. A gyerekek egyébként nem egyetlen, hanem több különböző moldvai magyar faluból érkeztek.

Magyarországon a moldvai Nyisztor Tinkának az Eötvös Loránd Tudományegyetemen készült szakdolgozata volt az a munka, amely közel hozta, valójában először megértette, mennyire kiterjedt, átható lehet a savanyú ízlésirány, s mennyire jelleget adhat egy régió táplálkozáskultúrájának. Egyúttal az ő munkája az, amely az általam ismert tudósítások közül a legrészletesebb és legpontosabb beszámolót nyújtja a megvalósítás körülményeiről, s amely e sajátosság jelentőségét számomra is, aki a dolgozat konzulense lehettem, megvilágította.¹

A savanyú ízlésirány korábban jóval kiterjedtebb volt Európában,² mint manapság.³ A történeti formák emlékei azonban szórványosak, töredékesek, és visszatekintve gyakran nehezen értelmezhetők. Kiterjedt jellegzetesség viszont

¹ Nyisztor Tinka, *A táplálkozáskultúra és változásai egy moldvai faluban: Pusztina 1920–1994* (szakdolgozat, ELTE Tárgyi Néprajzi Tanszék, Budapest, 1995).

² Günter Wiegmann, *Alltags- und Festspeisen. Wandel und gegenwärtige Stellung* (Marburg, 1967) 226. old., valamint 24. térkép. Szomszédságunkban, Steiermarkban a XX. század közepéig egyetlen, savanyított leves a reggeli étkezés magja, ez délen ecettel, északon tejtermékkel savanyított lé. Anni Gamerith, *Speise und Trank im südoststeirischen Bauernland* (Graz 1988) 18–20. old. Reprezentatív szakácskönyvben: Kuti Klára: „Savanyú ételek egy

a savanyú ízlésirány az új és modern korban Kelet-Európában, és pedig máig vagy szinte máig. Mégsem teszek kísérletet ezúttal az egész terület pásztázására, az orosz savanyú káposztaleves, a *saci* fogyasztása gyakoriságának bemutatásáig. Inkább a Kárpát-medence északkeleti-keleti szomszédságában fekvő régiók új- és modern kori helyzetét kísérem meg részletesebben áttekinteni, forrásait számba venni, illetve a magyarországi emléktárhelyek alapformáit felidézni. Vállalnom kell így is számos, ma még megválaszolhatatlan pontot, annak reményében, hogy a kérdés felvetése előbbre viszi a vizsgálatokat.

A *savanyú ízlésirány* fogalom jelenlegi felfogásom szerint azt jelenti, hogy észrevehetően savanyú ételek rendszeresen és gyakran szerepelnek a mindennapi táplálkozásban. Másodlagos kérdés az, hogy egyetlen savanyú ételforma, ételosztály dominálja-e az ételkészítési gyakorlatot vagy több, vagy esetleg sokféle megoldás szokásos.

Savanyú levesek, savanyítók

Először a savanyú leveseket érdemes számba vennünk ott, ahol azok nap mint nap, vagy közel ilyen sűrűn szerepelnek az étkezésen. Ezt a helyzetet találta Lengyelország igen kiterjedt térségein egy 1964–1970 közt folyt néprajzi felmérés, és ez volt a helyzet Galíciában, egy 1877–1894 közt végzett statisztikai illetve népegészségügyi felmérés szerint. A területileg csatlakozó egykori Bukovináról éppen most merültek fel az összefüggő övezetbe illeszkedő adatok az onnan kiköltözött magyar lakosság köréből, továbbá rendelkezésünkre áll Nyisztor Tinka tanulmánya egy részletesen kifejtett moldvai példával.

Lengyelország 1964–1970

Ezekben az években folyt az adatgyűjtő terepmunka a Lengyel Néprajzi Atlasz két idevágó kérdésköréhez. A térképlapok megjelentek. Kiegészítésül használható Anna Kowalska-Lewicka tanulmánya a budapesti *Acta Ethnographica*-ban a lengyel parasztok táplálkozásáról.⁴

XVI. századi közép-európai szakácskönyvben”, in: Kuti Klára (szerk.): *Morzsa. Tanulmányok Kisbán Eszter tiszteletére* (Budapest, 1997) 21–36. old.

³ Ebben az írásban az Európában manapság terjedő távol-keleti édes-savanyú ízesítés helyzetével nem foglalkozom.

⁴ Anna Kowalska-Lewicka, „Volksnahrung der Bauern in Polen”, *Acta Ethnographica* 20 (1971) 45–84. old.

Ezek szerint Lengyelország nagy részén igen jelentősek, a családokban szinte nap nap után asztalra kerülnek savanyú levesek. Háromféle savanyító használatos: erjesztett gabonalé, erjesztett céklalé (savanyított cékla leve), erjesztett káposztalé (savanyított káposzta leve). Mindhárom savanyított lét levesfőzéshez használják, vízzel hígítva. Az összeforralt lébe hol lisztet, hol zsiradékot, hol tejfölt, hol mást szokás főzni, a változatok azonban alapjában véve egy-egy egységes levescsaládként jelennek meg.⁵

Erjesztett gabonalé. Az atlasz adatfelvételének idején gyakorlatilag országszerte találtak gabonaőrleményből bő vízzel keverve savanyított lét, ami leszűrve főzőléként volt használatos. A gabonaőrlemény-víz keverék vagy önmagában erjed meleg helyen, vagy kenyérkovással, kenyérdarabbal indítják meg erjedését. Az erjesztett gabonalé készítése, használata élénk volt a gyűjtés idején; kisebbségben voltak azok a helyek, ahol a XX. század első felében még használták, a második világháború után azonban elmaradt. Az ország nyugati sávjában az erjesztett gabonalé készítése és használata a gyűjtés idején a második világháború utáni lakosság-átrendeződéssel, a betelepült lengyel lakossággal kapcsolatos.

Az alapanyagul szolgáló gabonafélék a következők voltak: rozs országszerte (303 esetben), mellette hajdina is délkeleten (27 eset), búza és árpa kivételesen (22 illetve 2 eset), délkeleten és keleten, valamint a második világháború után elcsatolt keleti területekről a mai Nyugat-Lengyelországba áttelepítettek körében rendszeresen zab is (43 eset). A zabliszthasználat előfordulásának délkeleti tömbje nyugaton az Árva vármegyével szomszédos térségig nyúlik.⁶

A készítmény neve *żur*, ami a használók körében nem szorul magyarázatra. Emellé lépett igen kiterjedten a *barszcz* elnevezés alkalmazása is ugyanarra a készítményre, egy másik savanyú lé nevéből kölcsönözve. Éppen ezért ez utóbbi elnevezés magyarázatra szorul, ha a készítmény éppen nincs a szemünk előtt (vagyis nem látható, hogy a szóban forgó lé *nem* élénkvörös színű). Ilyenkor *barszcz żytnej* ('barszcz rozsból', azaz gabonából) néven említik. (A vörös színű barszcz ugyanis céklából készül.) Az erjesztett gabonalé elnevezései sorában, csak a délkeleti határvidéken, kis körzetben, a hajdinából erjesztett lének *śloducha*, valamint *kwasza* elnevezése is szokásos.

A savanyított gabonalét levesfőzésnél, a főzőlé részeként használták fel. A térképlapon közlik a kérdőív szövegét, ebből kiderül, hogy az országban *Pan Żurowski*-ről (Cibere vajda) szóló dal előfordulására is számítottak, valamit

⁵ Op. cit. 60, 67. old.

⁶ *Polski Atlas Etnograficzny* 5. (a továbbiakban PAE) Karta CXXXVIII, Mapa 267. Kisiel.

olyan szokáscelegményre, melynek során a gabonaerjesztő cserépfazekat összerörik.⁷

Az erjesztett gabonale és a vele készült levesétel használatának gyakoriságáról Anna Kowalska-Lewicka más forrásanyag alapján azt írja, hogy egyes lengyel vidékeken egész éven át csaknem minden nap esznek ilyen levest, s a savanyú leves ételtípusnak ez a leggyakrabban készített családja.⁸

Kowalska-Lewicka jelen időt használ tanulmányában 1971-ben, és ez nem az archaizáló etnográfiai jelen. 2001 júliusában Szabó Piroska kollégánk, aki korábban egyetemi tanulmányait Krakóban végezte, változatlanul látott a város piacán erjesztettgabonale-árusokat, s lengyel kolléganőink is szereznek be onnan *żurt* üvegben, amivel a fenti módon *żurek* nevű levest főznek. Ugyanakkor a svájci Knorr AG cég lengyel leányvállalata (Poznan) instant levesport készít ugyanabban az ízváltozatban, ezt a ma divatos egyszemélyes zacskóban kínálja, ugyancsak *żurek* néven, Lengyelországban. A nagy élelmiszeripari cégek régóta tudják, hogy ha széles vásárlóközönségre számítanak, félkész-kész ételeket – nem kevésbé éppen az ízek miatt – nem helyezhetnek át egyik országból a másikba. Nyilván ez az oka annak, hogy ez a Knorr-termék Magyarországon nem kapható (mintát Szabó Piroska ajándékozott nekem). A termék természetűen színes nyomatú zacskóján a fehér csészében tált leves sárgás-fehér, halvány zsemleszínű, benne pirított kenyérkocka és élénkzöld petrezselyem látható.

Savanyú céklale. A Lengyel Néprajzi Atlasz számára folyó gyűjtés idején az ország keleti kétharmadában élénk használatban volt egy másik savanyú főzőle is, mégpedig a savanyított cékla leve. A savanyú lé és a vele készült leves neve egyaránt elsősorban *barszcz*. A térkép címe is *Barszcz*, és így ez a lap is jól mutatja, hogy a barszcz elnevezés egyúttal el is szakadt a savanyított cékla levéllel főtt ételtől (sok helyütt az erjesztett gabonale-re vonatkoztatják). Külön térképen emelték ki, hogy a korszak igazi barszcz étele, a savanyú céklalel főtt leves, gyakran a karácsony este (dec. 24.) elmaradhatatlan ételei közt foglalt helyet.⁹

A színe folytán félreismerhetetlen, savanyú céklalel készült leves egyébként a lengyel nemzeti étel a leves ételosztályban. Eredetileg nem céklából, hanem egy gyűjtögetett növény, a *Sphondylium heracleum* felhasználásával készült, ez a körülmény azonban a XX. század második felére már az emlékezetből is teljesen kiesett.¹⁰

⁷ PAE 5. Karta CXXXVII. Mapa 266. Sporządzanie kwasnej polewki z maki.

⁸ Kowalska-Lewicka, „Volksnahrung”, 60, 67. old.

⁹ PAE 5. Karta CLXXI. Mapy 319–320. Barszcz.

¹⁰ A fenti térképlap, valamint a lengyel származású szerző, Adam Maurizio: *Die Geschichte unserer Pflanzennahrung von den Urzeiten bis zur Gegenwart* (Berlin, 1928) 156–160. old.

A rendszerváltás előtti lengyel élelmiszeripar is kínálta levespor formában, ma Knorr-változatban kapható. Krakói tapasztalat szerint savanyú céklalevet ugyanakkor a városi piacon magánkészítők üvegben jelenleg is árulnak.

Savanyú káposztalé. Ez a savanyító a Lengyel Néprajzi Atlasz adatfelvételének nem volt tárgya. Anna Kowalska-Lewicka a savanyú leves ételtípus harmadik változatcsaládjának savanyítójaként (*kwaśnica*) említi. Elmondja, hogy a XIX. századi emléanyagban egész káposztafélék savanyítása látszik a gyakorinak, mikor is csak főzéskor vágják fel a káposztát. Míg ma mindig sózzák a savanyítandó káposztát, az emléanyag szerint korábban a szegény családok só hozzáadása nélkül savanyítottak. A káposzta savanyításmódjának változása levének savanyítóként való használatán azonban nem változtatott.¹¹

Galícia 1877–1894

Lengyelországnak éppen a Kárpátokra támaszkodó, hozzánk legközelebb fekvő vidékéről áll rendelkezésre részletes tudósítás a XIX. század végi étkezésszerkezetről. A terület Galícia, amely keleten túlnyúlt a mai Lengyelországon. A korszakban még érvényes Lengyelországnak a 18. századra visszanyúló felosztása, Galícia királyság volt, a Habsburg-korona része. Területe 78 ezer négyzetkilométer, lakossága 8 millió, elsősorban lengyel és rutén (ukrán). Vallásuk nagyjából egyenlő arányban római katolikus és görög katolikus.¹² A terület Trencsén vármegyétől Máramaros vármegyéig támaszkodik északról-északkeletről a Kárpátokra. Nyugati felének nagyvárosa Krakó, a keletinek Lemberg, fő folyója nyugaton a Visztula, keleten a Dnyeszter.

Az ország Statisztikai Hivatala 1877-ben végzett először felmérést a különböző lakosságcsoporthoz életkörülményeiről, amelyből a parasztokra vonatkozó eredményeket 1881-ben Józef Kleczynski közölte. Egy vitatott népelelméleti beszámoló (1888) után a krakkói Egészségvédelmi Társaság részletesebb adatfelvételt indított a paraszti rétegek táplálkozásának megismerése érdekében. 39 pontos kérdőívüket minden járásba tanítóknak juttatták el, és 560 választ, majd egy pótgyűjtési akcióból (1893) további 20 választ kaptak. Az anyag feldolgozása 1892–94-ben folyt, eredményét a Társaság orvos elnöke, Napoleon Cybulski közölte 1894-ben (*Kísérlet a galíciai falusi lakosság táplálkozásának vizsgálatára*). Ő Nyugat- és Kelet-Galícia határát a San folyónál vonja meg, amely a Visztula keleti mellékfolyója.¹³

¹¹ Kowalska-Lewicka, „Volksnahrung”, 60, 67. old.

¹² Révai-lexikon.

¹³ Napoleon Cybulski, *Próba badań nad żywieniem się ludu wiejskiego w Galicji* (Kraków, 1894). A kötetéről Anna Kowalska-Lewicka „Ethnologische Forschungen über die Volksnahrung

A Kleczynski-közlemény 500 olyan válaszra támaszkodhatott, amely a parasztok életkörülményeire vonatkozik. Táplálkozásuknak a legfontosabb elemeket soroló összefoglalását az egész országban szokásos savanyú „rozs- vagy zablevessel” kezdi, és utána más levest nem is említ, hanem a többi ételosztályra tér át.¹⁴

A Cybulski rendelkezésére álló anyagban kérdeztek az étkezések napi rendjére és ételeikre, az évszakos különbségekre, böjt-re és ünnepekre, egyes élelmiszerekre és ételekre, a falusi lakosság rétegződésére. Az alapkérdőívre 560 válasz érkezett. A kiegészítő kérdőív egyetlen hét folyamán fogyasztott ételek mibenlétének feljegyzését kérte, és 20 választ eredményezett. A befutott anyag hiányosságai ellenére igen jól használható. Összefoglalásában maga Cybulski az alacsony húsfogyasztás említése mellett Galícia falusi lakosságának legfontosabb élelmiszereiként a burgonyát és a káposztát jelöli meg. Az ételekre rátérve a gyakori ételek élére két savanyúleves-családot, a savanyú céklalével, illetve a rozslisztből erjesztett gabonalével (*żur*) készítetteteket állítja.¹⁵ Amikor azonban a reggeli, déli, esti étkezésekről, szegényekről és jobbmódúakról beszél, mindig a gabonalével készült savanyú leves a leggyakoribb étel, és ugyanez az a minimum is, amit a legszegényebbek nehéz helyzetben egyetlen főtt ételként esznek.

A teljes anyagból kibontakozó kép szerint háromféle savanyú lét használtak rendszeresen savanyú leves készítéséhez: erjesztett gabonalét, savanyított cékla levét és savanyított káposzta levét.

Erjesztett gabonalé, kukoricalé. Jellegzetes alapanyaga rozs és zab (az utóbbi Kelet-Galíciában igen erőteljesen), valamint hajdina is keleten, és általában csak kivételesen búza. Gabona helyett vagy mellett kukoricát is használtak a kukoricatermelő délkeleti területen és szomszédságában. Sehol sincs szó korpáról; mindig durva őrleményt, durva lisztet említenek. A gabonaőrleményt fazékban vagy kis hordóban bő vízzel keverik, langyos helyre állítva erjedni hagyják. Az erjedés megindulását gyorsítani lehet kenyérkovással vagy kenyérdarabbal. Egy esetben szólnak az arányról, itt két liter zablisztet négy liter vízzel kevertek és kovászt használtak. Az erjedéshez egy nap, de legalább egy éjszaka szükséges. A savanyítóedényből szitán vagy vászondarabon át szűrik le a savanyú

in Polen” című kutatástörténeti beszámolójából szereztem tudomást (*Ethnologia Europaea* 5 [1971] 134–141. old.). Krakóban lemásoltam, és az MTA Néprajzi Kutatóintézet munkatársaként két évtizeddel ezelőtt módom volt lefordíttatni a teljes kötetet. A fordítást Kósa László kollégám közbenjárásával Kósa Ferenc mérnöknek, valamint Györgyi Erzsébet és Szabó Piroska kollégáimnak köszönöm.

¹⁴ Idézi Cybulski, *Próba*, 5. old.

¹⁵ Op. cit. 30. old.

lét. Ezt úgy használják fel, hogy vizet forralnak, a forrásban lévő vízhez öntik a savanyú lét, összeforralják, és kész a savanyúlé-leves. Az erjesztett savanyú lét, többnyire egy-egy alkalomra, folyamatosan frissen készítik, de el is tehető két-három napra.

A savanyúlé-levest szokásos ízesíteni tejjel, tejföllel, vajjal, szalonnával – váltakozva, böjt idején csak sóval. Főztek bele, ugyancsak váltakozva, hajdinadarát, köles- és árpakását, tojást (nem tudni, az utóbbit milyen módon), vöröshagymát, fokhagymát, édes céklát, szárított gombát, disznóhúst. Tettek bele (úgy látszik, vízben külön megfőzött) borsót is.

Cybulski részletesebb példái ételszerűvé teszik a képet. Egy közepes módú, 9-tagú családban (7 felnőtt, 2 gyermek) például egy főzéshez két liter búzalisztet savanyítottak egy éjszakán át a meleg kürtő alatt márciusban. Reggelre főzték meg a *żur* levest, úgy, hogy egy másik fazékban vizet forraltak, ahhoz szűrték szitán a savanyú levet, és egy forrás után az étel kész. Az adatfelvételkor nagyböjt volt, máskor szalonnát vagy vajat is főzhetnek a levesbe, vagy tejjel öntik fel, az utóbbi igen gyakori volt.¹⁶ Egy másik nevesített családban böjt idején fokhagymával ízesítették, kevés liszttel sűrítették ezt az ételt, míg nem böjti időszakban tejjel keverték vagy disznóhúst főztek bele.¹⁷ Egy további nevesített, 6-tagú családban (4 felnőtt, 2 gyermek) két liter zablisztet négy liter vízzel keverték és kovászt tettek hozzá. Megsavanyodva átszűrték és megfőzték. A meleg lét burgonyával vagy kenyérrel ették. Ez a savanyúlé a közlésben *żur* (*kisielica*) néven szerepel.¹⁸

Az erjesztett savanyú gabonale és a vele készült leves elnevezéseit Cybulskinak csak fő vonalakban sikerült területi rendbe állítania. Kötetének végén az anyagban előfordult ételek betűrendes mutatóját adja elkészítésük leírásával együtt. Az erjesztett gabonale és a vele készült levesek kapcsán a következő elnevezéseket összegzi: *żur*, *barszcz*, *śloducha*, *kwasza*, *kisielica*/*kisiel*/*kisil*, közülük az utóbbi változatcsoport elsősorban a zab alapanyaghoz, az azt (is) használó területhez kötődik. Cybulski összegzéséből az elnevezések használatának következő területi rendje bontakozik ki: az első kettő elsősorban nyugaton, a többi elsősorban keleten használatos, a *kwasza* és *śloducha* rozs és hajdina alapanyaggal, míg a teljes sorban utolsó elnevezésbokr az elsősorban keleten gyakori zab alapanyaghoz kapcsolódik.

Savanyú céklalé. Céklarépat mindenfelé tároltak télre, nem salátaétel kedvéért, hanem savanyú céklalé és a belőle készült leves készítéséhez. A cékla egy részét

¹⁶ Dąbrowa járás, Nyugat-Galícia. Op. cit. 160. old.

¹⁷ Kamionka Strumiłowa járás, Kelet-Galícia. Op. cit. 166. old.

¹⁸ Nowy Sącz járás, Nyugat-Galícia. Op. cit. 170. old.

eleve savanyítva tették el, a többiből később savanyíthattak. Az egyszerre meg-savanyított cékla mennyisége nem érte el a háztartásban feltétlenül savanyítandó káposzta (legalább egy, de lehet több nagy kád/hordó) mennyiségét.

A savanyú céklalét és a vele főtt piros színű levest Cybulski egyaránt *barszcz-nak* nevezi, irodalmi nevükön. A San folyótól nyugatra és keletre egyaránt említi őket. Közönséges napokon és böjti napokon egyaránt előfordul.

A savanyú cékla levét vízzel összefőzik, a leves böjtre zsiradék nélkül készül, egyébként szokásos ízesíteni tejjel, tejföllel, szalonnával, váltakozva. Főzhettek bele lisztet, savanyított céklát összevagdálva, esetleg édes répát, szárított gombát, húst, ugyancsak váltakozva.

Savanyú káposztalé. A leves-alapanyagul szolgáló savanyú levek közül mindenkinek rendelkezésére állt az év hosszú szakaszában a káposztalé, hiszen káposztát az egész területen savanyítottak. Úgy tűnik, levesként való használata mégis ritkább lehetett az erjesztett gabonale alkalmazásánál. Szokásos volt azonban reggel, délben, este egyaránt, csakúgy böjti és egyéb alkalommal. Az anyagban előfordult ételek összefoglaló betűrendes áttekintésében Cybulski azt mondja, hogy a savanyú káposztalevet főzésnél a két másik savanyú lé helyett használták.¹⁹ Az adatgyűjtők ugyanakkor itt írták le legnagyobb variációban a bele főzhető élelmiszereket. A káposztalét levesnek ugyanúgy vízzel keverve főzték fel, sózták, mint a többi savanyított lét. Böjtre ez is zsírtalan, egyébként szalonna, háj, vaj lehet a zsírozója váltakozva, más tejterméket ehhez nem említettek. Főzhettek bele kölest, árpadarát, hajdinát, kukoricadarát, rozslisztet, zablisztet, hajdinalisztet, szárított gombát, savanyú káposztát, és tehettek bele külön megfőzött borsót, váltakozva. Az étel elnevezései sorában *kapuśniak*, *kapuśniarka*, *kwas*, *kwaśnica*, *kwasówka*, *rosolanka*, *warianka* említődik.

Télepes lengyel falu Magyarországon, Derenk

A jelenlegi Magyarország egyetlen lengyellakta községe Torna vármegyében jött létre az 1710-es években. A *gorál* megtelepülők a Szepességgel szomszédos, kárpáti lengyel vidékről származhattak. A község Miskolctól északra, a Bódva folyó jobbparti szomszédságában, a gömör-tornai karszton feküdt, az első világháború utáni határvonással közvetlenül a magyar–csehszlovák határra került. 1940–43 között, amikor mintegy 900 fő lakta, homogén lengyel lakosság, egy zárt vadászterület bővítése érdekében a falut megszüntették. Valamennyi lakóját áttelepítették, jobb körülmények közé, hat másik településre. Legtöbben,

¹⁹ Op. cit. 193. old.

mintegy 50 család délre, a Tiszaújváros közelében lévő Emőd-Istvánmajorba került, együtt, külön településrészben. Bódi Erzsébet köztük dolgozott, amikor a derenki és istvánmajori XX. századi viszonyokról táplálkozási monográfiát közölt 1984-ben, három generáció ismeret- és emlékanyaga alapján. Fiataljaik akkor már kevésbé voltak jelen a településen, a ténylegesen ott élő lakosság viszont beszélt lengyelül.²⁰ Táplálkozáskultúrájukban leves naponta szerepelt, olykor többször is. A levesek közt több savanyúleves-család fordul elő, különösen a még Derenken töltött periódusban. Mintegy 40 leves ismertetése után Bódi Erzsébet rámutat a savanyú levesek hangsúlyos jelenlétére, a 'savanyú' jelentésben szélesebb körben használatos szláv terminológia ottani helyzetére. A „mintegy” kifejezést azért használja, mert egy-egy levesbokr változatainál nem mindig könnyű az önállóként vagy változatként való besorolás. A szerző jól érzékel egy sajátos kérdést a leves ételosztály kapcsán, bemutatása részletes, máig a legjobb az Északi-középhegység egész régiójából rendelkezésre állók sorában.

Erjesztett gabonálé, savanyú káposztalé, aludttej savanyító. A derenki lengyel anyagban Bódi Erzsébet a savanyú levesek közé sorolta azokat, amelyek aludttejből önállóan, avagy aludttejjel vagy tejjel + tejföllel behabarva készültek; amelyeket káposztaléből vagy káposztalével főztek (*kwasnica*); és amelyeket erjesztett gabona (korpá) levéből, levével (*kisiel*) főztek – számításom szerint mintegy 16-féle levest. Jelentőségük azonban nagyobb lehetett számarányuknál, hiszen savanyúak voltak a tavaszi-kora nyári időszak domináns levesei is, gyűjtögetett és kerti friss zöld levelekből (ezek alapanyagukban vagy aludttejtől savanyúak); ugyancsak savanyú volt a nyári mezőgazdasági munkaidőszak nap mint nap sorra került két fő levese: az egyik aludttejből, a másik burgonyából (utóbbi olykor füstölt hússal is) tejjel + tejföllel habarva. Mindkettőt rendszeresen hordták ki a határba, ették otthon is, saját falujukban és a rendszeres részesaratásban egyaránt. Végül a téli időszak leggyakoribb savanyú levesei káposztalével főttek, köztük a karácsony böjtjéhez is kötődő szárított gombaleves is. Bableves nélkül nem múlt el hét az év során, leggyakoribb változata savanyúan készült, böjtben káposztalével, egyébként aludttejjel habarva. Az utóbbit főzték hússal is. Megjegyzendő, hogy az aludttejjel (tejjel + tejföllel) készült levesek „savanyú” besorolása is magától a lakosságtól származik. Derenken legkorábban a savanyú gabonálé készítése és használata maradt el. A halvány emléanyag szerint a leszűrt, felforralt erjesztett gabonálébe résztát vagy burgonyát főztek. Ez zsírtalan lévén alkalmas pénteki böjtös étel volt. Használták azonban az erjesztett korpálé savanyítót disznóölés után pacalleves készítésénél is, ami-

²⁰ Bódi Erzsébet, *Egy magyarországi lengyel falu táplálkozása* (Debrecen, 1984).

kor a felvágott gyomor- és bőrdarabokat abalében főzték meg és a levest savanyították tejfellet habarva, vagy pedig savanyú káposztalével, vagy erjesztett korpalevel.

A közösségben használatos a *žur* ételnév is. A téli gyümölcsleves, amit így neveznek, aszalt körtéből, szilvából főtt, kevés sóval, habarása pedig édes tej. Ízét az aszalék cukortartalma határozta meg; hangsúlyozzák, hogy édes volt. Bódi Erzsébet, noha tanulmányait Lengyelországban végezte, a szakirodalmat jól ismeri és idézi, *žur* nevű savanyú ételt a hazai lengyel faluban nem talált. Hasonlóképp céklát sosem főztek. A XX. század első felében derenki nők gyakran szolgáltak Miskolcon zsidó polgárcsaládoknál, céklaleves főzésével csak ott találkoztak.²¹

Bukovina 1941 előtt

Bukovina 1775-től 1920-ig osztrák koronataromány. Északon Galíciával, keleten és délen Moldvával szomszédos, nyugaton Dél-Máramaros és Beszterce-Naszód megye szomszédságában a Keleti-Kárpátokra támaszkodik. Területe 10 ezer négyzetkilométer, északi és keleti része síkság, a Dnyeszter, Prut és Szeret lapálya. Az osztrák tartománnyá lett Bukovina lélekszáma alacsony volt, az új igazgatás várta a telepeseket. Az első tíz év időszakában települt be ide néhány ezer olyan székely lakos is, akik előzőleg az 1763–65 közti időszakban menekültek székelyföldi szülőföldjükről Moldvába, az erdélyi határőrség erőszakos Habsburg szervezése miatt. Bukovina az első világháborút követő területrendezések során 1920-ban lett Románia része. 1910-ben 801 ezer lakosa volt. Megoszlásuk 1900-ban: 41% rutén (ukrán), 32% román, 22% német, 1,3% magyar és mások. A vallási megoszlás ugyanakkor 69% görögkeleti, 15% római katolikus, 13% izraelita, 2,6% evangélikus. A magyar lakosság száma 1880-ban 9887, 1890-ban 8139, 1900-ban 9500 fő.²² A magyaroknak öt falvuk volt 1941-ig, amelyekből a túlnépesedés miatt több hullámban volt kivándorlás. Végül 1941-ben a magyar állam a teljes bukovinai székely lakosságot Magyarországra költöztette (néhány maradni kívánó család kivételével). Először Bácskába, majd 1944-ben a háborús események miatt tovább a Dunántúlra, míg végül Tolna, Baranya és Bács megyékben telepedhettek le 1946–47-ben, amikor mintegy tizenháromezren kaptak földet és házat.²³

²¹ Op. cit. 81–105. old.

²² Révai-lexikon.

²³ Kósa László, „Bukovinai székelyek”, in Ortutay Gyula (főszerk.), *Magyar Néprajzi Lexikon* 1. (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1977) 384. old.

Nyitrai Mariann, a Pécsi Tudományegyetem néprajz szakos hallgatója, a dunántúli bukovinai székelyek csoportjából származik. Beszélgetéseket folytatott az étkezési szokásokról idősebb generációbeliekkel Tolna-Baranyában. Amikor erről beszámolt, rákérdeztem az esetleges levestavanyítóra, savanyú levesekre. Úgy véli, volt ilyen még itt a Dunántúlon is, saját családjának két felmenő generációjában is. Ez nagyon is hihető, hiszen Bukovinát közrefogja az a Galícia és Moldva, amely területeken biztosan igen a válasz. Ő maga a nagyszülői generáció savanyú leveséről kedvező emléket őriz, míg a szülői generációéről már kevésbé, szerinte ők már nem tudták jól, helyesen csinálni. Ha sejtéseink az első nyomok alapján helyesek, a bukovinaiakban Magyarországon nem tudatosult, hogy ideérkezettükor sajátos ízlésiránnyal rendelkeztek. A részletek majd kiderülnek.

Mindenesetre azok a nők, akik Bukovina elhagyásakor, 1941-ben húszévesek voltak és bizonyára tudtak főzni, ma nyolcvanévesek, és kevesen vannak. Magyarországon olyan falvakba telepítették le őket, ahonnan a békeszerződés értelmében német nemzetiségű lakosokat kellett a magyar államnak kitelepítenie. Ezek a falvak azonban nem voltak üresek, a bukovinaiak nem maradtak maguk között. Egyrészt maradtak német családok is a falvakban, másrészt a megürült házakba magyar családok kerültek Szlovákiából is, kisebb számban pedig más hazai régiókból. E csoportok kulturális háttere eltérő volt, az első bő két évtized sokféle rivalizálással telt. Röviden magam is betekintettem e helyzetbe az 1960-as években, a táplálkozáskultúra, a házasságkötések és a nyelvhasználat területén. Akkoriban költettek az első német és bukovinai vegyes házasságok. Akadt bukovinai menyecske, aki megtanulta a német településdialektust, mert német származású férje szüleinél laktak, s anyósa nemigen tudott magyarul. A falvakban ugyanakkor még csúfolták a bukovinaiakat puliszkaételük miatt, ami a többi csoport számára ismeretlen volt. E kérdésben olyanmásra védekező álláspontra rendezkedtek be, hogy a következő eset is megtörtént: Hosszan ültem egy asszony konyhájában, ételekről beszélgettünk. Arról, hogy ő valaha is főzött, evett volna puliszkát, hallani sem akart. A tanítás végeztével közben hazaérkezett kisiskolás unokája. Se szó, se beszéd, kihúzta az asztalfiókot, kivette onnan deszkán a hideg puliszkát, olyan szokott mozdulattal, hogy nagyanyjának nem volt ideje megakadályozni, és enni kezdte. Ha a savanyú levesről az derülne ki, hogy Bukovinában még jellegzetesen sűrűn fogyasztották, az idetelepültek esetében elhagyásának mozgatórugói és dinamikája lenne a figyelemre méltó. Mivel egy erjesztett gabonalével készült leves kinézése, színe az étel savanyúságáról, savanyítója mibenlétéről nem árulkodik, ez nem lett volna olyan veszélyes a többiek számára ismeretlen ételek között, mint a puliszka. A Magyarországra került bukovinai székelyekről számos néprajzi írás, tanulmány készült, köztük kutatók tollából is. Ők azonban

– hozzám hasonlóan – nem ismerték sem gyakorlatban, sem elvileg a savanyú ízlésirány jelentőségét. Nem éltek, étkeztek hosszan a családoknál, nem botlottak bele, és nem kérdeztek rá. Ez érthető, hiszen Magyarország legnagyobb részén a korpacibere levesek régóta csak halvány emlékenyagban fordultak elő.

A jelenlegi fő téma tekintetében a bukovinai székelyek esetleges korábbi savanyúleves-kultúrája Bukovina területe szempontjából figyelemre méltó első sorban, amennyiben a régió korábbi viszonyainak lehet hírmondója a XX. század első feléből. Erre pedig szükség van mindaddig, míg a területről átfogó felmérés nem készül helyben.

Moldva 1920–2000

Székelyföldi városokban az 1960/70-es években új elárúsító helyek jelentek meg új áruval, szerény kis fabódék, jellemzően a gyárkapuk közvetlen közelében. Árujuk erjesztett gabonaleves volt, vásárlóik új gyári munkások, akik Moldvából érkeztek. Megjelenésük a termelőszövetkezetek otthoni megszervezésének és az iparosítás kiterjedésének következménye, az új munkások kezdetben havi ingázók. A számukra létrehozott árusítóhelyek jelzik, hogy fontos dolog lehetett a moldvaiak részére ez az áru, éspedig valami olyasmi, ami a székelyföldi lakosság számára ebben az időben nem volt az.

Nyisztor Tinka háromgenerációs részletes áttekintése a levesételekről és a savanyú ízlésirányról moldvai szülőfalujáról, Pusztináról szól. Maga óv a területi általánosítástól további vizsgálat nélkül. A következőkben írása nyomán felidézem, mit tudunk Pusztináról.²⁴

A faluban az egész vizsgált időszakban naponta főztek, ettek levest, sokszor nem is csak egyszer. A levesek képezik a táplálkozáskultúra legfontosabb ételosztályát, minden más főtt étel gyakorlatilag csak sajátos alkalmakkor került sorra. Az év során egyetlen olyan nap volt, mégpedig a húshagyó kedd, amikor a leves nem savanyú. Ezenkívül még egy esemény kapcsán volt szokásos nem savanyú leves is, savanyú levesek mellett, nevezetesen a gyermekágyas anya el látása során, illetve a keresztelői lakomán. Egyébként alig akad nem savanyított leves, a hústalan és húsos levesek döntő többségükben egyaránt savanyúak, utóbbiak nagy munkában csakúgy, mint a nagy ünnepeken, lakodalomban, halotti torban.

Négyféle savanyítót használtak: erjesztett gabonaleves, savanyított savót, friss és sajátosan aszalt gyümölcsöt, káposztaleves. Egyes alapanyagokhoz csak egy

²⁴ Nyisztor Tinka, „A levesétel szerepe és jellege egy moldvai falu táplálkozáskultúrájában (Pusztina, 1920–1994)”, *Ethnographia* 106 (1995) 435–448. old.

meghatározott savanyító használatos, másokhoz többféle közül lehet választani. A levesek levét valamelyest sűrítették zsiradékban párolt hagymával-zöldséggel – esetleg liszttel.

Az ecet nem tartozott sem a rendszeresen használt, sem a kívánatos savanyítók közé. Kisegíthetett, ha nem készült el idejében az erjesztett gabonaleves vagy nem savanyodott meg meg kellőképpen a savó.

Erjesztett gabonaleves, erjesztett kukoricaleves. Vízrel kevert kukoricadarából, gabonadercéből erjesztik, frissen. Az erjedés indítására használatos az előző készítmény üledéke vagy pedig manapság élesztő. Leszűrt levével főznek, melynek neve kizárólag *borcs*. Az erjesztett gabonaleves moldvai román elnevezése egyébként ugyancsak *borș*.

Ez a legrangosabb savanyító, húslevesekhez ezt használják (baromfi, gömböc, hurka, füstölt disznóhús, marhahús). Ezenkívül főznek vele babot, zöldbabot. Nyáron vasárnap használják, mert akkor főznek húst, télen gyakrabban használatos, valamint jelen van minden nagy ünnepen.

Egyedül az öreg, rágós húst teszik fel főni kezdettől *borcsban*, mert a tapasztalat szerint az így könnyebben megpuhul. Ilyenkor a zöldséget külön főzik meg vízben, mert az viszont a tömény *borcsban* nem puhulna meg. Egyébként a húsokat, babot vízben főzik zöldséggel puhára, és csak a végén főzik hozzá az erjesztett gabonalevet.

Kaszáslé annak a savanyú levesnek a neve, amit füstölt húsból borccsal főznek, és még tojásrántotta is került bele.

Savanyított savó. Oltóval készült sajt mellékterméke, amit pár napra félreállítanak savanyodni, hogy ételsavanyításra alkalmas legyen. Ettől kezdve a neve *savanyító*. Savó rendelkezésre áll egész évben (juh, tehén), de *savanyítóból* elsősorban a tavaszi-nyári időszakban fogy sok. Ez a savanyító használatos ugyanis ennek az időszaknak számos leveséhez, melyek alapanyaga különféle friss zöldség zöld levél, erdőből, mezőről és a konyhakertből egyaránt. Húsféle nem kerül ezekbe a levesekbe, a savó nemcsak savanyítja, de zsírozza is az ételleket. Ezenkívül főznek savóval bablevest és burgonyalevest is. Az alapanyagokat minden esetben vízben teszik fel, a főzés végén forralják az ételhez a savót.

Savóval együtt használják a gyümölcsérés rövid időszakában egyes levesek savanyítására a friss érett meggyet, éretlen szilvát, amit hozzáfőznek az ételhez (bizonyos zöld levelekből, babból és zöldbabból készült levesek).

Savanyító gyümölcsből. Évről-évre tartósítanak gyümölcsöt levestsavanyítás céljára somból és éretlen szilvából. A többi aszálványtól eltérően az erre szánt gyümölcsöt először vízzel leforrázzák az érési, cukrosodási folyamatot megszakítandó,

s csak azután aszalják-szárítják levegőn-apon. *Forrázott som*, *forrázott szilva* a neve. Elsősorban bableves savanyítására használják télen, a két gyümölcsöt együtt vagy külön-külön is. A babot és a gyümölcsöt külön főzik puhára, majd összeforralják őket.

Savanyú káposztalé. Ez a savanyító kukoricadarával főtt kásaleveshez használható, kifejezetten böjtös étel. Hamvazószerdán a második világháborúig elmaradhatatlan volt.

Cibre. A *cibre* a kevés nem savanyú leves egyike. Az édesen, azaz nem forrázva megaszalt szilvából főzik télen vízben, hagymával, nem absztinens napon hússal is.

Románia déli tartományai

A savanyú húsleves mint vendéglátóipari újítás a XX. században Erdélyben. Az erdélyi városi vendéglők menüjén az 1960-as években egy leves általában biztosan ott volt. Neve magyarul *csorba*, románul *ciorbă*. A leves áttetsző levű zöldséges húsleves, határozottan savanyú ízű. Román elnevezése török (*çorba*) jövevényszó. A török szó jelentése egyszerűen 'leves', a 'savanyú' elemet nem tartalmazza.²⁵ A szóban forgó savanyú leves erdélyi bevezetésének időrendje nincs feltárva, de valószínűleg csak 1920 után kezdődhetett. Ugyanígy kevésbé valószínű, hogy Moldva lehetett volna a mintaadó, hiszen a területet Romániában archaikusként tartották számon, nem pedig kereskedelmi sikerre számító újítások alkalmas példaadójaként. Sokkal inkább az államigazgatási központ vendéglátóipara lehet mintaadó. A mögöttes kérdés pedig az, vajon mennyire, milyen formában volt jelen esetleg a savanyú ízlésirány hagyománya Románia régi déli tartományaiban is. Ezt a kérdést egyelőre nem válaszolja meg az a tény, hogy 1999/2000-ben Bukarestben a piacokon árultak erjesztett gabonaleves savanyítót üvegben, amint ugyancsak Nyisztor Tinkától tudom.²⁶

²⁵ Kakuk Zsuzsa, *Cultural Words from the Turkish Occupation of Hungary* (Budapest, 1977) 85–86. old.

²⁶ Nyisztor Tinka egy tanéven át végzett ott posztgraduális tanulmányokat.

Kásaétel savanyú főzőlében

A krakkói Egészségvédelmi Társaság kezdeményezésére az 1890-es évtized elején folyt galíciai anyaggyűjtésből kiviláglik, hogy mint másutt is sokfelé, itt is gyakori, jellegzetes reggeli étel volt a kása. Ez Nyugat-Galíciában készült árpából, kölesből, hajdinából egyaránt, mégpedig váltakozva „édesen, azaz tejben, vagy savanyúan, azaz íróban” főzve, avagy pedig egyszerűen vízben, de akkor vajjal vagy szalonnával fogyasztották.²⁷ Az ételleírásoknál ismét szó van a fenti alapanyagú kásákról; főzőfolyadékként itt víz, savó vagy író, tej vagy aludttej kerül említésre.²⁸ Hogy a savó, író mitől savanyú, illetve hogy aludttejben hogyan lehet főzni, arra a közlő Cybulski nem tér ki.

A savanyú kását a homályos pontok ellenére azért emlitem meg, mert a lehetséges savanyú ételek egy újabb típusára hívja fel a figyelmet.

Savanyú zabkocsonya

Ez az étel se nem leves, se nem kásaétel. Gabonából készítve a köznépi táplálkozásban magányos, társtalan étel, önálló típus, hidegen fogyasztott, savanyú lisztkocsonya. Európában nyugaton és keleten egyaránt előfordul, az Alpoktól és a Kárpátoktól északra. Szinte kizárólag zabból készül, olyannyira, hogy noha nincsen idevágó élelmiszerkémiái elemzés, igen valószínűnek látszik, hogy csakis ebből a gabonaféléből készíthető el igazán sikeresen. Viszonylag délebbi előfordulásai magashegyvidéki régiók és közvetlen szomszédságuk, északabbra sík vidékek is, mindkét esetben olyan területek, ahol a zab emberi táplálékként elfogadott, helyenként a legfontosabb gabonátáplálék volt. Gyakoribb beszámolók a XIX. század második felétől kezdve szólnak róla, azóta folyamatosan visszaszorulóban van, noha készítése sokfelé még a közelmúltban is élénk volt.

Készítéséhez a zabot kemencében jól megszáritják, malomban őrletik. A szírtálatlan lisztet (vagy a különválasztott korpásabb részt) nagy faedényben meleg vízzel keverik és erjedni hagyják, az erjedést olykor kovászmaggal indítják. A megsavanyodott keverék megszárt leve fehéres színű, ez az étel alapanyaga. Az egy alkalomra szükséges mennyiséget főzik, míg megsűrűsödik. Kihűlve sárgás-fehéres színű, zselészerű kocsonyás pép lesz belőle, ami savanyú ízű. Hidegen eszik, hozzá tejet, mézet vagy későbbben cukrot, főtt aszalt szilva édes levét kanalazzák. Legdélebbi előfordulásai a kelet-tiroli és karintiai Alpokban, illetve a Keleti-Kárpátok székelyföldi szomszédságából (Csík, Háromszék, Ud-

²⁷ Cybulski, *Próba*, 34. old.

²⁸ Op. cit. 199. old.

varhely) ismereteseek, mindkét régióban szláv eredetű elnevezéssel (*Geislitz*, illetve *kiszij*, *zabkiszji*, mindkettő 'savanyú' jelentést magában foglaló szláv szóból, a Székelyföldön az ukrán *кисіль* szóból, TESZ). Mind az Alpokban, mind a Székelyföldön olyan újkori gyakorlatról van szó, amely a XX. század elejéig élt, azután inkább csak emlék.

Ausztáriában a 12. században szerepel először egy felső-ausztriai kéziratban, egy a parasztok mindennapi életét előadó ugyancsak középkori ausztriai mű (*Meier Helmbrecht*) pedig gyakori parasztételként említi.²⁹ A 18. század derekán a Székelyföldön a csíkiakat csúfolták vele: „jobbna tartotta a háromszéki puliszkát az afféle csíki kiszijnél”.³⁰

Az étel ismeretét a Lengyel Néprajzi Atlasz 342 kutatóponton tudakolta. Az eredmény az 1960-as évek második felében 60 pozitív, 282 negatív válasz. Ismert az étel a jelenlegi Lengyelország egész keleti sávjában, valamint a második világháború után áttelepültek körében néhány nyugati kutatóponton. A savanyú zselé készítése zablisztból uralkodó (50 eset), kisebbségben előfordul hajdinából (4 eset) és rozsból (9 eset) is. A zabkocsonya ismerete csak kisebbségben emléktanyag, készítése többségben élő gyakorlat volt. A térkép címe és az étel neve *kisiel*. Ebben a szóban is a „savanyú” jelző van benne.³¹

A Lengyelország keleti sávjában való előfordulás egy olyan nagy, összefüggő szomszédos terület nyugati szélé, ahol a savanyú zabkocsonya a közelmúltig vagy még ma is sokfelé népszerű. Lengyelország ukrán szomszédságától egészen Észtorszáig (*kiisel*) nyúlik a csatlakozó sáv, s az étel orosz területhez csatlakozva jelen volt Finnországban is (*kiisseli*).³²

A zabból készült savanyú kocsonyaétel nyugat-európai csomópontja Skócia, Észak-Anglia, Wales és Írország. E helyeken az étel kelta származású elnevezéseken ismert (*sowens* Skóciában). A zabőrlemény erjedőképesebb korpás része volt az alapanyag. A megsavanyított pép a házakban folyamatosan rendelkezésre állt; egy adagnak a levéből, azt újra meg újra felfrissítve, többször főztek. Az étel a XVI. századig kísérhető vissza a forrásokban, és a XX. század első fe-

²⁹ Arthur Haberlandt, *Taschenwörterbuch der Volkskunde Österreichs* II. (Wien, 1959) 44–45. old. Lásd még Milovan Gavazzi, „Beiträge zur altslawischen Kulturkunde. 1. Kysel”, *Zeitschrift für slawische Philologie* (1954) 349. old.; Kisbán Eszter, „Zabkiszji”, in Ortutay Gyula (főszerk.), *Magyar Néprajzi Lexikon* 5. (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1982) 608. old.

³⁰ Hermányi Dienes József, *Nagyenyedi Demokritus (1759)* (sajtó alá rendezte Klaniczay Tibor, Budapest, 1966) 97. old.

³¹ PAE 5. Karta CXXXVIII. Mapa 267. Kisiel.

³² H. Moora – Ants Viires, *Abriss der estnischen Volkskunde* (Tallin, 1964) 144. old.; Pirkko Kovalainen, „Die Nahrung als ein Gruppenmerkmal der karelistischen Minderheiten”, in Niilo Valonen – Juhani U. Lehtonen (Hrsgs.), *Ethnologische Nahrungsforschung – Ethnological Food Research* (Helsinki, 1975) 147–158. old. Lásd még Maurizio, *Die Geschichte*, 166–168. old.

leben, derekán gyakran még élénken használatos volt. Főzték minden évszakban, a köznapi főétkezésen szerepelt, de volt ünnepi szerepe, és közmondásoknak is tárgya lett.³³

Összkep

A Kárpát-medencével északkelet-keletről szomszédos nagy, összefüggő térségben olyan európai régiókat ismertünk meg, ahol a hagyományos köznapi ízlésirány erőteljesen a savanyú ízlésirány, éspedig napjainkig érvényesen. Ez az ízlésirány elsősorban a levesételekben nyilvánul meg, amelyek viszont mindennaposak, és gyakran a XX. század második feléig a köznapi étkezések fő ételét képezik. Ebben a térségben önmagában levesételei alapján a savanyú ízlésirány kitüntetett szerepéről kell beszélnünk, amihez csak hozzájárul a hideg savanyú zabkocsonya étel fogyasztásának jelenléte, a savanyú leben főtt kásaétel előfordulása.

A leveskészítés legegységesebben használatos savanyítója az erjesztett gabonálé. Ennek egyik változata lehet kukoricadara erjesztett leve – ott, ahol egyébként is esznek kukoricát. Minél kevésbé finom, szitált az őrlemény, annál több benne a gabona héjrészéről a korpával az őrleménybe kerülő természetes élesztőgomba, vagyis az alapanyag annál alkalmasabb természetes, kovász vagy kenyérdarab hozzáadása nélküli erjedésre is, meleg, langyos vízzel keverve. Ez a legegységesebben használt savanyító a kérdéses térségben nem kötődik absztinens, böjti alkalmakra való főzéshez. Ilyenkor és egyéb napokon egyaránt alkalmas és használatos, a kétféle alkalom közt a leves egyéb adalékai tesznek különbséget, melyek között hús is lehet.

Lengyel terület sajátossága a savanyított cékla levével főtt savanyú leves, benne gyakran savanyú céklával. Ahol Lengyelországban a savanyú gabonálé és a savanyú céklalé egyaránt levestavanyító köznapon, közülük úgy látszik a nagyobb előkészületet igénylő cékla lett gyakran az ünnepi (karácsonyi) leves. Nem tudni, mennyire járult ehhez hozzá a falusi köznép körében az a körülmény, hogy a lengyel gasztronómiatörténeti irodalom ezt tekinti a nemzeti ételnek a leves ételosztályban.

Az egész térségben levestavanyító a savanyú káposzta leve is. Ilyen irányú alkalmazásában azonban jelentős a gyakoriságbeli különbség például Galícia és a moldvai Puszтина között. Felhasználása Pusztinán szűk körű, Galíciában jóval gyakoribb és igen változatos, viszont mégis az erjesztett gabonálé, céklalé mögé helyezik, mintegy azok helyettesítőjeként kezelik a XIX. század végén a tudósítók.

³³ Alexander Fenton, „Sowens in Scotland”, *Folk Life* (The Society for Folk Life Studies) 12 (1974) 41–47. old.

Míg a galíciai anyagban a savanyú tejtermékek a fenti szabványos levestavanyítók mellett legfeljebb zsírozó, további ízesítő szerepet kaptak, a moldvai Pusztinán a tudatosan savanyított (állni, savanyodni hagyott) savó a savanyú levesek egy csoportjának állandó savanyítója. Ecet a beszámolók szerint az egész térségben oly kivételesen használatos, mintha jelen sem lenne.

Az erjesztett gabonalé, savanyú céklalé, savanyú káposztalé ételsavanyítók a térségben a főzésnek olyan alapanyagai, amelyek naponta, azaz húsevőnapon és absztinens napon egyaránt használatosak. Így az egyik vagy másikkal készült ételváltózat helyileg akár ilyen, akár olyan ünnepi alkalomra megfelel, hozzáadható, s amikor a savanyú ízlésirány kiterjedtsége majd visszavonul, kitüntetett ünnepek lehetnek azok az alkalmak, ahol ilyen ételek legtovább fennmaradnak.

A magyar emlékanyag

A magyar nyelvterületen a Kárpát-medencén belül nem ismerünk olyan vidéket, ahol a savanyú ételeknek a XX. század folyamán olyan kitüntetett szerepe lett volna, mint ahogy Galíciában, később Lengyelországban, illetve Moldvában tapasztalható. A savanyú ízlésirány – a táplálkozáskultúra egy fontos vonása – tekintetében kétségtelenül kulturális határ húzódott a Kárpátoknál ebben az időszakban. Kérdés, hogy újkeletű gyakoriságbeli különbségről van-e szó az ételsavanyításnál, amit megelőzhetett egy olyan hosszabb időszak, amikor kevésbé a savanyú ízlésirány jelenlétében, sokkal inkább a használatos savanyítók különböző formáinak alkalmazásában érhető tetten különbség.

A XX. századi falusi magyar köznapi anyagban a nagyon speciális savanyú céklalé kivételével mind előfordultak a fent megismert levestavanyítók, tehát erjesztett gabonalé, savanyú káposztalé, savanyú tejtermék egyaránt.³⁴ Számottevő különbséget mutat az ecet erőteljesebb, s nem új keletű használata a hazai köznapi táplálkozáskultúrában. A következőkben a magyar emlékanyag keresztmetszetét vázolom fel.

Erjesztett gabonalé: elnevezések, legkorábbi említések

A XIX–XX. századi bőséges nyelvjárási és nem kevés néprajzi adatot feltérképezve azt látjuk, hogy korpából mindenfelé erjesztettek savanyú lét, amit savanyú leves készítésére használtak. A leves neve *keszőce*, *kiszi* és *cibere*, *cibre*. Ugyan-

³⁴ Morvay Judit *Népi táplálkozás* (Budapest, 1962) című kötetének útmutatója a néprajzi adatgyűjtéshez valamennyit érintette, célzott vizsgálatuk azonban többnyire elmaradt.

ezek az elnevezések egyúttal gyümölcslevest is jelentenek, hol ugyanazon a településen, hol másutt. A *kiszi* palóc tájszó, egyébként a *keszőce* az egész nyelvterületen használatos, a *cibre* a keleti nyelvjárásterület táji alakváltozata, a *cibere* szintén országos elterjedtségű. A két fő elnevezés közül a Dunától nyugatra főként a *keszőce*, a folyótól keletre főként a *cibere* ételnév volt szokásos.

A nyelvtörténet a *keszőce* szót déli szlávból és részben esetleg szlovákból is származtatja (*kiselica*, *kyselica*), 'savanyú leves' jelentésben (TESZ). A szláv elnevezések a 'savanyú' jelentésű *kysel*, -a, -o mellékév származékai (Kniezsa: Szljisz). A *keszőce* szó a magyarban közszóként a XVI. századtól mutatható ki („attam az kezőcze csinalonak”, Nyugat-Dunántúl, Nádasdy 1544, OklSz.). Ugyanabban a században kiderül, hogy korpából erjesztették a savanyú lét (korpá *kezeoltze*, 1558, Szegedi Szótár: *korpakeszőce*). Gyümölcsből készült étellel kapcsolatos jelentései csak a XIX. századtól adatoltak.

A szűkebb magyarországi *kiszi* ételnév későn, 1835-ben, a Tudományos Gyűjteményben került rögzítésre ('savanyú gyümölcs- vagy korpaleves mint böjti étel'). A szó szlovák eredetű (*kysel*, 'savanyú levesféle; bábu, melyet téltemetéskor vízbe dobnak'). Magyar jelentései közt a szokáscselekmény bábuja a TESZ rendelkezésére állt anyagban az *Ethnographiában*, 1899-ben szerepel („Hej ki Kisze, Kiszéce, / Győj be Sódar, Gömbőcze!” sorok a tél-/böjttemető szokásdalban; a savanyú levesétel a böjt jelképe). Magát a szokást a *Honderű* leírta 1847-ben.³⁵ Az ételnév *kiszi* formája Magyarországon palóc tájszó (TESZ).

A *cibere* magyar köznév 1527-től ismeretes, először nyugat-dunántúli Nádasdy-anyagban bukkan fel (Panēs. Oleum. Cybere. Caules, OklSz.). Szkhárosi Horváth András, a volt nagyváradi ferences szerzetes, aki a reformációhoz csatlakozván Tokaj-Hegyalján lett prédikátor, egy 1540-es években írt *Kétféle hitről* című, a katolikus gyakorlatot bíráló versében az ételt már abban a böjtöt jelképező szerepében vonultatja fel, amely a farsang és a rákövetkező böjt viaskodásának európai epikus toposzában a késő középkortól a XX. századig fennmaradt: „Ütközet nagy lesz mindenkor a farsangban, / Mikor Cibere bán beszáll az Bánságban, / Koncz vajda haragszik, dül-fül haragjában, / Mert nincs tisztessége az negyven hat napban.”³⁶ Az ételnév erdélyi *cibre* alakváltozatát a TESZ személynévként 1602-től, köznévként Mátyus Istvántól, 1766-tól kezdve jelzi.

Az ételnév nyelvtörténetileg vitatott eredetű. A nyelvtudomány a magyar szó három, ételekkel kapcsolatos jelentését mérlegeli: savanyú levesféle, savanyú mártásféle, félig főtt híg lekvár, különösen szilvalekvár. A szó származásának ma két lehetséges magyarázatát kínálják. Az egyik szerint jövevényszó, a másik

³⁵ Ujváry Zoltán, „Dramatikus népszokások, népi színjátékok”, in Dömötör Tekla (főszerk.), *Népszokás, néphit, népi vallásosság. Magyar néprajz* VII. 283. old.

³⁶ Szilády Áron (közreadó), *Régi magyar költők tára*. II. XVI. századbeli magyar költők művei (Budapest, 1880) 183–184. old.

szerint belső fejlődésű magyar szó. A két magyarázat közös abban, hogy mindkét esetben gyümölcsétellel lenne kapcsolatos az eredeti jelentés.

Az etimológia a jövevényszó megoldásnál a *ciberét* a szlovénből származtatja. Az ott használatos *cibora*, *cibara* szó 'kökényszilva' jelentésű, a horvátban, szerbben is elterjedt, és a térségben délnémet eredetű. Ha ez a származtatás a helyes, a 'félíg főtt híg lekvár, különösen szilvalekvár' lenne a legkorábbi magyar jelentés, a 'savanyú levesféle' pedig a legkésőbbi fejlemény.

A magyar nyelvből való származtatásnál hangutánzó-hangfestő eredetre gondolnak. A *cefre* ('pálinkafőzésre összegyűjtött erjedő gyümölcs') elkülönült alakváltozatának tekintik. A *cefre* szóban a nyelvészek hang- és mozgásképzet kifejeződését állapítják meg, melyek közül a *cibere* mindhárom fenti jelentésében véleményük szerint a hangképzet válhatott uralkodóvá: a fővés közben hallható bugyborékoló, szörcsögő, pöfögő hang adott alapot a jelentések kifejlődéséhez (TESZ).

Feltűnő, hogy a *korpaciberét* (a *cibere* szó ilyen jelentését) a történeti-etimológiai szótár meg sem említi. Pedig nemcsak fontos ez a jelentés is, hanem az erjedő gabonaoidat esetében a feltételezett hang- és mozgásképzet egyaránt megjelenik. Azonkívül létezik nemcsak gyümölcscefre, de gabonából kevert sörcefre is.

Kora újkori szakácskönyvek

Az ételek történeti emlékanyagára áttérve, Zrínyi Miklós csáktornyai udvarának 1662 előtt keletkezett, szakácskönyvként megszerkesztett, nagy kéziratos receptgyűjteményében a *cibere* étel mindenesetre erjesztett gabonaleből készítve szerepel.³⁷

„*Korpaciberét mint kelljen csinálni.* Végy egy darab kovászt, tiszta meleg vizet, morzsold bele, azután habarj korpát bele, amennyi elég, tartsd meleg helyen, hogy ériék meg. Mikor főzni akarsz benne, szűrd által a szitán, a hígját forraszd fel, sőt bele, ha akarsz, tehetsz reszelt tormát is bele, köleskását is főzhetsz benne keveset.”³⁸

A *korpacibere* receptje a „Böjtnapokra való leves étkek” fejezetben található, egyszerű és igen rangos levek, összesen 43 étel között. „Böjtnapokon” itt használtak tejet, tojást is. A fejezetben egyébként szerepel „Szilvából leves étkek” is, amit az összeállító nem nevez *ciberének*.³⁹

³⁷ Zrínyi-szakácskönyv 1662e./1981, in Király Erzsébet (szerk.), *Szakács mesterségnek könyvecskéje* (Budapest, 1981) 143–261. old.

³⁸ Op. cit. 195. old.

³⁹ Op. cit. 191–246, 198. old.

A társadalmi középértéknek szóló, Tótfalusi Kis Miklós által saját kolozsvári nyomdájából 1695-ben közreadott anonim szakácskönyvben a *cibre* ételek ugyancsak a „Böjti eledetek” fejezetben vannak, itt azonban az enyhébb absztinencia alkalmával megengedett „Vajas ételek” még külön fejezetet kaptak.⁴⁰

„*Korpa-cibre*. A korpából igen jól szitáld ki a lisztet, azonban végy jó savanyú kovászt, és azt meleg vízzel öntsd meg, rontsd meg jól benne, mintegy három vagy négy itce meleg vízben, amint a kezed elállhatja; azután öntsd közibe a korpát, és azt is keverd meg jól, hogy oly kemény legyen, mint a kenyérnek való tészta, egy cseberbe teheted; ez így lévén, tegyed jó meleg helyre, hogy magában megposhadjon harmadnapig, jól csináld bé az edénybe; azután gyenge meleg vizet készítvén öntsd reá a korpára, keverd el jól, és azt szűrő által a szitán, a kezeddal nyomogasd ki a korpát, és tiszta edénybe szűrven, mikor meg száll, főzhetsz benne, és azt a korpát vesd el, mert nem lesz jó másszor; és mikor főzni akarsz, akár egy marok köles-kását vess belé, és kocka szeltre add fel, olajozd meg, akár pedig csak a tálban, mikor feladod, tormázd meg.”⁴¹

A *cibre* ételnév jelentése ebben a régióban és időszakban egyébként kiterjedt más savanyú ételekre is.

„*Káposztalév-cibre*. Káposzta-levet tégy a tűzhöz, ha igen sós, vízzel elegyítsd meg, és egy csuporban hideg vízben egy kalánnal lisztet habarván, ereszd fel a forró káposzta-lével, sodord meg jól; abban légyen bors, és kocka szeltre add fel.”⁴²

A *Tótfalusi-szakácskönyv* a számos böjti lé között a fentiek mellett a következő további *cibre* nevű ételekről szól, ugyancsak a „Böjti ételek” fejezetben: *len-gyel cibre* (bor a főzőleve), *kendermag-cibre* („tölts ecetet belé, hogy savanyó legyen”), *ecetes cibre* (ecettel, kevés liszttel habart víz, fűszerezve). Az utolsó ételnél változatként jelzi, hogy „némelyek egy vagy két tyúkmonyat is törnek az ecetbe, ha úgy akarsz, lássad, amint szereted, ahhoz képest, amint böjtölni akarsz”. Vagyis a tojásos változatot tulajdonképpen átutalja az előző, „Vajas étkek” című, tejtermékkel-tojással böjtöt tartó fejezetbe.⁴³

Vajon a kötet valamennyi *cibre* receptjében a savanyú összehatás lenne a közös nevező? Kétségtelenül közös pont a XVII. század hazai receptjeiben az is, hogy az azokat használó társadalmi rétegek számára a keszőce-cibere-cibre leveket absztinens-böjti alkalmakra szánták. A felső és középső társadalmi rétegekben más levekhez hasonlóan elsősorban kenyérszeletekre öntve, *leves kenyér* leveként használták, az asztalra kenyérkásaként vitték.

⁴⁰ *Tótfalusi-szakácskönyv* 1695/1981, in Király, *Szakács mesterségnek könyvecskéje*, 263–420. old.

⁴¹ Op. cit. 373. old.

⁴² Op. cit. 384. old.

⁴³ Op. cit. 369, 371, 379. old.

Ismeretes, hogy a XVIII. században nincs új magyar szakácskönyv, a Tótfalusi-kötetet nyomták sorozatosan újra a XIX. század elejéig. Az azután megjelenő új szakácskönyvek igen nagyratörőek, nemzetközi merítésűek, erjesztett korpalevel készült ételről nem szólnak.

Sóbafőtt

Erdélyben máig igen elterjedt a *sóbafőtt* ételnév. Ez olyan (nem savanyú) levesben főtt és kiemelve külön tálalt hús, amit Magyarországon húslevesnek neveznek. Erdélyben gyakran csak ezt a levest nevezik *levesnek*. A *sóbafőtt* kifejezés aligha eredendően erdélyi sajátosság, használata valószínűleg inkább erdélyi archaizmus, ugyanis történeti anyagban Nyugat-Dunánulon is előfordul.

A nyelvtörténeti vizsgálatok tanulsága szerint a *sós* és *savanyú* szavak egy töről sarjadnak, eredetileg 'savanyú' jelentéssel. Azt feltételezik, hogy a 'sós' jelentés az ősmagyar korban kapcsolódhatott hozzá, amikor a népcsoport a só használatával megismerkedhetett. A *só* szó így valószínűleg magyar fejlemény. A sós és savanyú ízérzet közti különbségtevés egyébként számos nyelvnek, köztük a magyarnak sem volt eredetileg sajátja. A *sós* jelző a magyarban még sokáig, a középkorban, kora újkorban, a nyelvjárásokban az újkorban is jelentett 'savanyú' ízt is (Sóskút 'savanyúvíz-forrás' 1251-től, *sóstej* 'savanyú tej, aludt-tej' 1577-től, *sóska* 'savanyú ízű növény' 1430 k., *sós káposzta* 'hordóban savanyított káposzta' 1597 OklSz, *sajtalan*, *sótalan* 'lepénykenyér, nem kovászos, nem savanyú tésztaból' MNA 396. térkép). (TESZ: só.)

A *Magyar Oklevélszótár* a *sóba-főtt* címszó alatt XVI–XVII. századi előfordulásokról tudósít: 1544: Wöttem *soba főtnek* két czukat, Ebedre eles leuvel es *soba főtnek* walonak halat uöttem, 1572: Vermeuel ualonak es *soba főt tykfynak* egh funt zalanat – az adatok Nádasdy, tehát nyugat-dunántúli számadásokban. Pázmány Péter vitairatában 1603-ban: Vallion az ti Lutheristatok chiac *soba főt* tehénhússal lankace, midön az Catholicusoc *soba főt* cziukat ez nec. Azaz a *sóbafőtt* hússal és hallal, „húsevőnapon” és absztinens napon egyaránt szokásos volt.

Kora újkori receptre még nem akadtam, de tovább vizsgálándó, hogy a *sóbafőtt* esetében esetleg valamilyen savanyú lében vagy lével készített ételről lehetett-e szó. Ez lehetett éppenséggel erjesztett gabonale is. A *Tótfalusi-szakácskönyv* „Tyukfi sóban” című receptje egyelőre nem perdöntő, mert régies nyelvezete egyértelműen nem értelmezhető („A tyúkfiat... csak egészen sóban főzd meg...”).⁴⁴

Úgy gondolom, mindenesetre érdemes lesz a jövőben nagyobb figyelemmel kísérni a *sóbafőtt* ételnév és a korábban esetleg savanyú lében főtt étel, köztük húsétel történeti előfordulását.

⁴⁴ Op. cit. 299. old.

Az erjesztett gabonale használata vége

A korpacibere-korpakeszőce levesek legkésőbbben a XX. század elején korszerűtlennek váltak a hazai köznépnél is. A táplálkozáskultúra részletesebb néprajzi vizsgálata, az ételek azonosításán túl táplálkozásszerkezeti súlyuk, gyakoriságuk rögzítése általában későn kezdődött meg ahhoz, hogy az erjesztett korpalevel való főzést még a hanyatlás állapota előtt megragadhassa. Mind a XIX–XX. század fordulójáról való, valószínűleg még megfigyelésre is támaszkodó leírások, mind a későbbi, főként emlékanyagot rögzítők, következetesen azt hangsúlyozzák, hogy a savanyú levesek böjtös (absztinens napi) ételek.

Reguly Antal Fülek környéki (Nógrád vármegye) gyűjtésében (1857) ezt olvassuk: „Korpa *kiszi* vagy *czibere* besavanyított korpa (mint a káposzta), melynek vize leszűretik és úgy tűznél felforralják és tojással vagy tejfellet meg habarják, néha kását is tesznek bele. Ezt leves gyanánt böjtbe szokták főzni. Leg szegényebb étel, megérezni a szagát is az emberen.”⁴⁵

Istvánffy Gyula 1898-ban ugyancsak a palócok ételeiről szólva írja: „*Kiszi* vagy *cibere* tiszta búza korpából készül. A korpát lágy meleg vízzel leöntik s egy kis kenyér kovászt tesznek közzé, melytől a víz 24 óra alatt *mepposhadva* kellemes savanyú ízt nyer, azután leszűrik s tejjel vagy tojással behabarva felforralják. Főleg böjti eledele ez a palócoknak. Sok helyen még reggelire is csak *kiszit* eszik a ház népe, mert mindenkinek, de kivált a rossz gyomrúnak nagyon egészséges, a mennyiben azt tartják, hogy a »gyomrot megszívja« s a csömört megszünteti.”⁴⁶

A *Magyar Néprajzi Atlasz* adatgyűjtései az 1950-es évtized utolsó éveitől az 1960-as évek derekáig folytak. Az atlasz levekre, így erjesztett korpalevel főtt levesre sem kérdezett. Esélyt arra adott, hogy a leírandó ünnepi ételsoroknál ilyen is felbukkanhat. A kérdések emlékanyagra, az 1900 körüli századforduló időszakára vonatkoztak. A válaszokat így befolyásolhatta az időközben megváltozott helyzet visszavetítése is.

Az atlasz anyaggyűjtésében a teljes magyar nyelvterület 417 kutatópontjából összesen 22 településen bukkant fel erjesztett korpalevel készült leves. Ebből 1 dunántúli, 1 bácskai, 3 délkelet-alföldi Magyarországon, 2 közép-tiszai, 13 a Tarnától a hazai Felső-Tisza-vidékig terjedő hazai és szlovákiai területen fekvő falu, 2 pedig moldvai. A moldvaiakat félretehetjük, mert ott ellenőrizni kellene, nem készültek-e további „balevesek” is erjesztett gabonalevel. A Kár-

⁴⁵ Reguly Antal *palóc jegyzetei 1857* (sajtó alá rendezte Selmeczi Kovács Attila, Eger 1975) 113. old.

⁴⁶ Istvánffy Gyula, „Újabb adalékok a palócok ethnográfiájához”, *Ethnographia* IX (1898) 311. old.

pát-medencén belüli 20 előfordulásból az erjesztett korpálével készült levesre elsősorban (17 alkalommal) nagypénteki ételként emlékeztek. Ebből 1 a dunántúli, 1 bácskai, 1 délkelet-alföldi, 2 közép-tiszai és 12 a Tarnától keletre fekvő területen lévő falu. Jóval ritkábban, 5 esetben említették a december 24-i böjtös étkezésen, karácsony böjtjén (Dunántúl 1, Délkelet-Tiszántúl 2, Északi-középhegység vidéke 3). Végül 2 esetben (Délkelet-Alföld) a december 31-i, ott ugyancsak böjtös étkezésen (kiskarácsony böjtjén) emlékeztek az erjesztett gabonálével készült levesre.⁴⁷ Az étel ismerete egyértelműen az északkeleti országrészen a legélénkebb, ugyanakkor viszont felbukkant még minden hazai nagytájon is.

Jóval sűrűbb az erjesztett korpáléból készült, „általában böjti leves” előfordulása azon a kisebb területen, ahol Schwalm Edit tette térképre a *kiszi, cibere* leveseket, Reguly 1857-es közlésétől a saját, valamint a palóc monográfiát előkészítő munkaközösség 1980-as évekbeli gyűjtéseig, minden irodalmi adatot is beillesztve Balassagyarmat térségétől Eger és Putnok térségéig a palóc területen.⁴⁸ A térképen bemutatott állapotot a szerző a XIX. század végéhez köti, amikor is az étel az egész kutatási területen élt. Az erjesztett korpálé alapú levest habarták liszttel, lisztes tejjel, tejföllel, olykor tojással, tettek bele olajos-fokhagymás vékony rántást, főztek bele kölest, kukoricakását, krumplit, gyúrtcsipkedett tésztát. Ez volt a leggyakoribb böjti eledel. Egyébként az aszalt gyümölcsből (alma, körte, szilva) készült habart levest is *ciberének, kiszinek* nevezték.⁴⁹

Szlovákia Néprajzi Atlasza a Táplálkozáskultúra térképsor utolsó lapján, „A táplálkozás archaikus elemeinek maradványai” címen négy jelenséget fog össze a XX. század első feléből. Az egyik az erjesztett gabonáléból készült leves. A közölt megjelenítés nem ponttérkép, hanem illusztratív térkép, kisebb-nagyobb területeket összefogó előfordulási foltok jelzése. A jelenség a Garamtól keletre többfelé, kárpáti vidékeket is beleértve, kisebb foltokban szerepel, majd Kassa, Eperjes, Bártfa vonalától keletre erős nagy foltban jelentkezik. Ez az öszszekötő terület a lengyel–ukrán és a hazai térségek között.⁵⁰ A szlovákiai helyzethez az atlaszban további magyarázat nincsen. Más munkában azt említi ki, hogy az ilyen savanyú leves elnevezése Kelet-Szlovákiában *ciberej*, nyu-

⁴⁷ Kisbán Eszter: 465., 447., 457. térkép, in Barabás Jenő (szerk.), *Magyar Néprajzi Atlasz (MNA)* VII. (Budapest, 1992).

⁴⁸ Cs. Schwalm Edit, „A palócok táplálkozása ünnepeken és hétköznapiakon”, in Bakó Ferenc (szerk.), *Palócok* III. (Eger 1989) 379–495. old.

⁴⁹ Op. cit. 412. old.

⁵⁰ Soňa Kovačevičová (red.), *Etnografický Atlas Slovenska* (Bratislava, 1990) VII/41. térkép; Soňa Kovačevičová (ed.), *Ethnographic Atlas of Slovakia* (Translations and explanations of texts, Bratislava, 1994) 104. old.

gat-szlovákiai vidékeken pedig *kisel'*, egyéb helyi elnevezések mellett.⁵¹ Az atlasz térképlap címe visszahúzódo jelenségre utal; hogy egykori gyakoriságáról mi derült ki az anyaggyűjtés során, még nem tudjuk. (Az elnevezéseket összefoglaló munka egyébként idevon más savanyú leveseket, így sóskával, savanyított kenyérrel, lisztből-korpából erjesztett lével, savóval, ecettel, „és legújabban savanyú káposzta levével” savanyítottakat is.) Kérdés, hogy vajon a jelenlegi Magyarország északkeleti régiója a legdélebbi szárnya volt-e az újkorban korábban egy, az erjesztett gabonát erőteljesen használó nagyobb területnek, a mi szempontunkból lengyel–rutén közvetlen hátországgal, amely területbe a kelet-szlovákiai táj is beletartozott. Kelet-Szlovákia Szlovákiában egyértelműen a legarchaikusabb övezet az adatfelvételek idején, Északkelet-Magyarország viszont csak az egyik archaikus övezet Magyarországon, és például az ugyancsak archaikus dél-dunántúli övezetben hasonló súlyú ételsavanyítás a XX. század elején ebben a formában nem jellemző.

Savanyú káposztalé

A savanyú káposztalében vagy káposztalével való főzést az újkori magyar népi anyagban következetesen nem vizsgálták. Megjegyzések, eseti leírások akadnak, de áttekintésünk nincsen. Ennek pótlása talán nem reménytelen, mert legalábbis a káposztasavanyítás a közelmúltig igen elterjedt volt.

Savanyított káposzta levét a kora újkorban is vásárolták főzéshez (1549: „Kapoza leuet uettem”, Nádasdy, OklSz.), a hangsúly a vásárláson van, mert az ismeretes, hogy a káposzta savanyítása ebben az időben már régóta szokásos volt. A XVII. századi hazai szakácskönyvek szerint főúri, középosztálybeli környezetben többféle ételt főztek savanyú káposztalében vagy -lével, köztük húst is, amit saját levéből egy kevéssel táltak fel, de ez nem leves volt.⁵²

A XIX–XX. századi falusi lakosságra vonatkozólag Schwalm Edit táplálkozás-kultúra-összefoglalása (a palóc kötetben) az a monográfia, amely egy viszonylag nagyobb terület viszonyait világítja meg. Ott általánosan elterjedt volt a savanyú káposzta levéből főtt leves. A káposztalét többnyire habarták tejjel vagy tejföllel, de előfordult fokhagymás rántással sűrítése is. Olykor főztek vele kevés aprókáposztát is. Általában gyúrt-csipkedett téstát tettek bele, nagybőjtben kukoricakását is főztek bele. A *káposztalé* a bab- és krumplileves társaságában a kedvelt ételek sorában jelenik meg. Egyébként bableves habarásához használtak káposztalét is. A szerző térképen is megjeleníti a karácsony

⁵¹ Az elnevezésekhez: [Autorenkollektiv], *Die slowakische Volkskultur* (Bratislava, 1972) 58. old.

⁵² *Tátfalusi-szakácskönyv* 1695/1981, 303. old.: „Tyúk káposztalében”.

vigiliájára készült vacsora *káposztalé*-(*leves*), gombás káposztaleves, savanyú gombaleves, savanyú bableves ételeit.⁵³ A savanyú káposztalével készült leves a térségben az év hosszú szakaszában gyakori étel lehetett, ezt jelezheti a Bodonyból való szólás: „Káposztalé – ne hozd elé!”⁵⁴

A gombás káposztaleves – káposztaléből aszalt gombával főzve – rangos leves. Ezért került gyakran böjtös ünnepi alkalmakon is az asztalra. Gomba hiányában az ünnepen is káposztalével érték be helyette, amibe estleg kevés aprókáposztát főztek. A gombás káposztaleves és helyettesítése egyaránt a fenti, Galíciából már említett étel.

A *Magyar Néprajzi Atlasz* ünnepi étkezés térképei (nagypéntek; karácsony vigíliája; dec. 31. mint újév böjtös vigíliája, illetve húsos szilveszteri étkezés) szerint a magyar nyelvterületen a Nyitra-vidéktől a Bodroghözig volt szokásos 1900 körül ez alkalmakkal gombás káposztaleves. Ennek változata volt ebben a szerepben a Garamtól a Bodroghözig az egyszerű káposztaleves is. A Bodroghözben, ahol húsos volt a szilveszteri étkezés, a káposztalevesben kolbász főtt.

Ugyanakkor az *Atlasz* anyagában ugyanezen alkalmakra káposztalé leves sehol másutt nem fordul elő a magyar nyelvterületen, egyetlen kivétellel. A kivétel Moldva: itt ugyanis jelentkezik, 2 esetben nagypénteken, egy további faluban karácsony vigíliáján jelzik, illetve a legészakibb moldvai magyar kutatóponton a karácsonyi étkezésen feltűnik savanyú gombaleves is.⁵⁵

Záró megjegyzésekhez ma még túl keveset tudunk, de úgy látszik, ahol egy fajta savanyú lé (erjesztett gabonale) fontos a leveskészítéshez, ott egy másik savanyú lé (savanyú káposztalé) is az lehet.

Kásaétel savanyú káposztalében

Savanyú káposztalével nemcsak levest főztek, főztek benne sűrű kásaételt is. Egy, a magyar nyelvterületen kivételes, savanyú lében főtt kásaételre ugyancsak a *Magyar Néprajzi Atlasz* hívja fel a figyelmet. Az emlékezettel belátható időben a Partiumban és Erdélyben (ahol jelentős volt a kukoricafogyasztás emberi táplálékként), nem főztek köleskását. Kivétel a Székelyföld délkeleti térsége, ahol viszont a köleskása étel sajátos változata is szokásos volt. Vízben, tejben, víz+tejben főtt köleskása mellett káposztalében főtt köleskása is készült. Az egy térségben jelentkező 7 szomszédos adat kellően meggyőző. A típus egyébként a magyar nyelvterület többi részén ismertelen.⁵⁶

⁵³ Cs. Schwalm, „A palócok táplálkozása”, 414–415, 464–466. old.

⁵⁴ Morvay Judit, *Asszonyok a nagycsaládban* (Budapest, 1956) 107. old.

⁵⁵ MNA 465., 447., 457., 454. térkép, Kisbán Eszter.

⁵⁶ MNA 371. térkép, Kisbán Eszter.

Savanyú tejtermékek

A habart ételek és a rántott, de tejtermékkel is ízesített ételek országos áttekintése meghaladja a jelen írás kereteit. Meg kellene kísérelni a teljes rendelkezésre álló anyag elemzését, de az emlékonyagban nem lesz egyszerű eldönteni, mennyire savanyú az aludttej savója, mennyi tejfel kell ahhoz, hogy savanyú legyen az egész étel ízhátása, savanyították-e az édesen oltott sajt savóját főzéshez való felhasználás előtt.

Külön figyelmet érdemelne, éspedig ugyancsak abból a szempontból, hogy készen mennyire savanyú, az aludttej savójából főzött, behabart leves (*túróleves, túrólé, sajtlé, savóleves, csóréleves, kudari, katrabóca*), amely a XX. századba nyúlóan az egész nyelvterületen szokásos étel paraszti társadalmi rétegek körében. Történeti forrásokban a XVI. századtól találkozni vele, 1533-ban szótári adat (Murmeliuss), 1549-ben és 1572-ben a Nádasdy-számadásban konyhai tétel (Oklsz.). Neve a kora újkorban mindig *sajtlé*, a sajt jelentése azonban 'túró' volt. Akkoriban és gyakran az újkorban is tettek bele az aludttejből kiválasztott túróból is. Az étel egy 1524/26-ra datált forrásban szerepel a legkorábbi olyan hazai étlapon, amely közrendűek számára szerkesztett étkezések tartalmát írja elő. Igaz, hogy ez az esztergomi érsek egyik birtokán alkalmazott cseh gyalogos katonák ellátásával foglalkozik, de nyilván hazai körülményeket tükröz. Napi két étkezést, ebédet és vacsorát ír elő. Minden étkezésre 2-2 tál ételt, az egyik marhahúsból vagy juhból áll, vagy *káposztás hús* legyen, a másik pedig *sajtlé* vagy *árpakása* (OL DL 32.686). Ez a rendtartás egyúttal azt is mutatja, hogy a *sajtlé*, noha kora újkori szakácskönyvekben majd az absztinens napi ételek közt szerepel, lehet húsevőnapi étel is. Hazai szakácskönyveket megelőzve a kora újkor legrangosabb közép-európai reprezentatív szakácskönyvében Marx Rumpolt a jellegzetes magyar ételek közé sorolta (1581, *ungarische Käsesuppe*, recept és ajánlás „a magyar és cseh királyok” absztinens napi ünnepi asztalára). Ő az a külföldön működő, gyakorló szakács szerző, aki magát születése szerint magyarnak mondta.³⁷

Csak magas hegyvidéken fordult elő a tejfelhasználásnak az a módja, miszerint a juhfejesi idény végén, mikor sajt készítéshez már kevés a tej, a tejet összegyűjtötték és savanyodni hagyták. Nagyon is megsavanyodott, miközben kis adagokban lassan főzéshez használták el. A fejőidény folyamán a savó nemcsak levesek savanyítására használható. Erdélyben az oltott juhsajt készítésekor a sajtból kinyomott savóban főztek csemegeként kukoricapépet. Hol a friss, zsíros-vajas, édes savóban, hol pedig azután, hogy a savót két-három napig állni, savanyodni hagyták. Az étel neve mindkét változatban *bálmós, bálmospuliszka*.

³⁷ Marx Rumpolt, *Ein new Kochbuch* (Frankfurt am Main, 1581).

A *bálmós* ételnév az ún. vlach fejősjuhászat egyik terminusa, ez esetben másodlagos, de igen elterjedt jelentéssel.

Az erdélyi örmények nemzeti szimbólummá is vált ételsavanyítójaként ismert *hurut* egy savanyított tejből konzervált, növényenyl zöldre színezett savanyító levesadalék, mellyel valaha minden levesük készült és savanyú volt, legtovább pedig a legrangosabb *hurutos* savanyú leves: húsleves ünnepi tésztabetéttel maradt fenn.⁵⁸ Mind a *hurut* savanyító, mind az ünnepi leves szokásos volt galíciai örményeknél is.⁵⁹

Savanyú húslevesek

Arra sem vállalkozhatom most, hogy a magyar parasztság alkalmi és ünnepi savanyú húsos leveseinek ismert emlékanyagát felvonultassam. Mivel azonban Moldvától eltekintve a fenti magyar anyagban a kétségtelenül savanyú levesek szinte kivétel nélkül hústalan ételekként jelentek meg, elsősorban a figyelmet szeretném felhívni a húsos savanyú levesekre is.

Az egyik legnehezebb paraszti munkáról, a hozzá való ételről vette nevét a *kaszáslé* nevű húsétel. XVI. századi nyugat-dunántúli Nádasdy számadási anyagban emlegetik már, mint amihez tojást vásároltak (1544., 1572. OklSz.). 1600 körül az erdélyi *Kézírtos fejedelmi szakácskönyv* a terjedelmes kötet legelején, második és harmadik receptjében ismerteti. Vízen főzték hozzá a marhahúst, petrezselyem gyökerével és levelével, vöröshagymával, sóval, végül a levét, amelyből valamennyit fel is tálaltak a főtt hússal, ecetbe vert tojással sűrítették-ízestítették. Volt fokhagymás változata is.⁶⁰ Bemutatja a *Tótfalusi-szakácskönyv* is, szintén ecetrel savanyítva, amibe a tojással együtt kevéske lisztet is habartak.⁶¹ Ugyanilyen formában és néven még ismerteti a XIX. század első felében Czifray István elegáns szakácskönyve is.⁶² Az étel a XIX–XX. század folyamán az egész magyar nyelvterületen használatos volt a parasztháztartásokban *kaszáslé*, *kaszásleves* és egyéb neveken. Az egyéni gazdálkodás megszűntével lett jóval ritkább, olykor érzelmi kötődésű étel. A típus ecetrel savanyított, ha-

⁵⁸ Kisbán Eszter, „Örmények: ételek, jelképek Erdélyben és Magyarországon”, *Ethnographia* 103 (1992) 1–27. old.

⁵⁹ Anna Kowalska-Lewicka tanulmánya nyomán Paládi-Kovács Attila, „Milchwirtschaft in Ungarn im 18. Jahrhundert”, in *Gedenkschrift für Zsigmond Bátky (Az István Király Múzeum Közleményei, A/29.)* (Székesfehérvár, 1989) 205. old.

⁶⁰ In Radvánszky Béla (közreadó), *Régi magyar szakácskönyvek* (Budapest, 1893) 13–14. old.

⁶¹ *Tótfalusi-szakácskönyv* 1695/1981, 183. old.

⁶² Czifrai István, *Magyar nemzeti szakácskönyve* (újra kiadta Vasváry Gyula, Pest, 1840, 6. [bővített] kiadás) 17. old.

bart (tehát nem áttetsző levű) húsleves, főként füstölt disznóhúsból, olykor friss húsból is. A hús vízben főtt, levesként tálták, a levesben a húst hol benne hagyva, hol kiemelve. Levét habarták tojással, tejföllel, a kettő keverékével, kerülhetett bele kevés liszt vagy rántás is. Ebben az időben „fehér” és paprikás változata egyaránt előfordult. Kitüntetett módon nyári munkaalkalmak becses étele volt, amit kivittek a mezőre. Úgy vélték, hogy savanyú lévén, biztonságosabban eláll a melegben, mint a nem savanyú étel. Debrecenben például, ahol füstölt és friss húsból egyaránt készült, a civis gazdák egyszerre vitték több napra a tanyán dolgozóknak. Savanyítójáról és színéről itt egyszerűen *fejír ecetes* volt a XX. század elején az étel neve, amit tojással-liszttel habartak. Az 1930-as évekkel teljesen kiszorította a habaratlan, de ecettel savanyított, paprikás rántással sűrített változat, *savanyúlé* (*ecetes, vereshagymás ecetes*) néven.⁶³

A ponyván terjedő vőfélykönyveknek és a népelet iránti, romantika keltette korai érdeklődésnek köszönhetően a parasztlakodalom az, amelynek ételeiről e társadalmi rétegek táplálkozáskultúrájából a legkorábbtól, a XVIII. század végétől rendelkezünk viszonylag folyamatos adatsorral. A XIX. század végétől ennek részét képezik kortárs néprajzi megfigyelések, illetve néprajzkutatók által feltárt emléktanyag is. A sorozat azt mutatja, hogy az időszak kezdetétől az 1880–1910-es évekig az ünnepélyes lakodalmi étkezésen országszerte szerepeltek savanyú húsételek, lében elkészítve. A leggyakoribbak az ún. *savanyú becsinált, savanyúleves* (baromfival), valamint marhapacal kásás hurkával savanyú lében. Ezek a Dunántúlon, az Alföldön és a Felföldön egyaránt jelen voltak. A juhhúsból becsinált *savanyú leves*, korábban *possadt lé* néven, ugyancsak lakodalmi étel volt a palócok közt, s úgy tűnik a XIX. század végéig helyenként nem is volt ugyanabban az ételsorban nem savanyított húsleves.⁶⁴

További húsos savanyú levesek, ecettel, a disznóölés utáni időszakban készültek. Korábban a disznó felvagdalt gyomrából is pacalleves,⁶⁵ illetve leves más belsőségekből, tejfellel habarva, ecettel savanyítva, többek közt *savanyú leves* néven.⁶⁶

További vizsgálatot érdemel, ha még lehetséges, az a rangos jelenség, miszerint alföldi mezővárosokban a XX. század elején ún. citromos-mazsolás tyúkhúsleves készült nagyünnepi alkalmakra. Erről *Szolnok Megye Néprajzi Atlaszá*nak munkálatai adtak hírt, ahol erre a formára kifejezetten rákérdeztek. A Nagykun-ságban a századelőre visszaemlékező idő nemzedék ismerte több településen,

⁶³ Ecsedi István, *A debreceni és tiszántúli magyar ember táplálkozása* (Debrecen, 1935) 27. old.

⁶⁴ Kisbán Eszter, „Menyegzői lakomák a magyar parasztnál a 18–19. században”, *Népi kultúra – népi társadalom* XVII (1993) 81–106. old.; Cs. Schwalm, „A palócok táplálkozása”, 455. old.

⁶⁵ MNA 430. térkép, Kisbán Eszter.

⁶⁶ Cs. Schwalm, „A palócok táplálkozása”, 415. old.

citromos-tejfeles tyúklevesként, zöldséggel főve, esetleg kevés rántással sűrítve. Tálaláskor a zöldséget kivették belőle, viszont kevés citromlevet tettek bele. *Citromos leves*, *becsinált leves* volt a neve. Mazsola adalékról nem tudtak. Lakodalmi leves, gyermekágyas asszonynak hordott étel, más „mulatságokba” való leves volt. Mezőtúron, a Nagykunság közvetlen szomszédságában, baromfiaprólékból, hámozatlanul kockára vágott birsalmával, tejföllel habarva készült az *almatejfeles* nevű étel, esetleg ízesítették citrommal is.⁶⁷

Nem tartozik már a jelen áttekintés körébe az a kelet-mediterrán régió, amelynek igen jellegzetes vonása ma is a citrommal savanyított húsleves.⁶⁸ A két fenti jelenség közt egyébként aligha lehet összefüggés, az alföldi mezővárosi eset inkább az emelkedett hazai szakácsművészet ún. becsinált leveleinek hatását mutathatja. A mediterrán régió viszont önmagában megérne egy felmérést.

Ecethasználat

Az ételsavanyítók közül mind a magasabb társadalmi rétegek kora újkori konyháján, mind a falusi–mezővárosi hazai köznép XIX–XX. századi gyakorlatában az ecet használata látszik a leggyakoribbnak. Vele az utóbbi társadalmi körben a savanyú tejtermék ételízesítő használata vetélkedhet, tényleges viszonyuk még tovább vizsgálandó.

Ecetet a XIX. századtól kiépülő modern ipar szesz alapanyagból készít tömeges ellátásra. Korábban és egy darabig még párhuzamosan az ecet minden társadalmi rétegben házi készítmény, helyenként specialisták hasonló körülmények közt előállított terméke volt. A hazai szakácskönyvek, csakúgy mint Európa-szerte, következetesen kínáltak többféle ecetkészítési receptet. Idehaza a vidéki ecetkészítés alapanyaga bor vagy gyümölcs (elsősorban vadon termő gyümölcs) volt. A vadalmából, vadkörteből (esetleg kerti almából) való ecetkészítés sajátos eszközanyaga lehetett teljes egészében háztartási felszerelés vagy magában foglalhatott közös használatú nagyobb törőeszközt egyaránt. A gyümölcsecet egész évi mennyiségben készült előre, a borecetet vagy ugyanígy, vagy pedig akár korsónként folyamatosan csinálták.⁶⁹

⁶⁷ Szabó László – Csalog Zsolt (szerk.), *Szolnok Megye Néprajzi Atlasza* I/1. Kommentár (Szolnok, 1974) 284. old. Kisbán Eszter.

⁶⁸ Erre felkért néprajz szakos hallgatók megfigyelése nemzetközi szakmai szeminárium során Görögországban. Turistáknak nemigen tűnik fel, mert a nyári időszakban ott levest a fő szabály szerint nem esznek, csak ünnepélyes alkalommal kínálnak. Egyéb citrommal savanyított ételekről lásd: Szidiropulosz Archimédész, „A magyarországi görög kisebbség szocio-kulturális jellemzői”, in *Tanulmányok a magyarországi bolgár, görög, lengyel, örmény, ruszin nemzetiség néprajzából* 2. (1998) 62–76. old.

Mérhető adatokkal egyelőre nem tudjuk megjeleníteni azt a kortársak számára jól érzékelhető folyamatot, melynek során az ecethasználat és vele az ételek savanyítása a XIX–XX. század folyamán, és különösen a XX. század második felében jelentősen visszaszorult. A savanyú ízlésirány mindenkori jelentőségének mérlegelésénél viszont az ecettel savanyított ételek nem maradhatnak figyelmen kívül a Kárpát-medence régiójában. További feladat e szempontból átvizsgálni mind a középosztálynak szóló szakácskönyveket, mind a mezőgazdasági lakosságról szóló néprajzi leírásokat, amelyek bizonyára tükrözik valamilyen módon a változást.⁷⁰ Az aratószerződéseknek a XVIII. század végétől a második világháborúig Balassa Iván által összeállított reprezentatív sorozata például jól mutatja, hogy amíg a kenyérnek való gabonán és a szalonnán kívül harmadik egységként sokféle élelmiszer is része volt a maguknak főző aratók ellátására járó *konvenciónak*, addig abban ecet is rendszeresen helyet kapott a XIX. század folyamán.⁷¹ A mennyiség nem mindig számolható vissza egy személy egy napi adagjára. Amikor igen, 0,8–1,5 deciliter napi fejenkénti ecetadagokat találunk férfiak és nők közös átlagában.⁷²

A savanyú ízlésirány a Kárpát-medencében az új- és modern korban

A savanyú ételek a Kárpát-medence parasztkultúráiban jelentős szerepet játszottak a XIX–XX. században. A savanyított káposztából, többfelé savanyított répából főtt sűrű ételek, a babos káposzta mellett idetartozott a mindennapos levesek több ételosztálya is. Utóbbiak közül az erjesztett gabonalevel készültek gyakoriságát csak az 1900 körüli évektől kezdve ismerjük, amikor többnyire éppen korszerűtlenné váltak, a használatból lassan kikoptak. A típus használata a jobb forráshelyzetnek köszönhetően a magasabb társadalmi rétegeknél követhető visszafelé a kora újkor kezdetéig. Mind a régi, mind az újkori anyagban hangsúlyozzák az ételosztálynak hústalan napokhoz való kötődését. Nem

⁶⁹ Kisbán Eszter, „Ecetkészítés”, in Ortutay Gyula (főszerk), *Magyar Néprajzi Lexikon* 1. (Budapest, 1977) 633. old.

⁷⁰ A gyakoriság megállapítása mellett nehéz lesz a használatos ecet töménységének, hatásfokának becslése is.

⁷¹ Balassa Iván, *Aratómunkások Magyarországon* (Budapest, 1985) 294–354. old. Negyvennégy szerződés 1786 és 1945 között.

⁷² Kapornaki apátság uradalma, 1862, 4 hét, 50 főre, 2 akó [113,2 liter] ecet; illetve Debrecen, Magyar Királyi Gazdasági Tanintézet, 1894, hetenként férfi 2 icce [1,414 liter], nőnek fele ecet. 1826-ban a szombathelyi káptalan olyan szerződést kötött, melyből nem számolható vissza az egy főre jutó napi adag, noha kaptak az aratók 1 akó ecetet, ha termett vadgyümölcs. Balassa, *Aratómunkások*, 306–308, 318–319, 297–298. old.

ismerünk vitathatatlan példát arra, hogy ilyen lével húsételt főztek volna szabványszerűen.

Savanyított lével tálalt hús, illetve savanyított húsleves, *kaszáslé* néven, ugyancsak a kora újkor kezdetétől ismert, csakúgy, mint az aludttej savójából a túróval főtt, valószínűleg savanyú ízhatású lé, leves: vagyis mind húsevőnapra, mind absztinens napokra egy-egy jellegzetes lé, leves. A nyári paraszti munkában mindkettő kitüntetett szerepű, frissítő étel. A húsos *kaszáslét* ecettel savanyították mind a régiségben, mind a parasztok kései használatában. Ugyancsak ecettel készült a parasztok többi húsos savanyú leve-se (közte lakodalmi) is a XIX. század végétől, amióta ismerünk részleteket. Ritka, emelkedett változat a citromlé használata. Mindkét esetben habarták az ételt savanyú tejtermékkel is.

Mind a régiségben, mind az újkori parasztság körében főztek levest ezenkívül káposztalében/káposztalével, egy kis székelyföldi régióban pedig kásaételt is káposztalében. Bizonyára savanyú ízhatású volt továbbá a tejtermékkel (aludttej, savó) habart hústalan ételek egy része. Az ilyen levesek gyakoriságának, jelentőségének vizsgálata, a savanyú ízlésirány tekintetében való felmérése további feladat. Ugyanígy az a kérdés is a további kutatásra vár, hogy vajon a korábban oly nagy mennyiségben tartalékolt aszalt gyümölcs egy részét aszalták-e savanyúan is, ételsavanyításhoz, ahogy a Kárpátokon kívülről megismertük.

A hazai köznépi táplálkozáskultúra jellegzetes vonásának látszik a Kárpát-medencét északról és keletről körülölelő, fent bemutatott régióval szemben az ecet formájú ételsavanyító erőteljesebb, rendszeres használata a XIX–XX. században.

Végül a Székelyföld keleti térségében savanyú zabkocsonya is készült a XX. század elejéig. Mindez azt jelenti, hogy a savanyú ízlésirány jelen volt a vidéki táplálkozáskultúrában a XIX–XX. században, és nem volt jelentéktelen. A XX. század folyamán kétségtelenül nem volt olyan erőteljes, sokfelé minden étkezé-sen domináló, mint ahogy azt a Kárpát-medence északkeleti-keleti szomszédságában tapasztaltuk. A két nagy régió között különbség volt ugyanakkor az egyes savanyítók megválasztásának megoszlásában. További hazai vizsgálatot igényelnek az arra mutató jelek, miszerint a XIX. század folyamán a különbség elsősorban a savanyítók megválasztásában állt, s kevésbé a savanyítás gyakoriságában, ami a Kárpát-medence parasztkultúrájában is erőteljesebb lehetett a későbbinél.

A köznépi táplálkozáskultúra korábbi forráshelyzete kevés reményt nyújt arra, hogy a régebbi hazai állapotokat, esetleg irányváltozásokat részletesen megismerjük. Az 1900 körüli századfordulón viszont jól látszik egy irányváltás, a savanyú ételek visszaszorulása felé. Némelyik étel már az első világháború előtt a „korszerűtlen” osztályba került, mások a második világháború után, a paraszti gazdálkodás megszakadásával veszítették el korábbi szerepüket.

Elgondolkodhatunk azon is a jövőben, hogy vajon a köznapi kultúra milyen egyéb területein mutatkozik olyan szorosan összekapcsolódó átmenet a jelenlegi és történeti északkelet-magyarországi táj és Kárpátokon kívüli szomszédsága között (egy soknemzetiségű térségben, ahol egymás nyelvét részben értik, részben nem értik), mint amit a savanyú ízlésirány és megvalósításának formái kapcsán tapasztaltunk.

Végül az áttekintett két szomszédos nagyrégió fő formai különbsége a savanyú ízesítés megvalósításában az ecet használatában, illetve annak hiányában mutatkozott. Ez a tény párhuzamos a szőlőművelés–borkészítés jelenlétével, illetve hiányával a régiók mértékadó övezeteiben. Itt nem vizsgált, délebbre fekvő, szőlőműveléssel rendelkező kelet-délkelet-európai térségek helyzetének megismerése válaszolhat esetleg arra a kérdésre, hogy vajon a Kárpát-medencében elsősorban a borecet természetes jelenléte, avagy az erjesztett korpálé csekélyebb presztízse terelte más irányba az ételsavanyítás formáit. Az ételsavanyítás formaváltozatainak eltérő összetételét befolyásolhatta továbbá az absztinencia különböző fokozatainak az egyes területeken eltérő összetételben való gyakorlása.

Magyarországon a savanyú ízlésirány erőteljes visszaszorulása történetesen párhuzamos a cukorfogyasztás XX. századi felfutásával, azonban nem annak közvetlen következménye. Egyrészt a savanyú és az édes ízesítés más és más ételosztályokban játszottak szerepet, másrészt pedig a savanyú ízlésirány ellentéte nem az édes, hanem a nem-savanyú lett, míg az édes ízesítés semlegest vagy sósat váltott fel.

Egy dunántúli hegyközség településtörténete

1. Bevezetés

1999 őszén kezdtem kutatásomat a Somogy megyei Horvátkút és szőlőhegyének történetével kapcsolatban. Távoli célom írott könyvészeti és levéltári forrásokból, valamint helyszíni gyűjtésekből, terepmunka során szerzett ismeretekből rekonstruálni a település és szőlőhegyének élettörténetét. Tanulmányomban különösen nagy hangsúlyt fektetek a horvátkúti szőlőhegyen megszülető szórványtelepülés kialakulásának, betelepülésének és elmúlásának történetére. Kutatásom másik célja további adatokkal bővíteni eddigi ismereteinket a szőlőhegyek benépesedésének témájában. Horvátkút példáján szeretném egy Marcali-háti településhez tartozó szőlőhegy benépesülésének folyamatát bemutatni.

Az utóbbi évtizedekben több tanulmány is napvilágot látott, amelyek foglalkoznak a szőlőhegyek kialakulásának, benépesedésének kérdésével. Ezt a gondolatot az egyes településtörténeti munkák csak futólag érintették.¹ Érdemben foglalkozik ezzel a kérdéssel Kovács Katalin,² aki Zalaszentő példáján mutatta be a szőlőhegyekre való kitelepülés egyik tipikus módját. Zalaszentőn kívül ismerjük még a keszthelyi szőlőhegyek benépesedésének történetét Cserszegtomaj³ példáján, valamint a dunántúli szőlőhegyek egy másik sajátos körzetének, a győr-pannonhalmi dombvidék, Sokoróalja szőlőhegyeinek településeit:⁴ Bárso-

¹ Simonffy Emil, „Dél-Dunántúl településszerkezetének történeti változásai és a kutatás problémái”, *Zalai Gyűjtemény* 27 (Zalaegerszeg, 1987), 721. old.; Magyar Eszter, „Településszerkezet és agrártermelés Somogy megyében a XVIII. században és a XIX. század első felében”, *Somogy megye múltjából* 12. (1981) 4793. old.; Benda Gyula, „A keszthelyi uradalom 1850 előtti hagyatéki és vagyoni összeírásai I. Keszthely 1711–1820”, *Fontes Musei Ethnographiae* I. (Budapest, 1988).

² Kovács Katalin, „A dunántúli szőlőhegyek betelepülése Zalaszentő példája alapján”, *Ethnographia* XLVI (1985) 329–336. old.

³ Vajkai Aurél „A paraszti szőlőművelés és bortermelés Veszprém megye déli részében”, *Néprajzi Értesítő* XXXI (1938) 23–24. old.; Vajkai Aurél „Cserszegtomaj. Egy község élete”, *Néprajzi Értesítő* XXXI (1939) 170–204. old.; Vajkai Aurél „A hegyközség kialakulásának kérdése”, *Néprajzi Közlemények* III (1958) 59–69. old.

nyos, Csanak, Kisbarát, Nagybarát, Nagyécs, Kajár, Ménfő, Nyúl, Pázmánd, Tényő, Győrszemere, Ság falvak és Szentmárton – egykori mezőváros – szőlőhegyein. Fontos megemlíteni Égető Melinda nevét, aki a '80-as, '90-es években hegyközségi szabályzatokat összefoglaló kiadványával, illetve településtörténeti tanulmányával gyarapította a szőlőhegyi szórványtelepülések szakirodalmát.⁵

Az olvasó egy folyamatban lévő kutatás eredményeit tartja a kezében. A dolgozat célja a XVIII. századtól a XX. század közepéig megjeleníteni Horvátkút és szőlőhegyének történetét, településképét, népesedési változását a hegybéli községekről származó ismereteink tükrében. Dolgozatomban érintem a település birtokviszonyainak alakulását, valamint röviden kitérek a XX. század első felében élő szőlőbéli lakosok élet- és gondolkodásmódjára.

2. A magyar településrendszer változásai a XVI. és a XVIII. század között

2.1. A török uralom hatása a középkori településrendszerre

A X. és a XV. század között kialakult a – megközelítően – teljes magyar településhálózat, amely a Kárpát-medence területén, különösen a középső, nem magas hegyi területeken elérte a legmagasabb sűrűsödési fokot. Amennyiben figyelembe vesszük a települések pusztulását is, akkor körülbelül 18–19 ezer település létezett. Fél évezred alatt nemcsak az ország falvainak száma duplázódott meg, hanem lakossága is. Ez alatt az idő alatt 0,5–1 millió főről 3,5–4 millió főre növekedett az ország lakossága. A település és a lakosság szaporodása nagyjából párhuzamos ütemben haladt.⁶

A középkorban kialakult sűrű településrendszer a török hódoltság idején megsemmisült, a lakosság számának növekedése visszaesett. A Kárpát-medence területének XVIII. század eleji népességét a történészek körülbelül 2–3,5 millió, ezen belül a magyarság lélekszámát 1,2–1,7 millió főre becsülik.⁷ Ha összehasonlítjuk ezeket az adatokat, amelyek alapján Mátyás király halálakor

⁵ Filep Antal, „Szőlőhegyi településtörténet”, in Benyák Zoltán – Benyák Ferenc (szerk.), *Borok és Korok* (Budapest, 1999) 155–168. old.

⁶ Égető Melinda, *Szőlőhegyi szabályzatok és hegyközségi törvények a XVII–XIX. századból* (Budapest, 1985); Égető Melinda, „Szőlőhegyi települések kialakulása a Dunántúlon a 18–19. században”, in Kisbán Eszter (szerk.), *Paraszti kultúra, populáris kultúra és központi irányítás* (Budapest, 1994) 35–42. old.

⁷ Szabó István, *A falurendszer kialakulása Magyarországon X–XV. század* (Budapest, 1996).

⁸ Szabó István, *A magyarság életrajza* (Budapest, 1941).

Magyarország területén körülbelül 4 milliós lélekszámot tételeznek fel, akkor megfigyelhető, hogy a magyarság nemcsak természetes népszaporulatát veszítette el, hanem korábbi népállományának nagyobbik hányadát is.⁸ A magyar nép számában megfogyatkozva és jóval kisebb lakóterületre szorulva lépett be a XVIII. századba.

A magyarság nagyfokú létszámcsökkenése és térvesztése a török hódítás és pusztítás következménye volt. Jelentős számú magyar falu pusztult el a nagy hadjáratok idején, illetve a „békés” időszakok portyázásai során. Magyar lakosok százezrei haltak meg vagy kerültek idegen országok rabszolgapiacára. A dél-magyarországi települések lakosainak kis része menekült csak meg a pusztítástól. Ők az ország északi részére vagy a szultáni fennhatóságú alföldi mezővárosok városfalai közé húzódtak.

Különösen nagy mértékű volt az emberi életek és anyagi értékek pusztulása a XVI. századi török foglalás, és a várháborúk idején (1526–1566).⁹ Több falut a 15 éves háború (1591–1606), a két tatárbetörés és a felszabadító háború (1683–1699) sodort el.¹⁰ A törökök és a tatárok mellett a török ellen küldött császári zsoldosok sem kímélték a magyarságot, sőt olykor maguk a magyar vitézek sem. Pusztították a népet a császárellenes nemzeti mozgalmak, a kuruc-labanc harcok és a vallási villongások is.¹¹

2.2. A török hódítás időszakának településtörténeti változásai

A XVII. századi településviszonyokról rajzol képet az Eperjessy Károly által idézett Wallner százados térképe.¹² A korabeli térképen alig bukkanunk élő település nyomára. A török hódoltság végén Bács megye teljesen lakatlan, Csanád, Békés és Csongrád megyékben 130–140 község pusztult el. Somogy megye középkori falvainak kétharmada (530) vált a hódítás áldozatául.

A magyarországi török uralom alatt átalakult a településhálózat struktúrája. A korábban apró településekkel meghintett Alföldön nagyrészt kipusztultak, a Dunántúlon pedig erősen megritkultak a falvak, valamint eltűnt sok apró mezőváros is. Ezzel párhuzamosan néhány mezőváros felduzzadt, és kialakultak az óriásfalvak. Ezek a települések magukba fogadták a megsemmisült helységek megmaradt népességét. Érdekkörükbe vonták a beköltözött lakosok hajdani

⁸ Szabó István, „Pusztuló magyarság”, in Domanovszky György (szerk.), *Magyar művelődéstörténet III.* (Budapest, 1939–1942).

⁹ Bárh János, *Szállások, falvak, városok* (Kalocsa, 1996).

¹⁰ Eperjessy Károly, *A magyar falu története* (Budapest, 1966).

¹¹ Bárh, *Szállások*.

¹² Eperjessy, *A magyar falu*.

falujának határát is. Ezek elsősorban azok a mezővárosok voltak, amelyek khász birtoknak számító területen helyezkedtek el és viszonylag kiváltságos helyzetet élveztek. Egy-egy ilyen felduzzadt népességű alföldi mezőváros határa olykor vármegyényi nagyságúra is megnőtt. Ez a nagy határú, felduzzadt népességű mezőváros volt a XVII. század legjellemzőbb településformája a hódoltságban és a harcokkal rendszeresen érintett területeken.

2.3. A XVIII. század népesedési és településtörténeti változásai

A Kárpát-medence XVIII. századi tájainak népsűrűsége nagy különbségeket mutatott a török uralom megszűnésével. Amíg a XVI. század előtt az ország középső részét jellemezte a legnagyobb népsűrűség, amely a peremvidékek irányába fokozatosan ritkult, addig a török pusztítás hatására ez a kép az ellenkezőjére változott. A XVIII. század elején az ország szélei, például a Budától északra eső vármegyék a túlnépesedés jelét mutatták, míg az alföldi és a Dunántúl keleti vármegyéi igen alacsony népsűrűségi számmal rendelkeztek.

A XVIII. században igyekeztek ezeket az aránytalanságokat kiegyenlíteni: belső népmozgással, szervezett telepítéssel és spontán bevándorlással.

2.3.1. Belső népmozgás, telepítések, spontán bevándorlás. A török kiűzése után hamarosan elkezdődött a lakosság áramlása a viszonylag túlnépesedett területekről a megritkult népességű, felszabadult tájak felé. Zömmel jobbágyok vettek részt a belső népmozgásban. A jobbágyok belső vándorlása északról dél felé irányult a gyéren lakott dél-alföldi és dél-dunántúli területekre, valamint keletről nyugatra Erdély felől az Alföldre. A belső vándorlás fő oka az egyre jobban összehúzó telkek, a nyomasztó robot. A török alól felszabadult területeken kellett a munkaerő. A letelepülőket, mint új telepeseket, 1-2 évre mentesítették az állami és földesúri szolgáltatások, terhek alól. A földesúr kontraktus formájában papírra vetette azokat a kedvezményeket és kötelezettségeket, amelyek az új falu népére vonatkoztak. A földesúri telepítő levél inkább a kedvezményeket: a robotmentességet, a kilenced alóli mentességet, a többéves teljes adókedvezményt hangsúlyozta. Más irányú népességmozgás is jellemző ekkor a Kárpát-medencére. A közeli búvóhelyekre menekült lakosság visszatért egykori településére, vagy attól távolabb alakított ki lakott települést.

A belső vándorlás nem volt elég az elveszett népesség pótlására, a lakatlan települések benépesítésére. Szükség volt telepítésekre is. Többek között ekkor érkeztek német telepesek Budapest környékére, Zircre és környékére stb. A belső vándorlás és a tudatos német telepesek mellett, a határokon túlról tömegesen

bevándorló idegen népek is pótolták a hódoltság ideje alatt elveszett lakosságot. Ebben az időben jelentek meg a szerbek, horvátok, románok, szlovákok stb. Magyarország területén.

2.3.2. *Településtörténeti változások.* A XVIII. század településtörténeti változásainak az ország középső része, a hajdani hódoltsági terület volt a színtere. Ekkor váltak az alföldi mezővárosok igazán óriásfalvakká. Határuk és lélekszámuk egyaránt megnőtt. Az Alföldön szinte általánossá vált a táj legjellegzetesebb újkori településformája, a *tartozéktanya*, amely családi és munkaszervezeti kötelékek sokaságával kötődött valamely mezővárosi házhoz. A tartozéktanya a belterület valamelyik házának határbeli tartozéka, kiegészítője volt. Eredendően a családi gazdaság üzemszervezeti központja, az állatteltetés és a gabonanyomtatás színtere. Kezdetben csak időszakosan lakják, később folyamatosan, de nem költöznek egész életükre oda. A tartozéktanya valamely városi vagy falusi házzal képez települési egységet. A farmtanya, mely a tartozéktanyából is kialakulhat, teljes értékű és kizárólagos lakóhelye annak a családnak, amelyik birtokolja. Nem tartozik városi, falusi házhoz.

A XVIII. század településviszonyaira jellemző, hogy egyes középkori eredetű falvak újra benépesedtek, míg mások csak földrajzi nevekben élnek tovább. Az Alföld középső részére és a Kelet-Dunántúl megritkult településhálózatába új falvak ékelődtek.

3. A szórványtelepülés

Mielőtt vizsgált településünkre térnénk, néhány gondolat erejéig fordítsuk figyelmünket a *szórványtelepülés* fogalmára. „Az emberi megtelepedésnek azt a módját, amelynél a szomszédos lakóhely-egységek egymással nem érintkeznek, hanem munkatér egység szerepű földek ékelődnek közéjük, szórványtelepülésnek nevezzük” – írta Bárh János.¹³ A szórványtelepülések esetében a lakóház és a gazdasági épületek egysége távolabb áll egymástól, mint ahogy azt a csoportos települések esetében megszokhattuk. A telkek között szántóföldek, rétek, szőlők, legelők, kaszálók, erdőfoltok terülnek el. A szórványtelepülések fő jellegzetessége lakóhely és munkahely ideális kapcsolata. A szórványtelepülések idővel besűrűsödhetnek, zárt településekké válhatnak. Három szórványtelepülési fajtát különböztetünk meg: alföldi tanyákat, hegyi szórványtelepüléseket, szőlőhegyi szórványtelepüléseket.

¹³ Bárh, *Szállások*, 203. old.

3.1. Szőlőhegyi szórványtelepülés, szőlőhegyi tanya

A szőlőhegyi szórványtelepülés értelmében a tudományos és köznap nyelv a *hegyközség* kifejezést használja. Ugyanakkor a XX. századi köznyelvben illetve hivatali nyelvben egyazon szőlőhegyen birtokos szőlősgazdák önkormányzati szervezetét is jelenti. Vajkai Aurél az 1930-as években javaslatot tett a szőlőhegyi tanyák elnevezésének kérdésében a *hegyközség* szó bevezetésére, holott ismerete a kifejezés másik jelentését is. Ettől kezdve a hegyközség egyszerre jelentette a szőlőhegyek területén formálódó szórványtelepülést, illetve a már említett gazdasági szervezetet. A terminológiai zavar elkerülhetetlen volt. A mai napig sincs egységes álláspont arról, milyen elnevezéssel illessék a szórványtelepülést. Tálasi István is foglalkozott a szőlőhegyi szórvány elnevezésének kérdésével. Ő a hegyközségi szórványt *szőlőhegyi szórványtelepülésnek*, a gazda telephelyét pedig *szőlőhegyi tanyának* nevezné.¹⁴ Ez az elnevezés szerencsésebbnek tűnik az előzőhöz képest, hiszen elkerüli a többértelműségekkel adódó terminológiai zavart. Fontos azt is megjegyeznünk, hogy a szóban forgó hegybéli községek, hegyi szórványtelepülések idővel valóban községi keretekbe lépnek (például: Cserseztomaj, Ménfőcsanak, Győrság), és érvényes lesz rájuk a közsismert hivatali és köznyelvi definíció, vagyis a hegyközség. Ebben az esetben a hegyközség kifejezés a hegybéli község értelemben jelenik meg.

3.2. A szőlőhegyi szórványtelepülés kialakulása

A szőlőhegyi tanyák történetéhez már a XVI. századból is ismerünk adatokat.¹⁵ Különböző okok vezethettek egy-egy ilyen település létrejöttéhez. A szőlőhegyek benépesülését Erdei Ferenc a szőlőtermesztéssel hozza kapcsolatba, megvalósulásában gazdasági okokat vélt felfedezni.¹⁶

A szőlőhegyi szórványtelepülések kialakulásának kérdéséhez álljon itt részletesen két szőlőhegyi település kialakulásrendje, a keszthelyi szőlőhegyeké: Cserseztomaj; illetve a győr-pannonhalmi dombvidéken, a Sokoróalján kialakult szőlőhegyi szórványtelepüléseké: Bársonyos és Csanak falvaké. Már a XVII. századból léteznek adatok a csersezi szőlőkről, melyeknek benépesedése a XVIII. század végétől folyamatos. 1715-ben az Esterházy, 1730-ban a Festetics

¹⁴ Tálasi István, „Az anyagi kultúra néprajzi vizsgálatának tíz éve (1945–1955)”, *Etnographia* LXVI (1955) 5–56. old.

¹⁵ Zimányi Vera, *A robonc-szalónaki uradalom és jobbágysága a XVI–XVII. században* (Budapest, 1968).

¹⁶ Erdei Ferenc, *A magyar tanyák* (Budapest, é. n.).

család lett a keszthelyi birtokok tulajdonosa. 1739-ben Festetits Kristóf kiterjesztette földesúri jogait a polgárságra, azok szabadságlevelét elvette, így a keszthelyi polgárok jobbágysorba kerültek. A sorsukat elviselhetetlennek érző lakosok ettől kezdve települnek ki a szőlőbirtokokra. A prэшázból lakóházat, állandó otthont alakítottak ki. Az emberek szőlőhegyi kitelepüléséhez nemcsak ezek az okok vezettek. A török háborúk alatt elpusztult falvak népe – Csersege és Tomajé is – Keszthely városába szorult a hódoltság idején. A középkori eredetű település egykori lakossága igyekezett korábbi faluhelyére visszatelepedni. Kitelepedéshez vezetett a török hódoltság ideje alatt megduzzadt lélekszámú város népfeslelge is.¹⁷ A győr-pannonhalmi dombvidéken és a Sokoróalján kialakuló szőlőhegyi szórványtelepülések létrejötté az 1700-as évekre tehető. A történelmi Győr-megyei promontóriumok betelepítését 1720-tól a pannonhalmi főapát pecsétes szerződéssel engedélyezte. Sajgó Benedek támogatta az elhagyott szőlőterületek felújítását, újjátelepítését. Engedélyezte a régi és új helyről érkezett emberek letelepedését. A letelepedők az úrbéres házas zsellérek státuszával bírtak. Ezzel a telepítéssel az apátság megfelelő számú, a szőlőműveléshez jól értő munkást biztosított magának, akik a majorsági szőlőbirtokokat, az apátsági szőlőket is megművelték.¹⁸

Felfedezhetünk hasonlóságokat és különbségeket is a két eset kapcsán. Közös vonásnak tekinthető a középkori településhálózat felbomlása, illetve a XVIII. századi benépesedése. A különbség az, hogy amíg a keszthelyi szőlőhegyek benépesedését a Festetits család próbálta megakadályozni, küzdött a szokásjogra támaszkodó spontán kezdeményezés ellen, addig a pannonhalmi főapát elébe ment a jobbágyság törekvéseinek, és igyekezett a maga hasznát megtalálni. Ugyanakkor azt is látnunk kell, hogy a szőlőhegyre kiköltözés folyamata párhuzamosan haladt az alföldi tanyarendszer kiépülésével, és ehhez hasonlóan megállíthatatlan volt.

Felvetődhet az a kérdés, hogy szabad volt-e a feudális rend keretei között kinnlakni a szőlőhegyen. A Keszthely környéki szőlőhegyekről, Sokoróaljáról tudjuk, hogy azokat a XVII. századtól szórványosan lakták. Következésképpen a XVII–XVIII. század fordulójának bevett gyakorlata volt a szórványtelepülés jelenléte.

A szőlőhegyen való kinnlakás tiltásával találkozhatunk a hegyközségi artikulásokban, hegyközségi törvényekben. Ezek a szőlőhegyi szabályzatok egyik fajtáját képezik. Létezik emellett még két másik is: a földesúri rendtartások és a városi statútumok. Hegyközségi artikulásoknak azokat a szabályzatokat tekintjük, amelyekből direkt vagy indirekt módon kiderül, hogy az illető szőlőhegyen a birtokos gazdák összessége egy bizonyos közösséget képez, illetve va-

¹⁷ Vajkai, „A paraszti szőlőművelés”.

¹⁸ Filep, „Szőlőhegyi településtörténet”.

lamennyi szőlőbirtokos kötelezően tagja e közösségnek. Az előjáróság évente újraválasztotta vezető testületét, amely meghatározott számú esküdtből állt, élén a hegybíróval vagy hegymesterrel. Ez a testület évente bizonyos számú gyűlést tartott, amin a szőlőkkel kapcsolatos mindennemű kérdésben rendelkeztek. A hegyközségi artikulusok ezen intézmények működési alapszabályzatát képezték. A törvények egyes pontjai rendelkeztek a szőlővel kapcsolatban előforduló peres ügyek (öröklés, adásvétel, zálogosítás) lebonyolításának módjáról. Előírásokat tartalmaztak az egyéni és közösségi vagyonvédelemre, bizonyos kötelező magatartásformák betartására, valamint a szőlőhegyen való kinnlakásra vonatkozóan. A hegyközségi artikulusokat földesúri jóváhagyás szentesítette. Ezen intézményeknek autonóm közösségi jellege volt. A földesúri rendtartások a szőlőföld feudális tulajdonosának kiadványai voltak, melyekben mindazokat a kérdéseket szabályozták, amik a hegyközségek artikulusaiban is szerepeltek. Itt azonban nincs önkormányzati szervezet. Létezett ugyan egy vagy több hegybíró vagy hegymester, ők azonban nem a szőlősgazdák közösségének előjárói, hanem fizetett alkalmazottak vagy a fennhatóság alatt működő község bírójának felügyelete alá tartozó tisztviselők voltak.

Az önkormányzattal rendelkező mezővárosokban és szabad királyi városokban a szőlőhegyek irányítása a városi magisztrátusok hatáskörébe tartozott. A hegybírák és hegymesterek a tanács által kijelölt tisztviselők voltak. Az önkormányzattal bíró mezőváros és szabad királyi városok előjárói szabadon alkották meg városi statútumaikat az irányításuk alatt álló szőlőhegyekkel kapcsolatban. A hegybírákra és hegymesterekre csak kisebb jelentőségű ügyek tartoztak. Valamennyi fontos kérdésben a város bírāja, illetve tanácsa döntött.¹⁹

4. Horvátkút településtörténete

4.1. Horvátkút földrajzi elhelyezkedése

A Marcali-hát Balatonberény és Balatonkeresztúr között emelkedik ki a Balaton déli partjának lejtős síkságából. Innen egyenes vonalban indul délnek 30-35 km hosszan Böhönye, Segesd vonaláig. A földhát keleti és nyugati oldalát szélfújta mélyedések, vizenyős völgyek, lápos környezet kíséri itt-ott kisebb-nagyobb falvakkal. A 200 méter fölé alig emelkedő földhát Somogysámsón és Marcali között 6 kilométerre szélesedik ki.²⁰ Marcali-hát települései közé tartozik Horvátkút is, mely Marcalitól északnyugati irányba 6-8 kilométerre, a helyiek szó-

¹⁹ Égető, *Szőlőhegyi szabályzatok*.

²⁰ Rédling Géza, *Somogy megye földrajza* (Kaposvár, 1970).

használatával élve „kupában” – völgyben – fekszik. A falut körülölelik a szőlő-hegyek: a keletre elterülő „Fősző-hegy”, „Új-hegy”, „Nyugoti szőlőhegy” és a „Benedek-ódal”, a településtől délre eső „Utszai szőlő”, illetve a nyugatra fekvő „Falu melletti szőlő”, „Templom-hegy”, „Kápolnai felső” – és a „Kápolnai alsó szőlők”.²¹ Horvátkút ma a közeli Marcali egyik külső települése. Lakossága 1995-ben 543 fő, katolikus vallásúak.²²

4.2. Horvátkút középkori településtörténete

A falut az 1254. szeptember 9-én keletkezett, *Metalis Terra Louch* rájegyzésű adásvételi szerződésben említették először *Hurvatkut* néven. A hártypapírból készült oklevél Lók földjének bejárása²³ során sorra vette azokat a környező helyeket, amelyek az eladandó terület határoló települései voltak. Ilyen falu volt Horvátkút is. A középkori település eredetét a mai templom környékén, fenn a dombokon kell keresnünk.²⁴ A falu középkori történetéről keveset tudunk. *Horvathkwth* néven 1424-ben említették. 1526-ban *Horváthkúthy Ferenc* volt a földesura.²⁵ Tíz év múlva három adózó portát írtak itt össze.²⁶ 1542-ben még állt plébániája Demeter plébánossal az élén.²⁷ Plébániája a török támadásokból adódóan még ebben az évben üresen maradt, lakossága elmenekült.²⁸ 1550-ben két birtokos osztozott a településen: *Koronay Máté* és özv. *Literátus Jánosné*.²⁹ A Koronay családnak egy adózó portája volt és egy, a szegénysége miatt adókedvezményes jobbágya. Özv. Literátus Jánosnének egy, a szegénysége miatt adókedvezményre szoruló jobbágya volt. A település 1557-ben már felégetett faluként szerepelt *omnino combusta* néven.³⁰ 1567-ben mint teljesen felégetett falu továbbra is *Koronay Máté* tulajdonát képezte.³¹ Az 1570-es évektől végleg

²¹ Somogy megye földrajzi nevei 1974.

²² Izményi Éva, Nagy János, 1998.

²³ MOL SIBRIK-levéltár, 69.954./d. 1.

²⁴ Marics József, „Fejezetek a marcali plébánia történetéből”, in Kanyar József (szerk.), *Marcali története. /Várostörténeti tanulmányok I./* (Marcali, 1991) 157–182. old.

²⁵ Dr. Gál József, *Helytörténeti füzetek I. Marcali* (Marcali, 1983) 44. old; Csánki Dezső, 1914; Szeghalmy Gyula, *Dunántúli vármegyék* (Budapest, 1939).

²⁶ Dr. Gál József, *Marcali*.

²⁷ Móríc Béla – Dr. Gál József, „Marcali a török hódoltság idején”, in Kanyar, *Marcali története*, 99–116. old.

²⁸ Op. cit.

²⁹ Maksay Endre, *Magyarország birtokviszonyai a XVI. század közepén* (Budapest, 1990) 633–660. old.

³⁰ OL. D. C.

³¹ OL. D. C.

lekerült a királyi adószedők listájáról.³² Horvátkút nevével nem találkozunk a XVII. században.

Kutatásunk szempontjából Horvátkút történetének a XVIII. századtól a XX. századig terjedő intervalluma fontos. Ezen időhatárok között nyomon követhetjük a település ismételt benépesülését és kialakulását, valamint szőlőhegyi szórványának születését és kiteljesedését, majd elmúlását.

4.3. Horvátkút történetének XVIII. századi változásai

4.3.1. *A XVIII. századi népesedési viszonyok.* A település történetét áttekintve kitűnik, hogy a középkori eredetű falu a török hódoltság idején elpusztult, és egészen a XVIII. századig pusztá is maradt. Szeghalmy Gyula úgy emlékszik vissza Horvátkútra, hogy az a XVIII. század elején újra benépesült katolikus magyarokkal.³³ Ennek ellentmondanak a korabeli összeírások, azok ugyanis nem közlik Horvátkút nevét.³⁴ Az helyénvalónak tűnik, hogy a XVIII. században, a század második felében elindult Horvátkút ismételt benépesülése. 1773-ban³⁵ hallunk róla először *Lok cum Horvath Kuth* vagy magyarul *Lok cum Horvat Kuti* néven. Horvátkút magyar lakossága ekkor 201 főt, Lóknak 58 főt számolt. Természetesen, mint minden település esetében, Horvátkút tekintetében is fennáll az a megállapítás, miszerint ez az évszám egy már létező, folyamatosan gyarapodó településről ad információt, és nem egyezik meg a falu benépesülésének kezdő dátumával. Ebből azt is feltételezhetjük, hogy Horvátkút már a XVIII. század közepétől fokozatos betelepülés színhelye volt. Ettől az évszámtól kezdve rendszeresen találkozunk a falu nevével a különböző népszámlálásokban, helységnevtárakban, összeírásokban. A II. József által elrendelt első magyarországi népszámlálásban is szerepel ez a település.³⁶

4.3.2. *Horvátkút településképe a XVIII. században.* Az I. katonai felmérés térképén³⁷ nem találkozunk Horvátkút nevével. Ugyanakkor jól látható a mai szőlőhegy XVIII. századi formája. A völgyben, ahol ma a falu fekszik, néhány ház utal a csekély számú lakosságra. A ma Nyugoti-szőlőhegynek nevezett részen templomra utaló jel látható. Ekkor még a völgytől nyugatra és keletre eső szőlő-

³² Móricz–Dr. Gál, *Marcali*, 99–116. old.

³³ Szeghalmy, *Dunántúli vármegyéek*.

³⁴ MOL 1715. évi összeírás, SML 1720. évi összeírás.

³⁵ *Lexicon Locorum Populosorum. Magyarország helységeinek 1773-ban hivatalos összeírása* (Budapest, 1920).

³⁶ KSH 1960.

³⁷ I. Katonai felmérés 1782–1785, VII. 21.

lóvel borított részeken épületek nyomát nem fedezhetjük fel. Nem éltek még kinn a szőlőhegyekben, pedig ekkor már létezett az 1770-ben megfogalmazott megyei szabályzat. Ennek 12. pontja így szól: „Minthogy a 'Szőlő Hegyeken, ugyan a szőlők között lakozó állhatatlan és tsavargó lakosok, úgy magok mint tselédjek és marhájok által feles károkat tesznek, szükséges, hogy ezek magok lakosokat a 'többi lakosok közé a' szőlő hegyeken kívül vegyék...”³⁸ Ebből arra következtethetünk, hogy több Somogy-megyei szőlőhegyen lakhattak már a XVIII. század második felében. Az 1793–95 között Marcaliról készült határleírásból kitűnik, hogy a települést ekkor a *koroknyanus successorok*³⁹ birtokolták.

4.3.3. *Birtoklási viszonyok a XVIII. századi Horvátkúton.* A XVIII. század elején, 1703-ban, a falu mint pusztá szerepelt a már említett *Koroknay család* birtokában,⁴⁰ és a XVIII. század végéig birtokukban is maradt. 1726-ban a Koroknay család három községet (Nagybajom, Kisbajom, Lukafa) és több pusztát mondhatott magáénak, közülük Horvátkutat is.⁴¹

A Koroknay család birtokkomplexuma a hódoltság korában jött létre. 1806-ból visszakövetkeztetett nagysága 49 714 hold. A birtokok Nagybajom környékén terültek el, kiegészülve Horvátkút, Kisbajom, Kovácsi, Kak-Lencsen, Koroknya etc. pusztákkal. A központ Nagybajom mezővárosa volt. A Koroknay család a XVII. század végére kihalt. Birtokaik két leányágon: a Topos- és a Szilyágon öröklődtek tovább. A Topos-ágon került a megyébe a Farádi, Vörös, Ros-tucs, Takács, Jámbor és Ságycsalád. A rokon Ebergényieket illető részeket a Festetitsék, a Szelestey-féle egyet Rindsmaul gróf, utána a Sárközyek birtokolták. A XIX. század elejére tekintve elmondhatjuk, hogy 1806-ban a hajdani Koroknay család birtokán 23 familia osztozott. Birtokkoncentrációs törekvései Festetits Antalnak voltak, aki több résztulajdonostól megvásárolta kisebb birtokát, akárcsak osztályos atyafiától, Sárközy Mihálytól a század első felében.⁴² A falut az úrbéri rendezés idején kuriális helységként tartották számon.⁴³

³⁸ Égető, *Szőlőhegyi szabályzatok*.

³⁹ OLP 623. 2. sz. X. .kk. 5.sz.

⁴⁰ F. Szabó Géza, *Somogy vármegye és Kaposvár város általános ismertetője és címtára az 1932. évre* (Budapest, 1932).

⁴¹ Csányi Ferenc, *Lapok Somogy megye múltjából* (Kaposvár, 1889).

⁴² Kaposi Zoltán, „A földbirtoklás néhány sajátossága Somogy vármegyében a XIX. század elején”, in Solymosi László – Somfai Balázs (szerk.), *A dunántúli településtörténete IX. Város – mezőváros – városiasodás. MTA veszprémi és pécsi bizottságának IX. konferenciája* (Veszprém, 1990) 317–322. old.

⁴³ Felhő Ibolya, *Az úrbéres viszonyok Magyarországon Mária Terézia korában. Dunántúl, I.* (Budapest, 1970).

4.4. Horvátkút települése a XIX. században

4.4.1. *Horvátkút népessései változásai.* A XIX. századi Horvátkút népessége növekvő tendenciát mutat. Míg az 1828. évi⁴⁴ országos összeírás 215 főben adta meg a falu lélekszámát, ez az 1890-es⁴⁵ népszámlálásnál már 771 főre emelkedett, az 1900-as népszámlálás idején pedig 891 főt számlált.⁴⁶

1828	1851	1857	1863	1870	1880	1890	1900
215 v. 377	364	473	496	657	665	771	891

1. táblázat. *Horvátkút népességének alakulása 1828 és 1900 között*⁴⁷

Fontos kitérnünk az 1828-ból származó összeírások problémájára. Létezik a fent említett adat mellett egy másik is, ami ebből az évből származik és a település lélekszámára utal. A lakosság száma más adatok szerint 377 fő volt.⁴⁸ A második adat esetében tudnunk kell, hogy az Horvátkutat még mindig együtt tüntette fel Lókkal, ebből ered az utóbb említett szám. Eltérést mutatnak az 1828-ból származó megyei és országos összeírások is. Míg a megyei összeírás 4 házas zsellért regisztrált, addig az országos 3 házas és 10 házatlan zsellért számlált.⁴⁹ Mi lehet ezeknek az eltéréseknek az oka? A lakosság 215 illetve 377 főben meghatározott száma, és a megyei illetve az országos összeírások közötti eltérés abban keresendő, hogy az utóbbiakban csak az adózó népességet, jobbágyokat, zselléreket, házatlan zselléreket írták össze. Ezekben nem szerepeltek a nemesek, a kurialista telkeken épült saját házukban lakó konvenciók zsellérek stb.⁵⁰ A há-

⁴⁴ Nagy Ludovico, *Notitiae politico-geographico-statisticae incliti regni Hungariae, partiumque eidem adnexarum* 1–2 (Buda, 1828); Jeney Andrásné–Tóth Árpád, *Magyarország történeti statisztikai helységnévtára* 12. Somogy megye (Budapest, 1997).

⁴⁵ Jekelfalussy József (szerk.), *Magyarország helységnévtára* (Budapest, 1895).

⁴⁶ MSK 1902.

⁴⁷ Jeney–Tóth, *Magyarország helységnévtára*; Fényes Elek, *Magyarországnak és a hozzá kapcsolt tartományoknak mostani állapota statisztikai és geográfiai tekintetben*, I–IV. (Pest, 1851); Csorba József, *Somogy vármegye ismertetése* (Pest, 1857); *Magyarország helységnévtára* (Budapest, 1863); *A magyar korona országainak helységnévtára* 1873; *A magyar korona országainak az 1881. év elején végrehajtott népszámlálása főbb eredményei* (MSK, Budapest, 1882, Országos Magyar Statisztikai Hivatal); *Magyarország helységnévtára* 1895; *A magyar korona országainak 1900. évi népszámlálása* (1904, Országos Magyar Statisztikai Hivatal).

⁴⁸ Gyalay Mihály, *Magyar igazgatástörténeti helységnévtárakon (1723–1944)*, I–II. (Budapest, 1976).

⁴⁹ T. Mérey Klára, *A somogyi parasztság útja a feudalizmusból a kapitalizmusba* (Budapest, 1965).

⁵⁰ Bottló Béla, „Az 1828. évi országos összeírás”, in Kovácsics József, *A történeti statisztika forrásai* (Budapest, 1957) 242–273. old.

zas és házatlan zsellérek száma nem fedi a korabeli falu lakosságának teljes lélekszámát. Így feltételezhetjük, hogy a faluban a 3 házas zsellér és a 10 házatlan zselléren valamint családjaikon kívül nemesek is laktak. További kutatásra vár ennek az állapotnak a feltárása, és az is, hogy feloldjuk az ellentétet a 215 és 377 főben meghatározott lélekszám, valamint az országos és megyei összeírás adózó népességének eltéréseiben. A falu 1828-as *Conscriptio Regnicolarisa* 11 „extranei vinear”-t is megjelölt a fenn említett lakosok közül. Híven tükrözi ez azt a bevett, középkori szokást, hogy a szőlőhegyen különböző, más községekből származó lakóknak is volt birtoka.⁵¹ Jelen esetben csak a bebirtoklásra derül fény, de arra nem, hogy honnan származtak ezek a szőlőbirtokosok.

4.4.2. *A XIX. századi Horvátkút településképe.* A XIX. századi település arculatára az 1812-ben készült *Descriptio geographico-statistico-topographica comitatus Simigbiensis*⁵² következtethetünk, melyben az egész megyére kiterjedő földrajzi, helyrajzi leírás, illetve a lakosság lélekszámát, vallási hovatartozását, nemzetiségi összetételét bemutató statisztikai adatok találhatók. Így olvasható a marcali járás falvai között Horvátkút is imigyen: „*Horvatkut* falu ugyan, de inkább pusztának kellene nevezni; több birtokosé. Határa hegyes-völgyes és csaknem teljesen szőlővel van betelepítve. *Római katolikus lakosai szanaszét a hegyeken és a völgyekben laknak.* A horvátkúti borokat nagyon ajánljuk mindennapi ivásra. Van róm. kat. kápolnája, amely a sámsoni plébánia leány egyháza.” A Széchenyi-Rumy nevével fémjelzett felmérés a szórtság, de már egy lakosai-ban sokasodni látszó településkezdemény állapotát tárja a szemünk elé. A II. katonai felmérés⁵³ már egy jól benépesült helyet mutat, mely eltérés legfőképpen az I. katonai felmérés anyagával összevetve válik szembetűnővé. A mai néven Nyugoti-szőlőhegy, valamint a Felső- és Középső-hegy között húzódó völgyben, egy észak-déli irányú patakot körülfogó egyutcás település van kibontakozóban. A völgytől nyugatra eső dombon templomra utaló jel látható. Lakóépületek szóródását figyelhetjük meg a völgytől keletre eső, szőlővel borított hegyen. Itt a még mai értelemben vett település sűrűsödése és a szőlőhegy benépesülése együtt halad. Fényes Elek⁵⁴ és Csorba József⁵⁵ népesített pusztaként említette Horvátkutat a XIX. század közepén. A III. katonai felmérés⁵⁶

⁵¹ Knézy, *Történeti-tárgyi fejezetek* 461–504. old.

⁵² Tóth Péter, *Somogy vármegye leírása 1812-ből. /Somogy megye múltjából/* (Kaposvár, 1988).

⁵³ MHM II. Katonai felmérés 1853, XXV 59.

⁵⁴ Fényes, *Magyarországnak állapota*; Fényes Elek, *Magyarország geographiai szótára*, I–III. (Pest, 1851).

⁵⁵ Csorba, *Somogy vármegye*.

⁵⁶ III. Katonai felmérés 1872–1884, 5359/3.

idején a völgyben lévő településkezdemény még határozott utcával nem rendelkezett. A szőlőhegyi szórvány létezése, gyarapodása nyomon követhető a völgytől keletre eső szőlőhegyen.

4.4.3. *Horvátkút XIX. századi birtoklási viszonyai.* Horvátkútnak nem volt urbárium, ugyanis a faluban az úrbéri rendezés idején szerződéses zsellérek éltek. Jól tudjuk, hogy az urbárium felvételében csak az úrbéres viszonyban álló jobbágyok, zsellérek szerepeltek. Hiányoztak belőle a nemesség, a papság, a királyi városok lakosságának adatai.⁵⁷ Horvátkút az úrbéri birtokrendezések idején kuriális településnek⁵⁸ számított. Az egykori szóhasználatban a *kuriális helység*-nek több jelentése volt.

1. Kuriálisnak nevezték azt a települést, ahol kizárólag nemesek laktak.
2. Kuriálisnak nevezték azt a települést is, ahol a földjeiket művelő kisnemeseken kívül úrbéres jobbágyok is éltek.
3. Kuriális helység volt az a település is, ahol csak jobbágyok éltek, de a település földesúr kuriális földjén keletkezett. Ezek általában fiatal települések voltak, és lakóik csak adózásban tértek el a jobbágyközségben élőktől. Ők csak a földesúrnak adóztak, egyházi tizedet nem fizettek. Az úrbérrendezés fő időszakában 1836–1880 között Somogy-megye területén 311 helységből 22 nem tartozott rendezés alá. Horvátkút lakóinak a száma ekkor – 1841-ben – 364 fő volt,⁵⁹ az 1843–1846-os összeírás 6 házas zsellért jegyzett fel.⁶⁰ E két szám közötti eltérés is arra utalhat, hogy a faluban a zsellérek és családjaikon kívül mások – kisnemesek – is éltek. Ezeket a településeket (köztük Horvátkutat is), amelyek nem tartoztak úrbéri rendezés alá, nagyrészt kuriális zsellérek lakták. Megváltásukat nem ismerjük. Valószínű, hogy a szerződéses zsellérek írásbeli megtelepítési szerződéssel nem rendelkeztek – ezt kívánta a pápens felmutatni –, az uradalom megváltásukhoz nem járult hozzá.⁶¹ A szerződésesek magánjogi szerződésben egyeztek meg földesuraikkal. A kontraktusok csak magánokirat jellegével bírtak, s a kölcsönösséget felsőbb hatalom nem garantálta, szemben az urbáriummal, amit a parasztok az úriszéktől – megyei hatóság közbenjárásával – kaptak.

Az allódiium utáni igény erősödésével és a viszonyok konszolidálódásával a szerződések általában megváltoztak. Ezek a szerződések formailag két csoportba, szóbeli illetve írásbeli szerződésekre oszthatók, és kontraktualista, taksás,

⁵⁷ Felhő Ibolya, „A Mária Terézia úrbérrendezése során készült adatfelvételek”, in Kovácsics József, *A történeti statisztika forrásai* (Budapest, 1957) 200–224. old.

⁵⁸ Felhő, *Az úrbéres viszonyok*.

⁵⁹ Fényes, *Magyarország geographiai szótára*.

⁶⁰ SML 1843–46 D.C.

⁶¹ T. Mérey, *A somogyi parasztság*.

árendás neveken fordulhattak elő. A szerződéses zsellérek tartoztak a legelőnyösebb helyzetű jobbágyréteghez. A század első felében nem robotoltak, vagy csak keveset. A censzusba a természetben lerovandó dézsmát vagy ajándékot számították be, vagy ettől eltérően adójukat pénzben fizették, és szabadon költözködhettek.⁶² A horvátkúti szerződéses zsellérek felderítése további kutatás tárgyát képezi.

A XIX. századi közbirtokosság megismerésében közelebb visz az 1848–49. évi Somogy-megyei birtokösszeírás,⁶³ mely a közbirtokosság fogalmának megfelelően több földesúr horvátkúti birtokait rögzíti, így Bogyay Miklós, Bogyay Péter, Körmeny János, Stefanovits Gáspár, Gr. Forgács Ferencné, Bezerédy család, Pataky János birtokosokét. (2., 3. táblázat, kivétel Bogyay Miklós.)

URASÁGI BIRTOK

Birtokos neve	Belső telek	Kaszálórét	Szántóföld	Legelő	Erdő	Szőlő és szőlőalaj
Bogyai Péter		13 58/5	40 2/8		42 2/8	31 1/8
Körmeny János						44 1/8
Stefanovics Gábor			10		12	30
M. Gr. Forgács Ferencné			27 6/8	1 3/8	156	
Bezerédy család	3 4/8		10 6/8		17 1/8	
Pataky János						24
összesen	3 4/8	13 5/8	88 6/8	1 3/8	227 3/8	129 2/8

2. táblázat. A horvátkúti közbirtokosság birtokai az 1848–49. évi Somogy megyei birtokösszeírás alapján, katasztrális holdban⁶⁴

Ha művelési áganként összehasonlítjuk a birtokolt mennyiségeket, kitűnik, hogy az erdő területe mellett a szőlő is jelentős birtokterületet képvisel. Kivételesen minden birtokos rendelkezett szőlőterülettel, akár urasági, akár volt jobbágybirtokból származott is az. A volt jobbágyi birtokból származott szőlőterületeket horvátkúti zsellérek bírták. Az egyik esetben utaltak a szerződésre is, miszerint „tractus mellett biratik”. Egészen más jellegű Bogyay Miklós hor-

⁶² Lukácsi Zsófia, „A szerződéses jobbágyság helyzete hazánkban a XVIII. század folyamán a Mária Terézia-féle úrbérrendezésig”, in Domanovszky Sándor (szerk.), *Tanulmányok a magyar mezőgazdaság történetéhez* (Budapest, 1937).

⁶³ SML Birtokösszeírások 1848–49.

⁶⁴ Op. cit.

VOLT JOBBÁGYI BIRTOK

Birtokos neve	Belső telek	Kaszálórét	Szántóföld	Legelő	Erdő	Szőlő és szőlőalaj
Bogyay Péter						78 7/8
Körmendy János						
Stefanovics Gábor						
M.Gr. Forgácz Ferencné						
Bezerédy család	Ez az 8 5/8-ad hold szőlő terület tractus mellett biratik.					8 5/8
Pataky János	A 12 hold dézsmás szőlőt horvátküti zsellér polgárok bírják.					12
összesen						99 4/8

3. táblázat. *A horvátküti közbirtokosság birtokai az 1848–49. évi Somogy megyei birtokösszeírás alapján, katasztrális holdban*⁶⁵

Évszám	10 hold alatti	10–100 holdas	100 holdnál több
1900	17	56	–
1910	96	26	–

4. táblázat. *A horvátküti nagy és kisbirtokok számának alakulása a hivatalos statisztikák alapján*⁶⁶

vátküti határában fekvő birtokainak részletes ismertetése. Míg az előzőekben nem, itt megjelenik a földbirtokos túl zselléreinek neve is. Horvátkút földbirtokosainak száma 1865-ben a következőképpen oszlik meg: a nagybirtokosok száma: 1, a kis birtokosok száma: 117.⁶⁷ További ismeretekhez juttatnak a 4. táblázat adatai.

Ezekből az adatokból kitűnik, hogy a XIX. századi birtokstruktúra nagy változáson ment keresztül. A településen 100 holdnál nagyobb területtel ren-

⁶⁵ Op. cit.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ T. Mérey Klára, „Marcali gazdaság- és társadalomtörténete a szabadságharc bukásától a polgári forradalomig”, in Kanyar József (szerk.), *Marcali története* /Várostarténeti tanulmányok I./ (Kaposvár, 1991) 249–282. old.

delkező birtokost nem találhatunk, megnőtt viszont a kisbirtokosok száma. Változás figyelhető meg a 10 hold alatti, illetve a 10–100 holdig terjedő birtokosok összetételében. Míg a XX. század elején az utóbbiak száma legalább háromszorosa volt az előzőeknek, addig tíz évvel később a 10 hold alatti birtokosok száma változott háromszorosára a 10–100 holdasokhoz képest. Ez a birtokaprózódás feltételezhetően az öröklések miatt ment végbe.

A XIX. századi hegyen való kinnlakást az egyik adatközlő, egy, még ma is a hegyen élő idős asszony is megerősítette. Elbeszéléséből kiderült, hogy anyai nagyapja, aki Léner főbíró vincellérje volt a Gombai-hegyen (ma Marcali egyik városrésze), 1890 körül 14 ezer öl szőlőt vásárolt a dencsi Vésey Ferenctől a horvátközi Fősző-hegyen. A terület megvételét követően ki is költöztek a hegyre.⁶⁸

Ezt a területet sem kerülte el a filoxéra a XIX. században, amely először a nyolcvanas években bukkant fel. Pusztítását új telepítésekkel ellensúlyozták. A szőlőterületek nagyobb méretű megbetegedése 1885-ben kezdődött.⁶⁹ 1890-ben a filoxéravész következtében 47 község zár alá került. Később (1900-ra) ezek száma 99-re emelkedett. A pusztulás előtti szőlőterület mennyisége Somogy megyében 25 718 katasztrális hold volt, ez 1910-re 21 412 katasztrális holdra csökkent. Horvátkút szőlőterületének változását az 5. táblázatban követhetjük nyomon. A szőlőterületek látványos csökkenése nem befolyásolta a szőlőbeli lakosok számának alakulását.⁷⁰

	Szántóföld	Rét	Legelő	Erdő	Szőlő	Nádas	Hasznavehetetlen
1865	281	83	38	178	253		28
1896	477	86	67	12	184		34
1910	657	90	20	7	38		49
1932					37		

5. táblázat. A horvátközi határ megoszlása művelési ágak szerint katasztrális holdban⁷¹

⁶⁸ Szóbeli közlés: Tóth Mihályné, 1999.

⁶⁹ Zsadányi Oszkár (szerk.), *Somogy megye adattára* (Pécs, 1937).

⁷⁰ Op. cit.

⁷¹ Magyarország művelési ágak szerinti terjedelme és földjövödelme 1865; Magyar korona országainak mezőgazdasági statisztikája 1897; Somogy vármegye adóközségeinek területe és kataszteri tiszta jövödelme művelési áganként és osztályonként 1914; F. Szabó, *Somogy vármegye ismertetője*.

4.5. Horvátkút történetének alakulása a XX. század elejétől a század közepéig

4.5.1. *A XX. századi Horvátkút népessége.* Ahogy az előző évszázadban, e század közepéig is nőtt a falu lélekszáma, eltekintve az első világháború okozta népességcsökkenéstől. A XX. századi népszámlálások külön kezelték egy-egy terület külterületi lakosságát. Így megfigyelhetjük Horvátkút – ekkor már külterületnek számító – Szőlőhegyének lélekszám-alakulását (6. táblázat).

Évszám	Belterület népessége	Külterület népessége
1920	831	134
1930	847	140

6. táblázat. Horvátkút belterületi és külterületi népességének alakulása 1920-ban és 1930-ban⁷²

Szembeutnó, hogy a lakosság száma Horvátkút szőlőhegyén fokozatosan növekedett. Az 1930-as évekhez hasonló lakosságszámot lehet rekonstruálni az 1934-ből⁷³ származó telekkönyvből is.

4.5.2. *A XX. század első felének településképe.* Horvátkút települése egyutcás település képét öltötte magára az 1938–40-ből származó térképen.⁷⁴ Eszerint a XIX. század második fele és a XX. század első fele között kialakult a völgyben az a település, amit a mai napig Horvátkútnak nevezünk. Vele párhuzamosan létezik a szőlőhegyi szórvány is a falutól keletre, de ez nem mutat sűrűsödést, településmag-kialakulást, sem azt, hogy a faluval együtt, annak részeként váljon településsé. A két időhatár között a település és a szőlőhegyi szórvány fejlődése elágazott. Ezt a faluképet láthatjuk az 1951-ből származó térképen is.⁷⁵ A falutól keletre eső hegyen a telkek szabálytalan elrendeződést mutatnak. A szőlőhegyi település szórványjellegét megtartotta.

4.5.3. *A XX. századi horvátkúti szőlőhegy lakosainak élet- és gondolkodásmódja.* A szóbeli közlésekből kitűnik, hogy a horvátkúti szőlőhegyek közül a Fősső-hegyen, az Új-hegyen és a Nyugoti-szőlőhegy Kéthely felé vezető útja mentén laktak.

⁷² MSK 63. k. 1923; MSK 83. k. 1931.

⁷³ Horvátkút község földrajzi jegyzőkönyve az 1934. évi részletes felmérés alapján, 1934.

⁷⁴ IV. Katonai felmérés 1938–40.

⁷⁵ Katonai térkép, 1951.



Horvátút az 1938–1940 között készült térképen
(Hadtörténeti Múzeum, Budapest)

Az egykori lakosok neveit földrajzi elnevezések őrzik. A Marton család a Marton-horhó (mélyút) mellett lakott. A településtől nyugatra eső „Benedek-ódal” elnevezése az egykor ott élő Benedek családra emlékeztet.

A szőlőhegyen élők birtokaikat nem kerítették el. A megyehatárt kövek jelelték. A másik birtoka szentnek és sérthetetlennek számított. A telek rendje hasonló volt a falubeli telkekéhez. A szőlőbeli telkeken ugyanúgy állt lakóépület, annyi különbséggel, hogy ahhoz még pince is csatlakozott. Ez az idők során vagy különvált attól, vagy egyben maradt a lakóépülettel. Istálló, disznóól, fészker, kocsiszín is tartozott a telkekhez, vagy a lakóépülethez kapcsolódva, vagy attól függetlenül. A lakóépületek háromosztatúak voltak: vendégszoba, konyha és pitvar, valamint egy másik szoba beosztással. A két szoba közötti rész hosszanti irányban konyhára és pitvarra oszlott. A XX. század első felében a település házainak többsége vályogból vagy sárból épült, tetejüket nád vagy zsúp fedte. Megélhetést a szőlő-, zöldség-, gyümölcsstermesztés, állattartás, piacozás biztosított. A falubeliek is rendelkeztek szőlővel, mely megélhetésük egyik forrását jelentette. Emellett nyáron aratni jártak, vagy takarmánynak való szénát gyűjtöttek a szőcsényi birtok kaszálóján. Péntekenként gyalog vitték a zöldséget, gyümölcsöt, túrót, tojást a marcali hetipiacra. Olykor kialakult egy állandó vevőkör is, nekik házhoz vitték az eladandó portékát.⁷⁶

A hegybeliek a XIX–XX. században több okból költöztek ki a szőlőhegyre (lásd: Tóth Mihályné esete, 4.4.3.). Nemcsak a megvásárolt szőlőterület indította az embereket a kiköltözésre.⁷⁷ Előfordult, hogy valaki a völgyben lassan növekvő egyutcás településről szorult ki a szőlőhegyre. A fiatal házasságok a házasságkötés után nem maradhattak otthon, mert a népes család miatt nem fértek volna el. Így átmenetileg kiköltöztek a szőlőhegyre, majd a falusi lakóház elkészültével visszatértek a településre.⁷⁸ Jelentős szerepet vállalt ezzel a horvát-kúti szőlőhegy a szegények szociális gondjainak enyhítésében. Jómódú, gazdag ember nem lakott a horvát-kúti szőlőhegyen a szóbeli közlések állítása szerint. „Akik a hegyen laktak, azok szegényebbek voltak, mint a falusiak”.⁷⁹ Másképp gondolkodik erről egy ma is a szőlőhegyen élő idős asszony, aki nagyon elégedett volt a sorsával. Természetesnek tartotta, hogy sokat kellett dolgozni, de az olyan eredménnyel járt, hogy a megélhetéshez szükséges dolgokat elő tudta teremteni. „Nem jó ez a világ, nem nekem való. Háború előtt jobb volt, jobban éltünk... Megéltünk a magunkéból, amit termeltünk, és tudtunk venni 1-2 hold földet.”⁸⁰

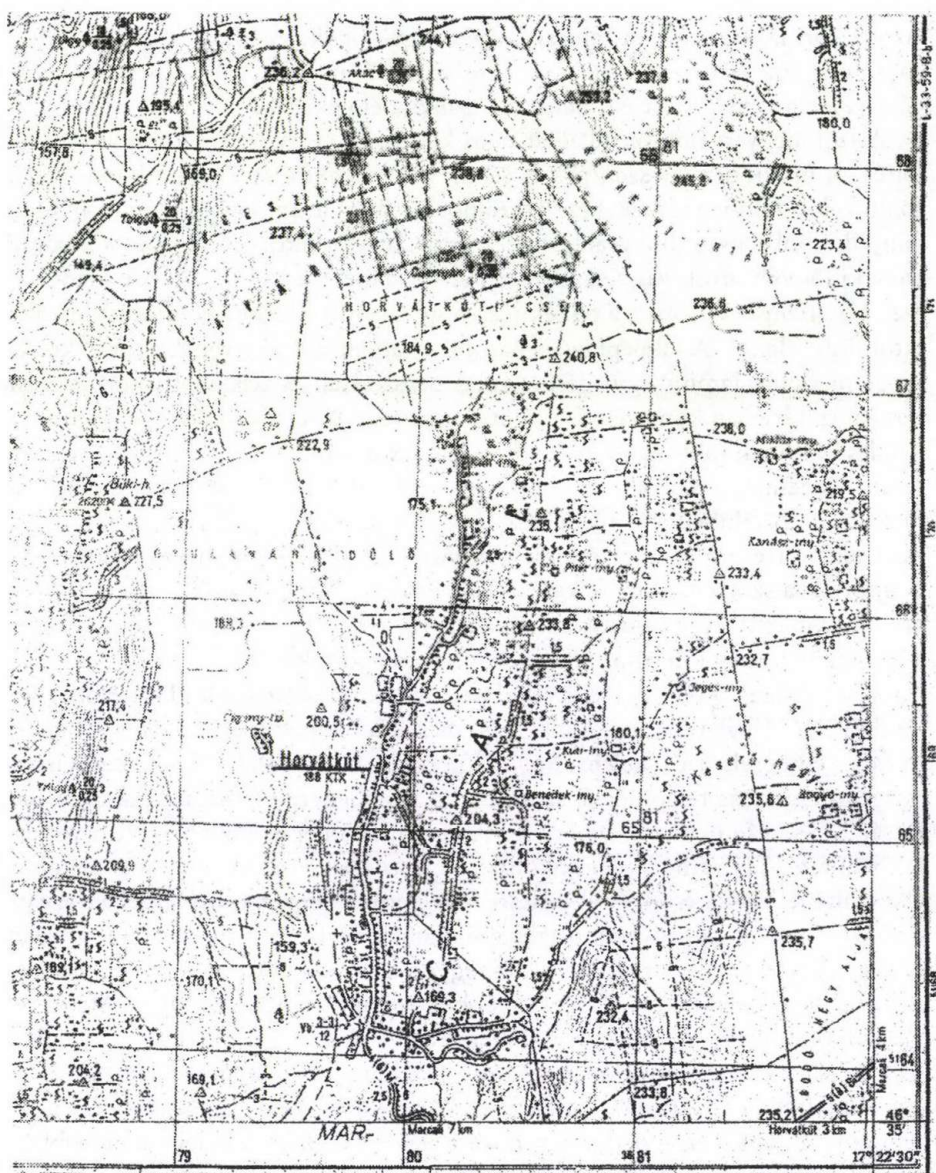
⁷⁶ Szóbeli közlés: Tóth Mihályné, 1999.

⁷⁷ Szóbeli közlés: Tóth Mihályné, 1999.

⁷⁸ Szóbeli közlés: Spilák Mártonné, 1999.

⁷⁹ Szóbeli közlés: Virág Jánosné, 1999.

⁸⁰ Szóbeli közlés: Tóth Mihályné, 1999.



Horvátkút az 1970–1971 között készült térképen
(Hadtörténeti Múzeum, Budapest)

A falubeliek sem tartoztak a tehetősebb néprétegekhez. „Mindig is szegények voltunk. Megpróbáltuk a sorsunkat így elfogadni” – mondta az egyik falubeli.⁸¹ Szemben Cserszegtomaj elzárkózó embereivel, Horvátkúton harmonikus volt a falubeliek és a hegyen lakók viszonya, kisegítették egymást származékokkal, edényekkel. „Olyan volt, mintha egymás testvérei lettünk volna.”⁸² További kutatásra vár még e hegyközségi szervezet feltárása.

5. Befejezés, további tervek

A török hódoltság időszaka alatt átalakult a magyarországi településhálózat struktúrája. A középkorban kialakult sűrű településrendszer megsemmisült. A falvak és az apró mezővárosok eltűnésével párhuzamosan néhány mezőváros óriásfaluvá duzzadt. Ezek a települések magukba fogadták az elpusztult helységek megmaradt lakosságát, és érdekkörükbe vonták az elnéptelenedett falvak határait. Ez a nagy határú, felduzzadt népességű mezőváros volt a XVII. század legjellemzőbb településformája. A török uralom a Kárpát-medence lélekszámának alakulására is hatással volt. A magyarság nagyfokú létszámcsökkenéssel lépett be a XVII. századba.

A török hódoltság megszűnésével a Kárpát-medence tájainak népsűrűsége nagy különbségeket mutatott. A XVIII. században igyekeztek ezeket az aránytalanságokat, valamint az elveszett népességet pótolni: belső népmozgással, szervezett telepítéssel és spontán bevándorlással. A XVIII. század településtörténeti változásainak színtere az ország középső része, a hajdani hódoltsági terület. Ekkor váltak az alföldi mezővárosok óriásfalvakká. Határuk és lélekszámuk egyaránt növekedett. Alföld-szerte általánossá vált a farmtanya a táj legjellegzetesebb újkori településformájaként. Az egyes középkori eredetű falvak újra benépesedtek, mások csak a földrajzi nevekben éltek tovább. Az Alföld középső részén és a Kelet-Dunántúlon új falvak ékelődtek a megritkult településhálózatba. Ilyen körülmények között születtek azok a szőlőhegyi települések, amelyeknek egyike dolgozatom témája. Horvátkút középkori eredetű település, 1254-ben említik először egy adásvételi szerződésben. A török hódoltság ideje alatt – sok más településhez hasonlóan – elpusztult, és a XVIII. századig pusztta maradt. Először 1773-ban hallunk ismét róla. Lakossága ekkor már 259 főt számlált. Ettől kezdve rendszeresen találkozunk a falu nevével a különböző összeírásokban, népszámlálásokban, helységnévtárakban. A település a Koroknay család birtokában volt ekkor. A korabeli térképen jól látható a mai szőlőhegy

⁸¹ Szóbeli közlés: Virág Jánosné, 1999.

⁸² Szóbeli közlés: Virág Józsefné, 1999.

XVIII. századi formája. A völgyben, ahol ma a falu fekszik, néhány ház utal a csekély számú lakosságra. A ma Nyugoti-szőlőhegynek nevezett részen templomra utaló jel látható. Ekkor még a völgytől nyugatra és keletre eső szőlővel borított részekben épületek nyomát nem fedezhetjük fel. Nem éltek még kinn a szőlőhegyekben.

A XIX. században Horvátkút lakóinak száma gyarapodni kezd. Településképe megváltozott az évszázad alatt. A mai település helyén egy település van kibontakozóban. A völgytől keletre eső szőlőhegyen nyomon követhető a szőlőhegyi szórvány kialakulása, gyarapodása. A falunak nem volt urbárium, ugyanis Horvátkúton az úrbéri rendezés idején szerződéses zsellérek éltek. A XIX. században közbirtokosság birtokolja a települést.

Ezt a területet sem kerülte el a filoxéra a XIX. században, amely először a nyolcvanas években bukkant fel. Pusztítását új telepítésekkel ellensúlyozták. A szőlőterületek nagyobb méretű megbetegedése 1885-ben kezdődött. Somogy megyében a pusztulás előtt 25 718 katasztrális hold volt a szőlőterület mennyisége, ez 1910-re 21 412 katasztrális holdra csökkent. Szembetűnően csökkent Horvátkút szőlőterületének nagysága. A szőlőterületek látványos változása nem befolyásolta a szőlőbeli lakosok népességének alakulását. Ahogy az előző évszázadban, a XX. század közepéig is nőtt a falu lélekszáma, eltekintve az első világháború okozta népességcsökkenéstől.

Horvátkút települése egyutcás település képét öltötte magára az 1938–1940-ből származó térképen. Eszerint a XIX. század második fele és a XX. század első fele között kialakult a völgyben az a település, amit a mai napig Horvátkútnak nevezünk. Vele párhuzamosan létezett a szőlőhegyi szórvány is a falutól keletre, de ez nem mutatott sűrűsödést, településmag-kialakulást. A két időhatár között a település és a szőlőhegyi szórvány fejlődése elvált egymástól. Ezt a faluképet láthatjuk az XX. század közepén keletkezett térképen is. A falutól keletre eső hegyen a telkek szabálytalan elrendeződést mutattak. A szőlőhegyi település szórványjellegét megtartotta.

A dolgozat alapján jól rekonstruálható a településképváltozása a XVIII. század és a XX. század közepe közötti időszakban. Terveim között szerepel – a birtokváltás alakulásának megválaszolásával –, azoknak a további mozgatórugóknak a feltárása, amelyek a szőlőhegyi szórványtelepülés kialakulásához, kiteljesedéséhez és elmúlásához vezettek.

Rénszarvasok és motoros szánok.
A számi rénszarvastartó kultúra
környezeti erőforrásainak átértéke-
lődése a modernizáció hatására

1. Bevezetés

Dolgozatomban azoknak a társadalmi változásoknak néhány elemével foglalkozom, amelyek a finnországi *számi* (korábban általánosan *lapp*)¹ kisebbség hagyományos rénszarvastartó kultúrájának modern kori átalakulása során következtek be.

A finnországi számi réntenyésztők gazdálkodási rendszere és életmódja a második világháború óta eltelt idő alatt gyökeres átalakuláson ment keresztül. A számi réntartás a múlt század végétől kezdve betagozódott a finn hagyományokon alapuló réntenyésztés szervezeti rendszerébe, az 1960-as évek óta a hagyományos technikákat kiszorította a modern technika, a motorizáció és a nagyfokú gépesítés, a foglalkozási specializáció és a mindent átszövő bürokratikus adminisztráció kiterjedése. A rénszarvastartók életmódja a letelepült élthez és a fogyasztói társadalom értékrendjéhez igazodott. A piacorientált gazdálkodás elmosta a réntartás regionális különbségeit és az ezekből fakadó néprajzi sajátosságokat is.

Ezeknek a változásoknak a következtében alapvetően átalakult a rénszarvastartók viszonya az őket körülvevő természeti és kulturális környezethez. A természeti és társadalmi környezet anyag- és energiaforrásai az új kondíciók között jelentősen átértékelődtek, ezért felhasználási módjuk „kulturális előírásai” sok esetben elveszítették szerepüket, illetve átalakultak.

Elemzésem nem terjed ki e bonyolult és összetett problémakör minden elemére, csupán „madártávlati képet” kívánok nyújtani Földünk egy rendkívül

¹ Dolgozatomban – a magyar szakirodalomban általános – *lapp* megnevezés helyett a nemzetközi irodalomhoz alkalmazkodva a *számi* megnevezést használom. A *számi* az adott nép saját önmegnevezésére használt etnoním, a *sabme*, *sabmelaš* 'ember' jelentésű szavakból. Lásd: ifj. Kodolányi János, „A lappok”, in Johan Turi, *A lappok élete* (Gondolat Kiadó, Budapest, 1983) 268. old. Míg a *lapp* a nem számik által használt megjelölés, és mivel némileg negatív értelemmel rendelkezik, ma ellenállást vált ki a számik körében.

érdekes vidékének népességéről és megélhetési módjának: a rénszarvastenyésztés és természeti/társadalmi környezete kapcsolatának átalakulásáról, amely korunk globális társadalmi-gazdasági-technikai civilizációs folyamataiba illeszkedik.

Elemzésemben a kulturális antropológia ökológiai irányzatát hívtam segítségül, amelyben az emberi kultúrát és az őt körülvevő természeti és társadalmi környezetet minél egységesebb egészben, a természettudományok (geográfia és ökológia) illetve a társadalomtudományok (néprajz és kulturális antropológia) szemléletét ötvözve mutatom be.

Az állattartó kultúrák kialakulását és változásait elválaszthatatlanul szoros kapcsolat fűzi természeti, földrajzi környezetükhöz. Az állatok tartási módját elsősorban az adott terület éghajlati viszonyai, a földfelszín domborzata és az azon kialakult ökoszisztéma: a talajtól a vegetáción át az alacsonyabb és magasabb rendű állatokig (természetesen nem azonos mértékben), és a tenyésztett állat biológiai felépítése, élettani szükségletei határozzák meg. Az állattartó kultúra jegyeit befolyásolja az adott terület eltartóképesége, népsűrűsége, a tenyésztett állat állományának nagysága, illetve az állattenyésztésnek a kulturális csoport megélhetésében betöltött szerepe is. A környezeti feltételeken túl azonban kulturális, társadalmi, állami, gazdaságpolitikai, környezetpolitikai tényezők egyaránt hozzájárulnak egy hasonló adottságokkal rendelkező terület állattartási kultúrájának differenciálódásához és átalakulásához. A gazdálkodási rendszer pedig egy embercsoport kultúráját meghatározó összetevők közül kiemelt helyet foglal el, Julien Steward nyomán a kulturális ökológia fogalmával élve, a „kulturális mag” része.²

Ezért egy állattartó kultúra néprajzi vizsgálatánál különös figyelmet érdemel a természeti környezet és a benne élő népesség környezetéhez való viszonya, de – különösen egy nemzeti kisebbség esetében – az olyan társadalmi tényezők is, mint például az adott kultúra társadalmi megbecsülése, az anyaállam gazdasági preferenciái, a technikai civilizáció szintje, és nem utolsósorban a népesség szociális-kulturális helyzete és nemzeti identitástudata. Amikor e tényezők közül valamelyikben változás áll be (pl. erdőirtás, lecsapolás, elsivatagosodás, állami beavatkozások, vallási szokások tiltása), akadályozza a korábbi életmód folytatását, az emberi kultúra – fennmaradása érdekében – különféle alkalmazkodási stratégiákat épít ki: tehát megváltoztatja gazdálkodási módjának bizonyos elemeit és környezeti erőforrásai kihasználásának módját. Ha az adaptáció sikeresen zajlik le, akkor a kultúra fennmarad és tovább fejlődik. Előfordulhat azonban, hogy több tényező sikertelen összejátszása következtében helytelen

² Julian Steward, „A kulturális ökológia”, in Paul Bohannon – Mark Glazer (szerk.), *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (McGraw-Hill-Panem, Budapest, 1997) 441. old.

adaptáció zajlik le, és az adott kultúra kihál vagy átadja helyét egy dominánsabb kultúrának.³

Ha egy embercsoport környezetéhez való viszonyát és az arról kialakított képét, fogalmait akarjuk megvizsgálni, akkor elsősorban a gazdálkodási rendszert kell szemügyre vennünk, mivel a kultúrának ez az a vonatkozása, ami a természeti erőforrások felhasználása folyamán a legközvetlenebb módon függ természeti környezetének adottságaitól. A természeti erőforrások kihasználásának módját a fizikai és technikai feltételeken túl a kulturális „szabályozások” határozzák meg. Ilyen módon akár a természeti, akár a társadalmi környezetben vagy a technikai eszközökben áll be valamilyen változás, ez átértékeli a kultúrát hordozó embercsoport tudatában saját természeti környezetét is. Egyes elemei felértékelődnek, mások pedig értéktelenné válnak, felhasználásuk történelemmé válik. (Szemléletes példa erre az emberi történelem technikai civilizációjának fejlődése, melynek során a Föld felszínén közvetlenül megtalálható nyersanyag- és energiaforrások – mint a kő, a fa, a tűz – alkalmazásától eljutott a kőszén, a gőz, a kőolaj, majd a geotermikus energia vagy a radioaktív hasadóanyagok energiájának az emberiség szolgálatába állításáig.)

Dolgozatomban a rénszarvastenyésztés természeti feltételeinek, a hagyományos, félnomád számi réntenyésztő kultúra kialakulásának és modernizációjának áttekintése után a mai réntenyésztők modern gazdálkodási rendszerében és életmódjában átértékelődött természetszemléletről és a létfenntartás erőforrásaibanak átalakulásáról szeretnék képet rajzolni.

2. A rénszarvastenyésztés természeti feltételei – az arktikus ökológiai viszonyok

Európa rénszarvastenyésztési területe négy ország: Norvégia, Svédország, Finnország és Oroszország legészakabbi sávját jelenti, az ún. Fennoskandia és Oroszország Kola-félszigeti területein. Megközelítőleg ezt a mintegy 300 000 km²-es területet nevezzük Lappföldnek,⁴ bár Finnországban a rénszarvastartási terület túlnyúlik Lappföld (Lappi megye) déli határán, és elfoglalja Oulu megye nagy részét is. A réntenyésztés közsismerten a számi néphez kötődik Európában, kiknek sajátos arktikus kultúrája minden elemében összefonódott a rénszarvassal.

³ Borsos Balázs, „A kérdőívről a clusteranalízisig. Természettudományos módszerek alkalmazása a néprajzban”, *Ethnographia* 106 (1995) 19. old.

⁴ Ralf Schröder – Fritz and Hauke Dressler – Birgit Bock-Schröder, *Lapland* (Helsinki, é. n.) 46. old.

(A réntartás mai nemzetiségi megoszlásáról a későbbiekben írok, mivel Finnországban nem a számi tenyésztők vannak többségben.)

Lappföld déli része a szubarktikus tajga, északi része pedig az arktikus tundra területén fekszik. Felszínét az év hat hónapjában hótakaró fedi, amely április folyamán igen gyorsan elolvad, és vízzel telíti a lápok laposait és a folyómedreket. Télen az átlaghőmérséklet mínusz 5 – mínusz 10°C, de gyakran mutat a hőmérő mutatója mínusz 30 – mínusz 50°C-ot is. Viszont a rövid, másfél-két hónapos nyáron +30°C is előfordulhat, míg éjszakánként a talajmenti fagy sem ritka! Földünkön az évi hőingás éppen itt, a szubarktikus éghajlati övben a legszélsőségesebb.⁵ Talaja a fenyőerdők zónájában a fakószürke podzol, a tundrán pedig a glejes vagy köves váztalajok, amelyek alacsony humusztartalommal bírnak.

A tajga erdőalkotó fái Észak-Európában 90%-ban az erdei fenyő (*Pinus silvestris*) és lucfenyő (*Picea abies*), de a nedves óceáni hatás következtében nagyszámú nyír, fűz és nyár tarkítja az erdőket.⁶ A túlevelű erdők aljnövényzete igen szegényes, főként félcserjék: csarab, hangafélék, fekete- és vörösfonya alkotják, lágyszárú növényt alig találunk. Ellenben a mohafajok és a zuzmók az igazán versenyképesek e sajátos, zord ökológiai viszonyok között: az erdők alját csaknem mindenütt összefüggő mohaszőnyeg alkotja, a szárazabb felszíneket pedig a zuzmók foglalják el.⁷

Az egész évben fagyott talaj nyáron alig 1-2 hónapra enged fel. Ilyenkor az olvadákvizek nem tudnak elszivárogni, a gyenge nyári nap – hiába süt 24 órán keresztül – nem képes kiszáritani a talajt. E vizenyős, tápanyagban szegény, savas talajon csak a tőzegmohafélék képesek megtelepedni, amelyek aztán – óriási mennyiségű vizet raktározva – több méter vastag szőnyegekké fejlődnek, és kiszorítják maguk közül a magasabb rendű fás szárú növényeket. Így jönnek létre a kopár erdőket minduntalan megszakító, speciális ökoszisztémával rendelkező tőzegmohalápok, dagadólápok és a csillogó vizű tavacskákat benövő ingólápok. Mind a tajgaerdők, mind a mocsarak és lápok különféle bogyós cserjék gyümölcszeivel ajándékozzák meg az itt élőket, amelyeknek rendkívül fontos szerepe van a mostoha tápanyag-ellátottságú vidék lakói vitaminszükségletének kielégítésében.

A magasabb földrajzi szélességeken: a Sarkkör vidékén, és tőle északabbra a nap nyáron néhány hónapig (a földrajzi szélességtől függően) nem nyugszik le,

⁵ Papp Sándor, „A hideg-mérsékelt (szubarktikus) öv élővilága”; „A hideg (arktikus) övezet növény- és állatvilága”, in Borsy Zoltán (szerk.), *Általános természetföldrajz* (Budapest, 1992) 786–795. old.

⁶ Papp, „A hideg-mérsékelt”, 788. old.

⁷ Borhidi Attila, *A növényvilág az Egyenlítőtől a Sarkokig* (Mezőgazdasági Kiadó, Budapest, 1968) 147. old.

télen pedig nem emelkedik a horizont fölé. Ezekhez, a nap évi járása okozta sajátos fényviszonyokhoz és a rövid nyári tenyészidőszakhoz alkalmazkodott a tűlevelű erdők és a tundra vegetációjának életritmusa.

Az év nagy részében kedvezőtlen hőmérsékleti viszonyok és a tápanyaghiány a tajga és a tundra állatvilágának élettevékenységét is erősen korlátozza. Ezért egyesek téli álomba vagy ahhoz hasonló nyugalmi állapotba merülve vészeli át a telet (mint a medve, a borz), a madarak pedig délre vonulnak. Hüllők és kételtűek életét a hőmérsékleti viszonyok egyáltalán nem teszik lehetővé. A fenyők lombkoronaszintje ad otthont és táplálékszerző helyet a különféle magevő és rovarevő madaraknak, illetve a helyi lakosság számára is igen fontos kisebb emlősöknek: mókusnak, nyusztnek, nyestnek. Értékes bundájú ragadozó a menyét, a nyest és a hermelin. A nagyemlősök közül a tajga lakója a jávorszarvas, az erdős tundra és a tundra lakója pedig a rénszarvas, melyekre a medve, a rozsomák, a farkas és a hiúz vadásznak.⁸

A tajga és a tundra állatvilágának egyedszáma az évszakok váltakozása szerint nagy eltéréseket mutat. Télen ugyanis a sarki éjszaka dermesztő hidege és metsző szelei elől a rénszarvas, a sarki nyúl és a madarak az erdőhatár védelmébe vándorolnak, így a fátlan tundra szinte teljesen elnéptelenedik, míg a tajgaerdők faj- és egyedszáma némileg felduzzad.⁹

A sarkvidék körüli és a hideg mérsékelt éghajlati övek ökoszisztémájában előkelő szerepet töltenek be a – meleg vérű állatok és az ember életét is megkeserítő – szúnyogok és vérszívó rovarok. Ezek petéi a telet átvészeli, majd tavasszal a felmelegedő olvadékvizekben kikelve rovarok milliárdjaival töltik meg a levegőt.¹⁰ Kikelésük és létük nagyon fontos hatást gyakorol a nagytestű állatok évszakos vándorlására. A rénszarvasok vándorlási idejét és útvonalait, s ezáltal a réntenyészésből élő számik néhány fontos munkájának időzítését is meghatározzák (!) – erről a későbbiekben fogok beszélni.

Az arktikus ökológiai kondíciók a magasabb rendű élőlények létét csak úgy teszik lehetővé, hogy azok folyamatos vándorlással szerzik meg a létezésükhöz szükséges táplálékot. A rénszarvas – mely a tajga északi övezetének és a tundrának a legfontosabb „háziállata”, élettani adottságainál fogva teljes mértékben nem háziasítható.¹¹ Természetes életciklusában alapvető fontosságú az évszakkonkénti legelőváltás: nyáron a csordák a felmelegedés és a kikelő szúnyogok milliárdjai által hajtva a szeles, kopár tundrákon és fennsíkokon (a tunturikon)

⁸ Papp, „A hideg (arktikus)”, 791. old.

⁹ Op. cit. 793. old.

¹⁰ Op. cit. 794. old.

¹¹ Például: Odd Mathis Haetta, *The Sami: indigenous people of the Arctic* (Karasjok Davvi girji, 1993) 79. old.; ifj. Kodolányi, „A lappok”, 46. old.; Bogár Edit, „A lappok (számik)”, in Csepregi Márta (szerk.), *Finnugor kalauz* (Panoráma Kiadó, 1998) 210. old.

legelnek. Télen viszont – a metsző sarki hidegek és a tápanyaghiány elől menekülve – az erdőhatár alatti zártabb erdőségekben keresnek menedéket. A réncordák éves vándorlása biztosította az elegendő mennyiségű és minőségű táplálék megszerzését, egyben lehetővé téve a legelők regenerálódását is. Ezért a rénszarvastenyésztésből élő ember életmódja és kultúrája is a mobilitásra és a természeti környezet javai kihasználásának extenzív formájára alapult.

Az arktikus klímaviszonyok közepette igen nagy eltérések alakulhatnak ki a csapadék és a besugárzás mennyisége között és az időjárási elemek „összjátékában” is. Az érzékeny északi ökoszisztéma a legkisebb eltérésekre is reagál, így a rénszarvaslegelők moha- és zuzmóállománya, illetve a lágy szárú növényzetet adó nyári legelők hozama is nagy ingadozásokat mutat évente. A rénszarvas – természetes éves biológiai ciklusa szerint – nyaranta igen meghízik a dús legelőkön, hogy az azt követő párzási időszakot, majd a rendkívül kemény sarkvidéki telet képes legyen túlélni. Ezért, ha a nyár hűvösebb vagy melegebb, vagy éppen túl száraz vagy túlságosan csapadékos, a rének nem tudnak annyi energiát raktározni, amennyi a tél biztonságos átvészeléséhez elegendő. Ha telente nappal többször fagypont fölé emelkedik a hőmérséklet, a hótakaró felszíne felolvad, majd kérésre fagy, a rénszarvasok már nem képesek patáikkal feltörni a jégkérget, hogy hozzájussanak a zuzmóhoz. Megtörténhet, hogy a nyár túlságosan csapadékos, és mielőtt leesne az első hó, nem fagy át a nedves zuzmó- és moharéteg. Ilyenkor a hó védelme alatt a növényzet befülled és megpenészedik, így szintén ehetetlenné válik a rénszarvasok számára! Mivel a számi réntenyésztő állatai számára nem termelt, és csordáit sem télen, sem nyáron nem takarmányozta, a csordák csak addig növekedhettek, amíg azt a természetes legelők eltartóképesége lehetővé tette. A kedvezőtlen időjárású években azonban a nem megfelelő kondícióban lévő állatok ezrével pusztulhattak el!

A rénszarvasokra leselkedő veszélyként kell felsorolni a vadállatok pusztításait is. A medve, a farkas, a hiúz, a rozsomák és a sas alkotják a tajga és tundra élővilágában a tápláléklánc csúcsát. A finnországi felmérések szerint évente kb. 2300 rénszarvast pusztítanak el a ragadozók.¹² Azonban a vadállatok okozta károkat meghaladják a közúti és vasúti járművek által elpusztított állatok száma: Finnországban átlagosan 4000 rénszarvas leli halálát autó- és vasúti balesetben.¹³

E bizonytalansági tényezők a rénszarvastenyésztésből élő emberek megélhetését veszélyeztették, és veszélyeztetik ma is. Ezért kivédésükre illetve hatásaik csökkentésére a réntenyésztők – rénvagyonuk növekedése érdekében – mindig rendelkeztek különböző stratégiákkal. E védekezési technikák korábban a természet és az állatok ismeretén, illetve a réngazda személyes gyakorlatán, tapaszt-

¹² „Tilastoja vuodelta 1998”, *Poromies* 2 (1999) 16–17. old.

¹³ Ibid.

talatán alapultak. A modern technológia, a központi tervezés és a tudományos kutatások eredményeinek felhasználásával azonban e stratégiák jelentősen átalakultak, és a tenyésztők egyéni felelősségét is némileg csökkentették. (Ezt az állítást a későbbiekben fogom bizonyítani.)

3. A számi rénszarvas-pásztorkodás kialakulása és hagyományos típusai

A számik lélekszámát jelenleg körülbelül 50–80 000 főre becsülik. Norvégiában élnek a legnagyobb csoportban: Finnmark, Nordland és Tromsö területén 45 000-en, Svédországban Härjedalen, Jämtland területén, a Torne, a Pite, az Ume és a Lule folyók vidékén 17 000-en. Finnországban kevesebben: Enontekiö, Utsjoki, Inari és Sodankylä vidékén körülbelül 6000-en, és Oroszországban Pecsenga vidékén és a Kola-félszigeten másutt kb. 2000-en.¹⁴

A számi nép eredete ma sem tisztázott minden részletében. Nyelvük a finnugor nyelvcsaládba tartozik, és a balti finn nyelvekkel áll a legszorosabb rokonságban. Azoktól az időszámításunk kezdete előtti néhány évszázad folyamán vált külön és indult önálló fejlődési útjára. Embertani jellegüket tekintve viszont nem áll fenn rokonság a számik és más finnugor népek között. Az antropológusok a számit önálló embertípusnak tekintik és lapponid néven emlegetik. Kialakulását sokan, régóta kutatják, még sincs egyetlen mindenki által elfogadott elmélet. Ma a leginkább elfogadott elképzelés szerint a lapponid típus Északkelet-Európában alakult ki a jégkorszakot követően, és az alpi ember-típussal áll a legszorosabb rokonságban. Finnugor nyelvükhöz a balti-finn törzsekkel érintkezésbe kerülve, nyelvcserevel jutottak.¹⁵

Néhány száz évvel ezelőtt az akkor még kizárólag halász-vadász-gyűjtögető életmódot folytató számi csoportok mai hazájuktól jóval délebbre, nagyobb területen éltek, amit régészeti emlékek és dél-finnországi, karjalai földrajzi nevek is bizonyítanak¹⁶ (pl. Lappeenranta, Lappajärvi). Mai – lényegében az Északi-sarkkör felett és a Skandináv-hegység középső és északi részén húzódó – területeiket az egyre északabbra nyomuló skandináv és finn törzsek térhódítása miatt voltak kénytelenek elfoglalni. Településeik jelenlegi déli határvonala csak a XIX. század folyamán állandósult.¹⁷ Az óriási, rendkívül ritkán lakott területen

¹⁴ Lásd pl. Bogár, „A lappok (számik)”, 210. old.

¹⁵ Lásd op. cit. 211. old.

¹⁶ Ifj. Kodolányi, „A lappok”, 10. és 31. old.

¹⁷ Op. cit. 30. old.

a földrajzi távolságok miatt a számi nyelv körülbelül 8-10 önálló nyelvre és számtalan nyelvjárásra tagolódott. A földrajzilag egymástól távol eső nyelvjárásokat beszélő számik egyáltalán nem értik meg egymást.

A rénszarvastenyésztés a középkor végén, a vadrénszarvas vadászatából fejlődött ki,¹⁸ bár az idő meghatározásában a tudományos vélemények igencsak eltérnek. A számik életmódjában az ezt megelőző századokban a réntartás csak kiegészítő szerepet játszott a teljesen nomád halász-vadász-gyűjtögető megélhetési mód mellett. Kezdetben valószínűleg egy-egy szelídebb állatot fogtak meg, hogy a rénvadászathoz csaliállatként alkalmazzák, illetve málhásállatként és szánhúzóként használják a költözködés folyamán.¹⁹ Az intenzív nagy-réntartás előretörésével egyre nagyobb vadrénszarvas-csordákat háziasítottak, miközben a vadrén-vadászat is megőrizte szerepét a múlt század közepéig. A rénszelídítés kezdete időben és térben pontosan nem behatárolható, mivel a szelíd rénszarvas morfológiailag és viselkedésében sem különbözik a vadrénszarvastól.²⁰

A réntartó kultúra kialakulása és típusokra bomlása – minden állattartó kultúrához hasonlóan – természeti, környezeti feltételek, illetve történelmi és társadalmi tényezők függvénye volt. A számik eredeti életmódjáról a nagy-réntartásra való áttérést a skandináv uralkodók is támogatták és siettettk, hiszen a termelő életmódot folytató lakosságtól több adót szedhettek be, mint a vadászatból, halászatból és gyűjtögetésből élő alattvalóktól. Másrészt a teljesen nomád életmódot területileg is egyre inkább akadályozták az északra költöző telepések. A nagy-réntartás életmódot meghatározó tényezővé csak a XVII–XVIII. századra vált a számik körében.²¹ A nagy-rénszarvastenyésztéssel együtt a vadászat szerepe csökkent a leginkább, míg a halászat jelentősége megmaradt. Mivel a réntartás jelentősége a vadászat fő zsákmányának, a vadrénszarvas állományának csökkenésével nőtt, a vadrén állomány annyira megfogyatkozott, hogy amikor 1913-ban védetté nyilvánították, már alig néhány példánya élt Észak-Európában. Mára pedig teljesen kihalt, a Skandináv-hegység déli részének egy kis foltját, a Hardangervidda területét kivéve (lásd: 1. ábra).

A számi rénszarvastenyésztésnek a földrajzi, éghajlati, vegetációs különbségek miatt három fő ökotípusa alakult ki, amelyek különböző életmódokat határoztak meg. A réntenyésztés formája és volumene szerint a számi kultúrának három fő néprajzi csoportja alakult ki: a *hegyi számik*, az *erdei számik* és a *tengeri számik*. E csoportok gazdálkodási rendszerének és életmódjának különbségeit a lakóhelyük földrajzi elhelyezkedéséből adódó természeti feltételek alakították ki.²²

¹⁸ Haetta, *The Sami*, 18. old.

¹⁹ Op. cit.

²⁰ Ifj. Kodolányi, „A lappok”, 31. old.

²¹ Op. cit. 30–31. old.; vagy Teppo Korhonen, „A finn mezőgazdaság történetének főbb vonalai az 1970-es évekig”, *Agrártörténeti Szemle* XXVII/1. (1985) 196. old.

A hegyi lappok

Észak-Skandinávia kopár fennsíkjain, hegyvidékein élnek, melynek neve finnül *tunturi*, ezért *tunturi-számiknak* hívja őket a szakirodalom. A három számi néprajzi csoport közül az ő megélhetésükben játszotta a legmeghatározóbb szerepet a rénszarvastenyésztés, mivel e kietlen tundrák semmiféle más megélhetési módot nem nyújtanak lakóik számára. Nomád életmódot folytatnak: nyár elején – az ösztöneik által hajtott réncsordák természetes vándorlási útvonalát követve – északra, a borjadzási helyekre vándorolnak, és a fátlan tundrán legeltetnek, télen pedig a csordákkal együtt ők is a védettebb fenyőerdők zónájába húzódnak vissza. Az átmeneti évszakokban: ősszel – azaz a párzási időszakban – és tavasszal a nyírerdők zónájában valamint a hegyoldalakon tartózkodnak. Így egy év leforgása alatt a hegyi számi családok réncsordáikat követve óriási területeket jártak be. Településeik főként Norvégiában Finnmark és Ruija területein, a svédországi Lappföldön, Finnországban pedig egy kisebb észak-nyugati területen – a valódi tundra elterjedési területével összhangban – Enontekiö vidékén találhatók.²³ A hegyi számik tápláléka – természeti környezetük adottságainak megfelelően – egész éven át szinte kizárólag a rénhús volt. Nyáron a rénszarvastej, aludttej, rénsajt és savó tette változatosabbá étrendjüket.²⁴

(Mivel dolgozatomban kizárólag a finnországi számikkal foglalkozom, itt említsem meg, hogy a hegyi számi életmód Norvégiában és Svédországban ma is él, azonban gyökeresen átalakult társadalmi és gazdasági körülmények között. A norvég és svéd hegyi lapp család ma már nem a klasszikus értelemben vett nomád feltételek között, tehát sátrakkal és minden háztartási felszereléssel vándorol a téli és nyári legelők között. A számi családoknak két állandó lakhelye van: egy téli és egy nyári szállás, amelyek mindegyike rendelkezik a Skandináviában jellemző magas életszínvonal minden kényelmével, technikai felszereltségével. A mai hegyi számik gazdálkodásában alapvető szerepet tölt be a modern technikai eszközök alkalmazása, illetve a piacorientált, hústermelő gazdálkodás.)

Az erdei lappok/számik

Az erdei lappok réntartó kultúráját kiegészítette a vadászat, a halászat és a gyűjtögetés, mivel élőhelyük természeti adottságai lehetővé tették a megélhetési források kombinációját. Ezért réncsordáik létszáma jóval kisebb, és a párzási és

²² Ifj. Kodolányi, „A lappok”, 31. old.

²³ Op. cit.

²⁴ Op. cit.

borjadzási helyek közötti éves vándorlási útvonaluk is rövidebb volt. Ők évente többször visszatértek ugyanarra a szálláshelyre, és az évnek csak bizonyos szakaszaiban legeltették pásztorok felügyeletével csordáikat. A vadászat elsősorban a család szükségleteinek kielégítését szolgálta, és termékei csak kisebb részben váltak piaci áruvá. Az erdei számik legfontosabb vadászszákmánya a vadrénszarvas volt, amelynek elejtésére rendkívül sokféle módszert fejlesztettek ki. Étrendjük jóval változatosabb volt a hegyi számikénál. Nyáron fő táplálékukat a hal, az erdei vadak és madarak húsa, illetve a különféle mocsári bogyók jelentették. Télen viszont ők is szinte kizárólag rénhúst ettek – szárított vagy füstölt formában.²⁵ A rénszarvast szintén használták szánhúzó, nyerges- és málhásállatként, sőt a délebbi területeken – ahol az éghajlat már lehetővé tett némi földművelést – eke elé is befogták szántáskor!²⁶

A tengeri, tavi és folyami lappok

A *tengeri, tavi és folyami lappok* a Barents-tenger partvidékén, Finnországban az Inari-tó mellékén, illetve a nagyobb folyók (Torne, Teno, Kemi) mentén élnek. Az ő megélhetésüket a halászat határozza meg a legerőteljesebben, épp ezért köztük vált a legkorábban jellemzővé a letelepedett életmód. Táplálkozásukban a hal töltötte be a legfontosabb szerepet, a megélhetéshez szükséges javak nagy részét is halért cserélték. Mindössze néhány rénszarvast tartottak málhásállatként és szánhúzás céljából.

E három néprajzi csoport mellett a regionális különbségek természetesen több kisebb alcsoport létrejöttét segítették elő. A különböző életmódot folytató számik egymás között cserekereskedelmet folytattak, aminek fontos szerepe volt nemcsak a többoldalú szükségleteket kielégítő javak megszerzésében, az adófizetéshez szükséges pénzösszeg előteremtésében, de a társadalmi, közösségi élet eseményeire, a kulturális elemek cseréjére is a vásárok alkalmával nyílt lehetőség.

²⁵ Helena Ruotsala, „Reindeer Management in the Grips of Change, with Reference to the Kyrö Reindeer Owners' Association in West Lapland”, *Ethnologica Fennica* 19 (1991) 26–37. old.

²⁶ Op. cit. 33. old.

4. A rénszarvastenyésztés átvétele a finnek körében

Az arktikus és szubarktikus természeti, földrajzi tényezők következtében alakult ki a hagyományos réntartás fent bemutatott három főbb típusa: a hegyi, az erdei és a tengeri-folyami számi réntartó mód, amelyek természetesen még több regionális alcsoportra oszlottak. Viszont a saját hagyományokkal rendelkező finn réntenyésztési technikát főként a számitól különböző társadalmi tényezők hívták életre.

A finn néptörzsek egész történelmük folyamán a számi csoportoktól délebbre éltek. Fokozatos terjeszkedésükkel szorították egyre északabbra a számikat, akik a földművelő finnekkel érintkezve sem tértek át a termelő életmódra. A skandináviai népesség számára kietlen, ismeretlen északi Lappföld benépesülését az uralkodók földek adományozásával és adómentességgel igyekeztek elősegíteni. Így a történelem folyamán több hullámban érkeztek a norvég, svéd és finn telepések, akik magukkal hozták szarvasmarháikat, lovaikat és birkáikat is. Irtásföldeket törtek fel, amelyet marhatrágyával tettek termékenyebbé, és tarlórépát meg árpát termesztettek. Fejlett tejgazdaságot hoztak magukkal: a tehéntejből kereskedelmi célra is vaját köpültek, sajtot készítettek, amit gabonára cseréltek. A marhák téli takarmányozása érdekében a kaszálók fűvét nyáron levágták, és télire raktározták el.²⁷ Míg azonban a norvégok és svédek nem vették át a lapp foglalkozásnak tartott rénszarvastenyésztést, addig a finn telepések a XVII. század folyamán eltanulták a számi lakosságtól a réntenyésztés technikáját és saját tejelő szarvasmarha-tenyésztő gyakorlatukkal örvözték.²⁸ Első lépésben – a számi réntenyésztés kialakulásához hasonlóan – a finnek számára is szállítmányozásban és szánhúzásban bizonyult nélkülözhetetlenek a rénszarvas. Ezért kezdetben szelíd málhásréneket vásároltak a számiktól, majd pedig a telepésekre jellemző életerővel és vitalitással – a telepes életmód kihívásaira adott válaszként – a hagyományos számi réntenyésztésnél is nagyobb méretű réngazdaságot fejlesztettek ki.²⁹ A finnek azonban a réntenyésztés megtanulásával együtt nem vették át a félnomád számi társadalomszervezetet és életmódot, hanem saját technikát és szervezeti kereteket építettek ki. A XVIII. század végéről származnak a legrégebbi adatok a „rénszarvas-legeltető társaság”, az ún. *paliskunta* jellegű legeltetési rendszerről.³⁰ A *paliskunta* szó a helyi dialektusban *palkinennek* nevezett 'nyári legelő' jelentésű szóból ered, a *kunta* jelentése pedig 'szövetség', 'társulás', 'közösség'.³¹

²⁷ Tim Ingold, „Work, Identity and Environment: Finns and Saami in Lapland”, in S. A. Mousalimas (szerk.), *Arctic Ecology and Identity* /ISTOR Books 8./ (1997) 43. old.

²⁸ Ruotsala, „Reindeer Management”, 28. old.

²⁹ Korhonen, „A finn mezőgazdaság”, 196. old.

³⁰ Op. cit.

³¹ Ingold, „Work, Identity”, 43. old.

A paliskuntán belül a réntartást a családhoz illetve a faluhoz tartozóan űzték a halászat és vadászat mellett. A XVIII. század végére réntartó területté vált Finnország egész északi része, Kainuu megyével együtt.³²

Így tehát – annak ellenére, hogy a köztudatban a réntenyésztést egyenlőnek tekintik a számi kultúrával – a finn réntenyésztés sem sokkal későbbi, és minden részletében saját hagyományokkal rendelkezik!³³

A *paliskunta* területét a természetes határokkal körülvett legelő jelentette, amely azonos a területen belül élő réntulajdonosok csordáinak éves vándorlási körzetével.³⁴ Ma már a paliskuntákat kerítések veszik körül, így Finnország óriási, 123 000 km²-es réntenyésztési területét – melyen 56 paliskunta osztozik – kerítésrendszerek hálózák be.

E legeltetési szövetségek létrehozására a finn réntenyésztőket a sokoldalúbb termelő életmód és a nagy létszámú réncsordák által kikényszerített munkamegosztás és kooperáció szükségessége készítette.³⁵ Ugyanis a rénszarvasokat, élettani adottságuknál fogva, nyáron szabadon kell engedni a nyári legelőkön, nyár végén és ősszel viszont, amikor más mezőgazdasági munkák csúcsideje zajlik, a rénvágások és a nyáj megszámlálása alkalmából össze kell terelni. Az egyes tulajdonosok állatai a nyári legelőkön összekeverednek, ezért el kell különíteni őket egymástól. Ezek a munkák magasabb szintű munkamegosztást és együttműködést követeltek meg,³⁶ s ezáltal a paliskuntában dolgozó tenyésztők munkakörét specializálták. Egy-egy paliskunta területe egy kisebb magyarországi megyéhez mérhető, melyen nagyszámú réntulajdonosok csordái legelnek. Ezért az éves munkafolyamatok összehangolása szintén nagyobb fokú, központosított szervezési munkát igényelt, mint a számi típusú nemzeti falurendszerű réntenyésztés.

5. A paliskunta-rendszer általánossá válása Finnországban

A paliskunta-rendszer kiterjedése a számi réntenyésztőkre a XIX. század végén kezdődött meg, mégpedig a finn nemzeti ébredés, az államiság és az állami ellenőrzés igényének megerősödésével. 1898-ban, a még az orosz cár birodalmához tartozó Finn Nagyhercegség szenátusa kimondta, hogy Lappföld állami földjein a réntenyésztő számikat kizárólag határozott területi egységekkel és irányító szervezettel rendelkező legeltetési szövetkezetekbe tömörülve illeti

³² Op. cit.

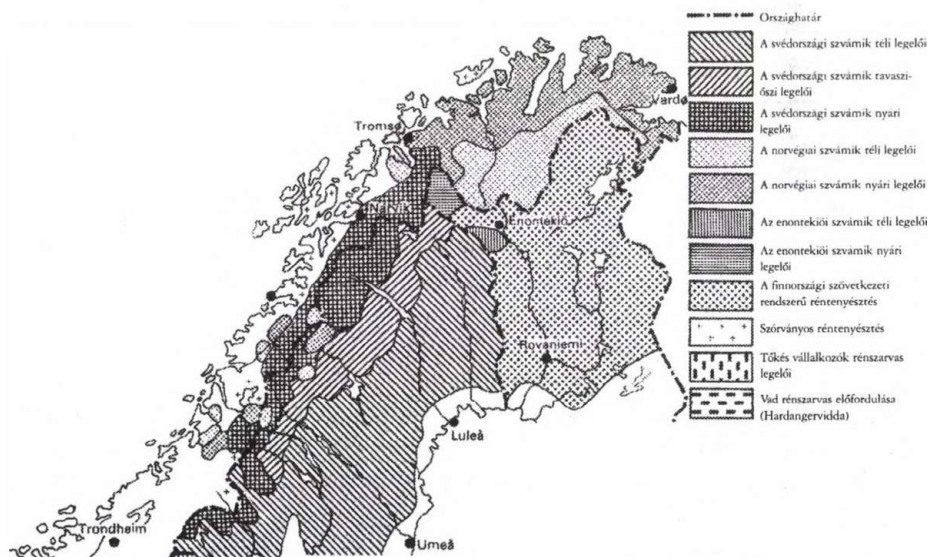
³³ Op. cit.

³⁴ Op. cit. 46. old.

³⁵ Op. cit. 43. old.

³⁶ Op. cit.

meg a legeltetési jog.³⁷ Ezért a XX. század elejére a számik által lakott finnországi területeken is kijelölték és bekerítették az egyes szövetkezetek, paliskunták területeit, és felbomlott a hagyományos nemzeti falurendszeren alapuló ún. „siita” rendszerű réntenyésztés. Ma Finnország teljes rénszarvas-tenyésztő területe (Lappi és részben Oulu megyék területein), etnikai hovatartozástól függetlenül, ezeknek a – finnek által meghonosított – legeltetési szövetkezeteknek a szervezeti keretein belül működik. Minden paliskuntának van egy központja, ahol a rénszarvas-tulajdonos vezetőség megtervezi a munkákat, adminisztrálja és nyilvántartja saját szövetkezetének adatait: a réntulajdonosok számát, a rénszarvasok számát, a rénszarvasok tulajdonlasi rendszerét szabályozó füljegyeket, koordinálják a munkafolyamatokat és a gazdasági élet egészét, illetve döntenek a paliskuntán belüli és más paliskuntákkal való vitás kérdésekben. Ez alól némileg kivételt jelent az ország északnyugati, Enontekiö vidéki területe, ahol a szövetkezeti rendszer helyett a családi rénlegeltetési szervezet a mai napig fennmaradt.³⁸ Norvégia és Svédország hegyi számijai ma sem szövetkezeti rendszerben dolgoznak, hanem családi alapon a téli és nyári legelők között évszankonként vándorolnak, ahogy azt a 3. fejezetben bemutattam.



1. ábra. A rénszarvas-pásztorokodás típusainak területi megoszlása ma Észak-Európában
(Forrás: *Európa regionális földrajza*, szerk. Probáld [1994] 343. old.)

³⁷ *The Reindeer Round-up Site at Sallivaara* (1997).

³⁸ Ruotsala, „Reindeer Management” 29. old.

6. A hagyományos rénpásztorkodás átalakulása a második világháborút követően Finnországban

A számi nép társadalmi és gazdasági helyzete a második világháborút követően óriási változásokon ment keresztül. E változások egyrészt az életmód és a gazdálkodási rendszer átalakulásában, a gépesítésben, a modern technológia átvételében és az életszínvonal jelentős emelkedésében fejeződnek ki a legszembetűnőbben, másrészt pedig nemzetiségi öntudatuk felébredésében és megerősödésében érhető tetten.

A történelem iróniája, hogy a rengeteg fájó emlék ellenére épp a második világháború eseményei segítették elő a lapp nép szellemi egységbe kovácsolódását, továbbá a finn és norvég kisebbségi politika megváltozását is. Ugyanis a világháború utolsó szakaszában a visszavonuló német csapatok felégették és végigbombázták a finn állam fennhatósága alá eső lappföldi területeket, ezért a lakosságot ideiglenesen délebbre telepítették. Itt közelebb kerültek egymáshoz azok a számi emberek, akik addig a nagy földrajzi távolságok miatt soha nem találkoztak egymással, így a háborús nehézségek ráébresztették a számi csoportokat az összefogás szükségességére az érdekérvényesítés hatékonysága, s a fennmaradás érdekében.

Megváltozott az észak-európai államok kisebbségpolitikája és az államnemzetek viszonya is a kisebbséggel szemben. Ennek oka részben az a belpolitikai felismerés volt, hogy a számik már „kellően beilleszkedtek”, hiszen akkulturációjuk már veszélyes méreteket öltött.³⁹ Másrészt az ENSZ megalakulásával Skandináviában is egyre inkább előtérbe került a kisebbségek jogi védelmének gondolata és igénye: kezdetben inkább az emberi jogok védelmére irányulva⁴⁰ – és csak később erősödött meg a nemzetiségi/kisebbségi jogok védelme az egész Európában jellemző „kulturális diverzitás megőrzésének” szellemében.

A finnországi számi népesség jóval alacsonyabb lélekszámú, mint Norvégia és Svédország számi lakossága, azonban földrajzi elhelyezkedésük miatt abban a helyzetben vannak, hogy lakóhelyük közvetlenül érintkezik a nagy norvégiai számi maggal. Mivel Norvégia Finnmark tartományában élnek számik a legnagyobb számban és a leginkább többségben, az új eszmeáramlatok: a nemzeti ébredés, a kisebbségi érdekvédelem és a kulturális irányzatok általában itt születnek, és innen indulnak ki. Az észak-európai államokat gyakorlatilag nem választja el egymástól határ, így ezen új áramlatok a finnországi csoportokat is magukkal ragadják.⁴¹ Ez a tény pedig a finnországi számi kisebbség számára

³⁹ Jávorszky Béla, *Észak-Európa kisebbségei* (Magvető, Budapest, 1991) 49. old.

⁴⁰ Op. cit. 42. old.

⁴¹ Op. cit. 27–52. old.

alapvető, mivel alacsony létszámuk és a lappföldi finn lakosság nagy aránya miatt beolvadásuk elkerülhetetlen lett volna. Akkultúrációjukat és identitásuk elvesztését elősegítette az is, hogy Norvégiával és Svédországgal ellentétben Finnországban a rénszarvastenyésztés nem korlátozódik a számikra, hanem – a réntenyésztési területen belül élő – minden finn állampolgár számára nyitva áll. A réntenyésztési terület 56 paliskuntájából pedig csak a legészakabbi 12-ben vannak a számik többségben! Finnország 8000 réntulajdonosának mindössze 21%-a számi, és a teljes rénszarvasállomány 45%-át tenyésztik a 12 számi paliskunta területén.⁴²

A kisebbségi lét tudati és mentalitásbeli oldalát nézve is óriási változáson ment keresztül a lapp nép. Száminak lenni ma már nem „szégyen” Észak-Európában, hanem inkább egyfajta másságot, egzotikumot jelent. Jól példázza a kisebbségpolitika és a kisebbségi lét értékelésének átalakulását a lappokról szóló számadatok változása is. Az 1980-as években a teljes számi népességet 31 000 főre becsülték, és ezen belül a finnországi lappok számát 2300 főben határozták meg.⁴³ Ma viszont a teljes számi nép számát 50–80 000 főre, a finnországi számikét pedig 6000 és 18 000 közöttire becsülik!⁴⁴ Ez az óriási „növekedés” beszédesen mutatja a számi lét felértékelődését, a „számiság státuszának” megváltozását.

Az életszínvonal nagymértékű növekedése ellenére, a nemzeti identitástudat ébredésével együtt az önmeghatározáshoz és az államnemzettől való ön-megkülönböztetéshez egyfajta nacionalista felhangú „fenyegetettség” érzés⁴⁵ és folyamatos „sértődöttség” is járul. Ennek oka talán az állandó bizonytalanságban keresendő, amit a réngazdaság állandóan változó pozíciója és a kisebbségi tudat fordulatai váltanak ki, és ez a megélhetési stratégiák folyamatos, kényszerű változtatására kényszeríti a számikat. Ez kevésbé a hétköznapi életben való érintkezésben, mint inkább a társadalmi és politikai közélet vitás kérdéseinek eldöntésében, az érdekek ütköztetési módjában, elégedetlenségben és időnként irreális követelésekben nyilvánul meg. (A számi identitás kérdésével dolgozatomban nem foglalkozom, erről bővebben értekezik például Wilhelm Gábor és Tim Ingold.)

A rénszarvas-gazdaság modernizációja az első motoros szánok behozatalával az 1960-as években indult el. Az adott társadalmi és gazdasági helyzet lehetővé tette, hogy ez az óriási újítás igen gyorsan elterjedjen a teljes réntenyésztési

⁴² Ruotsala, „Reindeer Management”, 26. old.

⁴³ Lásd pl. ifj. Kodolányi, „A lappok”, 910. old.

⁴⁴ Az adatokat Kaarina Vuolab 1999 októberében Magyarországon tartott előadásában tette közzé. A valósághoz a 6000-es szám áll közelebb. Lásd pl. Bogár, „A lappok (számik)”, 210. old.

⁴⁵ Ingold, „Work, Identity”, 41. old.

területen, alapjaiban formálva át a gazdaság és az arktikus társadalom életét. A motoros járművek elterjedésével folyamatosan gyors ütemű útépitkezés és infrastruktúra-fejlesztés zajlott, kiépültek a korábban Lappföld belső területeinek tájképéből szinte teljesen hiányzó állandó települések: falvak, kisvárosok. A természeti környezet átalakítása is nagyobb méreteket öltött: víztározókat, csatornákat építettek, lápokot csapoltak le, és intenzíven zajlott a ma is tartó erdőkitermelés. Az 1980-as években a gépesítés újabb lendületet vett: a réntenyésztési szövetkezetekben általánossá vált a helikopter, a repülőgép és a te-repjáró használata is.

A rénszarvastenyésztés hagyományos eszközeinek és módszereinek visszaszorulása óta az egész gazdasági ágat a folyamatos átalakulás állapota jellemzi.⁴⁶ Az északi államok célja az volt, hogy a réntenyésztést – a többi primer gazdasági ágazathoz hasonlóan – a piacgazdaság részévé tegyék. Ennek érdekében marketingszervezeteket alapítottak, modern vágóhidakat létesítettek, korszerű minőségügyi követelményeket vezettek be, hogy a rénszarvas-termékek megjelenhessenek az üzletekben és a világpiacon.⁴⁷ Ezzel együtt Lappföld bekapcsolása a nemzetközi közlekedés és kommunikáció áramába egyben az önálló gazdaság és a cserén alapuló kereskedelem eltűnését jelentette. A saját készítésű szerszámok és háztartási eszközök szinte teljesen kihaltak, viszont egyre növekszik az igény a fogyasztói társadalom cikkei iránt. Ez pedig egyre nagyobb pénzforgalmat indukál.⁴⁸

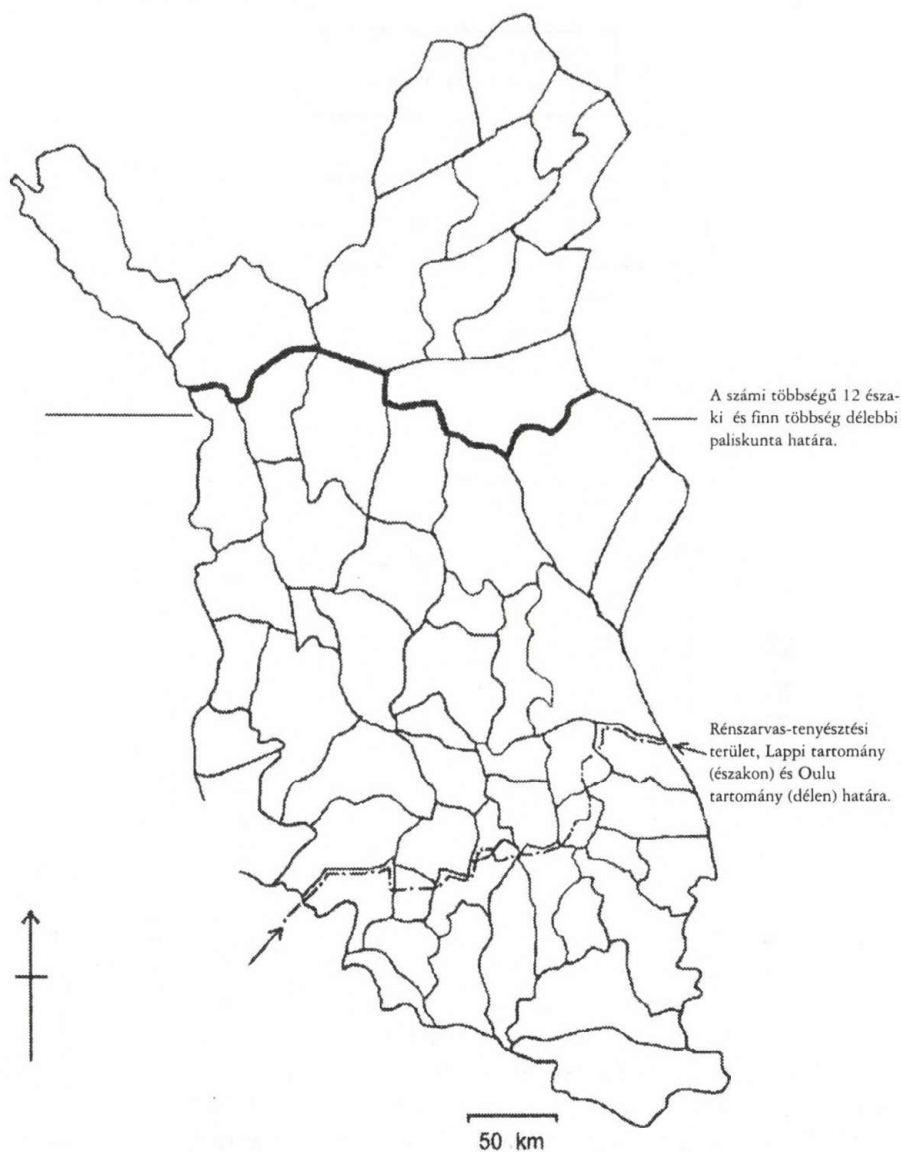
Ezekkel a folyamatokkal együtt a számi nyelv visszaszorulása veszélyes méreteket öltött, de szerencsére az utóbbi idők kisebbségi és nyelvpolitikája, illetve a számi nép kemény harca eredményeként a számi nyelv helyzete nagyon sokat javult. Az elmúlt évtizedek alatt az állami ellenőrzés olyan adminisztratív intézkedéseket és szabályozásokat vezetett be, amelyek tökéletesen átszövik a gazdálkodás minden szintjét. Finnországban ez a paliskunta-rendszer kiteljesítését és egységes állami irányítás alá vonását jelentette, amely – képletesen szólva – oly módon tartja számszerűsített és gyakran rugalmatlan keretek között a réngazdaságot, ahogyan az ösztöneik által irányított rénszarvasok legelőit szorították kerítésrendszerek közé a paliskunták kialakításakor.

A paliskunta-rendszer hierarchizált szervezeti keretek között, igen bürokratizált módon működik. Minden paliskuntának van saját adminisztratív vezetősége és egy elnöke, a *poroisaäntä*, illetve mind az 56 szövetkezetnek egy össz-irányító szervezete: az 1948-ban alapított „Paliskunták Szövetsége”, a „Paliskuntain Yhdistys”, mely Rovaniemiben, a finn Lappföld „fővárosában” székel. A palis-

⁴⁶ Haetta, *The Sami*, 46. old.

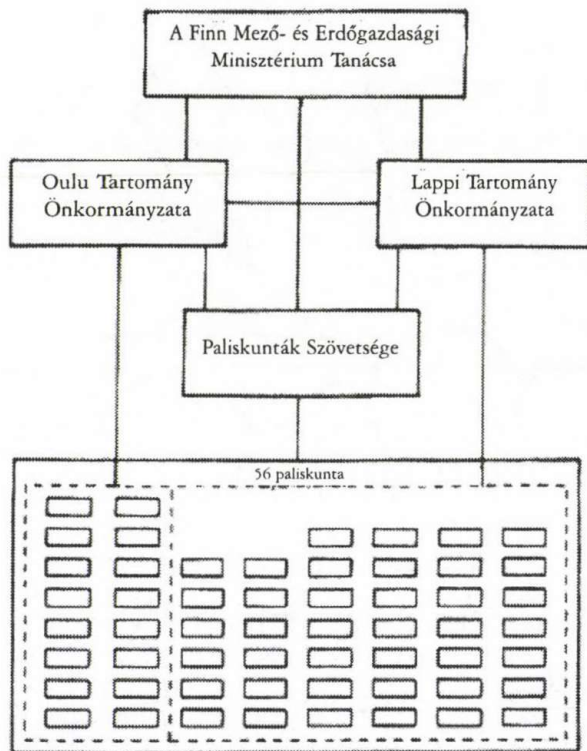
⁴⁷ Op. cit.

⁴⁸ Op. cit. 48. old.



2. ábra. A réngazdaság szervezeti rendszere Finnországban
(Forrás: *Reindeer Husbandry in Finland* [1998] 40. old.)

kunták egyesületének felettes szervezete Lappi és Oulu tartomány önkormányzata, a legfelsőbb szervezet pedig a Finn Mező- és Erdőgazdasági Minisztérium, Helsinkiben. Minden réntulajdonos fejkvótát fizet a paliskuntába, jogait és kötelezettségeit pedig a rénszarvastenyésztési jogrendszer szabályozza.



3. ábra. A finnországi réntenyésztési terület paliskunta-felosztásának térképe
(Forrás: Ingold [1995] 45. old.)

A paliskunták területe a rajta élő réncsordák megszokott vándorlási körzetéhez igazodott. Bár több paliskunta esetében lehetetlen volt olyan körülhatárolást kivitelezni, amely ne kényszerítette volna ki a legelterési útvonalak módosítását.

Finnország rénszarvastenyésztési területén 56 paliskunta osztozik, melyek közül a legdélibb és legapróbb területű 16 szövetkezet Oulu tartományhoz tartozik, a többi pedig Lappi tartomány teljes területét fedi le.

A sok évszázados hagyományokon alapuló természetismeretet és állattenyésztési gyakorlatot szintén egyfajta intézményesülés jellemzi. A paliskunta vezetősége, de a réntenyésztők nagy része is intézményi keretek között, tanfolyamokon vagy főiskolán, egyetemen tanulhat a réntenyésztésről – a biológiai alapoktól, a gazdasági, kereskedelmi és üzletvezetési ismeretekig! A magas szintű oktatás szinte mindenki számára elérhető, mivel a levelező rendszerű, interaktív képzés lehetőségeit kihasználva – Lappföldön is – otthon, számítógép-
pen és interneten keresztül végezheti el bárki a kiválasztott kurzusokat!

A paliskunták vezetősége a réngazdaság irányítását és fejlesztését a tudományos kutatások (biológia, ökológia, közgazdaságtan stb.) eredményeit felhasználva végzi. A szabadon legelő rénszarvasok egyes példányait műholdas monitoring-rendszerrel figyelik, hogy ezáltal képet kapjanak a leggyakoribb halálokokról, azok helyéről, idejéről, a leginkább veszélyeztetett életkorról stb. A réntenyésztők a kutatóintézetekkel, egyetemekkel aktív kapcsolatot tartanak fenn, és a helyi gazdasági viták eldöntésében igyekeznek a kutatási eredményekkel is alátámasztani érdekeiket.

Éppen lappföldi tartózkodásom idején és helyszínén, Vuotsóban zajlott az erdőgazdaság és a réntenyésztők között egy – Finnországban egyébként mindennaposnak számító – vita, amikor is az erdészeti által kivágásra szánt erdőterületet próbálták megvédeni a helyi réntenyésztők. Az erdőnek nagyon fontos szerepe van a rénszarvasok táplálkozásában, különösen télen és tavasszal, amikor a kérgesre fagyott hótakaró miatt, a fák kérgén élő zuzmófajok jelentik az egyetlen elérhető élelmet. Ezért minden egyes fa kivágása csökkenti a rének túlélési esélyeit, ezzel a réntenyésztők megélhetését is. Az erdőgazdaság viszont Finnországban az egyik legkiemeltebb gazdasági ágazat, ezért igen nagy hatalommal rendelkezik – különösen Lappföldön, ahol a rénszarvaslegelőként funkcionáló erdőterületek nagy része is állami tulajdonban van. Másrészt magukat a réntulajdonosokat is egyfajta kétes érdekeltség fűzi a helyi erdőgazdasághoz. Mivel Lappföld nem bővelkedik munkalehetőségekben (az északi államokban itt a legnagyobb a munkanélküliség, ennél fogva helyenként az elvándorlás is aggasztó méretű), sokuk számára az erdőgazdaságban való időnyomunka nélkülözhetetlen jövedelmet jelent a réntenyésztés mellett, amely a réngazdaságban rejlő bizonytalanságot képes csökkenteni a család megélhetésében. Így tehát míg egyfelől a réntenyésztők érdeke az erdőgazdaság kiszorítása a réntenyésztési területről, másfelől igen sok család közvetlen érdeke a fakitermelés adta munkalehetőség megléte is. Végül a vita eldöntése érdekében az oului egyetem biológia tanszékét kérték fel egy ökológiai kutatás elvégzésére, hogy bebizonyítsák az adott erdőterület kiemelten fontos szerepét a helyi réntenyésztésben. A réntartók érdekeinek érvényesítését nagyban elősegíti, hogy a Számi Parlament jelenlegi elnöke, Pekka Aikio, aki éppen Vuotso szülőtte, biológus végzettségű szakember, így a politikai és gazdasági vitákban képes felhasználni az általában hatásos természettudományos érveket is.

A jelen példa azt hiszem, szemléletesen fejezi ki, hogyan szövi át a réngazdaságot az intézményesült tudományos és politikai szféra, a különböző gazdasági érdekeltségek harca, és hogy milyen képességekkel kell felvérteznie magát a ma réntenyésztőjének, foglalkozása megőrzése érdekében.

7. A rénszarvastartó kultúra és természeti környezetének kapcsolata ma

A rénszarvastartás mai helyzetére vonatkozóan mondta ifj. Kodolányi János, Johan Turi híres könyvéhez írt bevezetőjében, hogy „a rénszarvastartásban is már jóformán csak maga a rénszarvas a hagyományos, valamint az állat életmódjából következően meg nem változtatható legeltetési, tartási gyakorlat”.⁴⁹ Ez a kijelentés nagymértékben igaz. De mivel dolgozatomban éppen a természeti környezethez való viszonyt, annak hagyományos és megváltozott elemeit vizsgálom a modern réntenyésztő társadalom gazdálkodásában és életmódjában, érdekes kezdőgondolatként ebből a tényből indulok ki. Mivel a rénszarvas életmódjait és legeltetési-tartási módját határozzák meg a legközvetlenebb módon a természeti feltételek, a réntenyésztő gyakorlat ma is nagyon erősen kötődik természeti környezetéhez: például az időjáráshoz, a rénszarvasok és a szúnyogok életciklusához. Azonban ez a kötődés már gyökeresen más minőségben jelenik meg a réntartók életmódjában, mint néhány évtizeddel korábban.

Míg azelőtt a „nomád réntenyésztés” teljes körű jellemzést adott az azt űző családról – magában foglalta az állattenyésztési gyakorlatot az életmód minden elemével együtt: a család tartózkodási helyének éves ciklusait, a táplálkozás, a napi és éves munkafolyamatok ciklusait, a háztartáson és családon belül a nemek és korok szerinti munkamegosztást és „foglalkozást”, a lakáskultúrát és a megélhetés forrásait is –, addig ma, a rénszarvas-tulajdonos család életmódjának kialakításában jóval nagyobb szabadsággal rendelkeznek. Ezért a mai réntenyésztő családok tagjai akár a gazdaság egészen más szektorában is dolgozhatnak, például turizmusban, intézményekben, oktatásban, így az egyes családok jövedelemforrásai és életmódja is igen különbözőek lehetnek. A réntenyésztő családok egyre kisebb része él kizárólagosan a réntenyésztésből, helyette jövedelmét kiegészíti más, polgári foglalkozás.

Ma már minden finnországi réntenyésztő család letelepedett életmódot él, állandó településeken belül, skandináv/finn stílusban épített faházakban. A lakóházak az Észak-Európában megszokott magas életszínvonal minden kellékével fel vannak szerelve (telefon, mosógép, mosogatógép stb.). A számi lakáskultúra semmiben sem különbözik a finn lakáskultúrától, a berendezések vagy díszek nem utalnak lakóik pénzkereseti tevékenységére. A településeket utak és telefonhálózat köti össze, a gyerekek óvodába és általános iskolába járnak, s csak középiskolába kell más, nagyobb városba elmenniük. Minden településen megtalálható a benzinkút és az élelmiszerüzlet, ahol a fontosabb háztartási esz-

⁴⁹ Ifj. Kodolányi, „A lappok”, 46. old.

közök és néhány ruházati termék is kapható. Minden Lappföldön élő család rendelkezik személygépkocsival és gazdasági járművekkel: motoros szánnal és négykerék-meghajtású kistraktorra, gyakran kaszálógéppel és traktorra is. A nagy, világos, modern berendezésű házakhoz gazdasági épületek tartoznak: raktárhelyiségek, garázsok és a rénszarvasok számára télire lekaszált széna tárolóházikói.

A hagyományos intenzív réntenyésztés idején az emberek folyamatos közelsége miatt a rénszarvascsordák kevesebb és szelídebb állatból álltak.⁵⁰ A tulajdonos család együtt vándorolt a rénnel a különböző szálláshelyekre, így ember és állat kapcsolata jóval közelebb volt, mint manapság, amikor a család egy faluban vagy városban él, és a csordák teljesen szabadon legelnek a paliskunta területén. Az extenzív tenyésztési módot a piacgazdaság dominanciájának erősödése hívta életre, mely a réntulajdonosokat egyre nagyobb csordák birtoklására ösztönözte. Így ma az aktív réntenyésztők csordái nagyobb számú és kevésbé szelíd állatokból állnak.

Így tehát felmerül a kérdés: Hogyan képes összeférni a letelepült, modern fogyasztói társadalmi életforma az arktikus ökológiai viszonyok által elválaszthatatlanul meghatározott, és abba tökéletesen illeszkedő rénszarvastenyésztési móddal?

Márpedig összeférnek, sőt többféle megoldást is kialakítottak az elmúlt idők történelmi, gazdasági és politikai eseményei. Így jött létre a norvégiai hegyi számik „modern-nomád” életmódja, és a finn paliskunta-rendszerben letelepült életmódot élő erdei számik gazdálkodási rendszere. (E két említett réntartási gyakorlat mellett többféle különböző típus is kialakult az észak-európai országokban. Történelmi-politikai változások következtében kellett a finnországi Enontekiö környéki hegyi lappoknak az intenzívebb réntenyésztésre áttérni, és felhagyni a rendkívül hosszú utakkal elválasztott nyári és téli legelők közötti vándorlással – nevezetesen a XIX. századi északi háborúskodást követő határlezárások akadályai miatt. Szintén történelmi események: az államhatalom, illetve a növekvő állami adminisztráció és ellenőrzési igények hatására adták fel a finnországi számik saját családi és falurendszerben történő réntenyésztésüket, és alkalmazkodtak a finn réntenyésztési mód szövetkezeti kereteihez – amellyel az 5. fejezetben foglalkoztam. Állami gazdaságpolitika hatására alakult ki a koncessziós réntenyésztés, vagy Oroszországban a mára már felbomlott kolhozosított réntartás – ezekkel azonban dolgozatomban nem foglalkozom.)

A mai réntenyésztő kultúra környezeti meghatározottsága szempontjából indokoltnak látom különválasztani a „réntartó gyakorlatot” a „mindennapi életmódtól”. A rénszarvastartó család mindennapjait, táplálkozáskultúráját,

⁵⁰ Haetta, *The Sami*, 47. old.

lakáskultúráját, a családtagok életritmusát és foglalkozását – legyen akár számi, akár finn – ma már nem határozza meg olyan elválaszthatatlanul a réntartó gyakorlat, mint ezelőtt a nomád-félnomád, intenzív tenyésztési rendszerben. A természeti környezettől elválaszthatatlan réntartó gyakorlat és a réntartók életmódja közé tehát ma az extenzív tartást lehetővé tevő motoros járművek, a letelepedett életmód és a pénzgazdaság ékelődik, amelyek lehetővé teszik az életmód szabadabb megválasztását és többértékűségét. Míg a nomád réntenyésztés megélhetés és életmód volt egyben, addig ma inkább foglalkozás, amelyre többféle, szabadabban megválasztható életmód épülhet.

Lappföld erőforrásainak kihasználása három főbb gazdasági ágazat területi és gazdasági harcának színtere lett: a rénszarvastenyésztés, a turizmus és az erdőgazdaság érdekei küzdenek egymás ellen. Lappföld erőforrásai a nemzetgazdaság fontos részévé váltak, ami az intenzív környezethasználat megsokszorozódásával járt, és természetesen olyan káros ökológiai következményeket hozott, mint a rénlegelők vegetációjának degradációja, az erózió mértékének növekedése.

A rénszarvastartók egyéni gazdasági stratégiáinak kialakítását korábban a sok évszázados természetismereten alapuló hagyományok irányították. A rénszarvascsordák méretét a legelők eltartóképessége és az időjárás változékonysága határozta meg. A réntartók egyéni megélhetése és gyarapodása pedig saját képességeiken, tapasztalatukon, az állatok viselkedésének ismeretén és szorgalmukon múlt. A réntartó számi emberek kisebb létszámú, szelídebb állatokból álló csordáik minden egyedét személyesen ismerték, hiszen az évnél jóval nagyobb részét töltötték együtt a csordával, mint ma. A rénszarvasok megszemélyesítésére a számi nyelvben önálló szókészlet jött létre, amellyel pontosan és gazdagon tudták kifejezni a szarvasok ismertetőjegyeit: például életkorukat, agancsuk formáját, szőrük színét és mintázatát, termetüket, mozgásukat és viselkedésüket is. A számi emberek mindennapi beszélgetéseinek legfontosabb témája a rénszarvas és a hozzá fűződő események voltak, mint ahogyan a számi folklór is minden elemében a rénszarvasról szólt.

Ezzel szemben ma a réntartók csordával töltött ideje leszűkült a szükséges munkafolyamatok elvégzésére: a csordák helikopterrel való megfigyelése után a paliskunta dolgozói kimennek az állatokhoz, néhány nap alatt összerelik őket, elvégzik a munkát: például a tulajdonjeggyel való ellátást, a megszámlálást, a kiválogatást, majd ismét visszatérnek lakóhelyükre.

A természet változékonyságát és az ebből adódó nagymértékű bizonytalanságot a rénállomány alakulását illetően a paliskunták megpróbálják minél inkább kivédeni és semlegesíteni a réncsordák növekedését gátló természetes folyamatok korlátozásával. Ezt az intenzív biológiai és ökológiai kutatások eredményeinek felhasználása, illetve a – korábban egyáltalán nem jellemző – mesterséges takarmányozás teszi lehetővé. Az állatok túlélési esélyeit, ezáltal a

réntenyésztők veszteségeit csökkentendő, vitamin- és ásványianyag-tartalmú táplálékkiegészítőket, betegségek és paraziták elleni gyógyszerkészítményeket adnak a rénszarvasoknak, szintén a paliskunta központi irányításával. Egyre inkább általánossá válik, hogy telente egyre több állatot tartanak védett karámkban – holott korábban ez csak a finn tenyésztőkre volt jellemző. Így tehát nemcsak a réntenyésztők életmódjában nem játszik akkora szerepet az arktikus természeti környezet, de a rénszarvasokat is megpróbálják óvni a mostoha időjárás viszontagságaitól.

A rénszarvastartók szakértelme és ezáltal gazdasági stratégiáinak kialakítása ma kevésbé a természet és az állatok ismeretét követeli meg, mint azelőtt. Helyette az állam és az Európai Unió gazdasági preferenciáit, a jogi és adminisztratív szabályozásokat és azok kiskapuit kell a réntenyésztőknek folyamatosan figyelnie és alkalmazkodnia hozzá. A réntenyésztéshez szükséges tudásanyag ilyenforma átalakulása – érthetően – magával hozta a generációk eltávolodását is, hiszen ma már az aktív réntenyésztőknek nem ugyanazokra a képességekre és tudásra van szüksége, mint néhány évtizeddel ezelőtt. A motoros járművek megnövekedett sebességet, gyorsabb és hatékonyabb munkavégzést tesznek lehetővé, s ezáltal zaklatottabb életritmust és „agresszívebb” magatartást eredményeztek a természet erőforrásainak kihasználásában és az állatokkal való bánásmódban egyaránt. Így tehát a modern technológia nemcsak a gazdasági kultúrát és a mindennapokat járta át, hanem a szellemi kultúrát és a számi emberek mentalitását is befolyásolja. Szemléletesen fejezi ki ezt a változást annak az idős réntenyésztő bácsinak a panasza, aki elmondta, hogy ma már a réntenyésztő férfiak egymás között nem a rénekről, hanem a motoros szánok típusairól, áráról és üzemanyag-fogyasztásáról beszélgetnek!⁵¹ Éppen ennek köszönhetően a réntenyésztők fogalomtárában használaton kívül kerül a természeti objektumokat és az állatokat megszemélyesítő rendkívül gazdag szókincs egy része is, és helyüket a technikai kultúra kifejezései veszik át.

A természeti szféra elemeihez való kötődés fellazulása fejeződik ki a sok évszázadon keresztül nélkülözhetetlen társ, a kutya használatának szinte teljes eltűnésében is. A hagyományos réntartó gyakorlatban a kutya az ember legfontosabb segítője volt a terelésben, az őrzésben és a mindennapok folyamán. Minden réntenyésztő maga tanította be kutyáját, aki aztán egész életében hű társa maradt, ismerte gazdája szokásait, és a réntenyésztők között nagy megbecsülésnek örvendett. Ma viszont a motorizáció általánossá válása óta a kutya már nem képes lépést tartani a járművek sebességével, ezért munkáját és szerepét elveszítette, s legfeljebb házőrzőként találjuk meg néha az udvarokban. Lényegbevágóan fejezi ki a réntenyésztők életében a kutya és a motoros szán

⁵¹ Pierra Magga 72 éves réntenyésztő szóbeli közlése alapján (Vuotso, 1999).

szerepének felcserélődését az a reklám, mely a *Poromies* ('Réntenyésztő') című szaklapban jelent meg 1999 februárjában. A teljes oldalas reklám egy motoros-szán-forgalmazó cég termékét hirdeti, „hyvā kaveri”⁵² ('a jó társ') felirattal – amely korábban a kutya jelzője volt.

8. A számi réntenyésztő kultúra környezeti erőforrásainak átértékelődése a modernizáció hatására Finnországban

Ezek az óriási méretű, az élet szinte minden területére kiterjedő változások gyökeresen átalakították a számi réntenyésztők környezeti erőforrásainak felhasználását. Megváltoztak nemcsak az erőforrások kihasználásának módjai, de maguk a hasznosítható környezeti elemek is. Egyesek e megváltozott feltételek között felértékelődtek, mások pedig értéktelenné váltak és kívül kerültek a gazdaságilag hasznosítható erőforrások körén. Ezzel együtt – a globális gazdasági folyamatokba illeszkedve – új erőforrások váltak nélkülözhetetlenné, amelyek beépültek nemcsak a gazdálkodási rendszerbe, de a réntenyésztők szimbolikus kultúrájába is.

A piacgazdaságra történő áttérés megváltoztatta magát az állattenyésztés célját is. A hagyományos számi réntenyésztő család szinte minden anyagi és tárgyi szükségletét a rénszarvasból elégítette ki. Ezért az állat minden porcikáját felhasználták: húsát, velejét, zsíráját, vérért megették; bőréből, irhájából ruhanevet, takarókat készítettek; ináiból varrófonalat sodortak; csontjaiból és agancsából háztartási eszközöket, gazdagon díszített használati tárgyakat faragtak. A rénszarvas fejése, tejének és tejtermékeinek felhasználása szintén hozzátartozott a számi háztartáshoz és táplálkozáshoz (bár e szokás elterjedése viszonylag késői, és valószínűleg a skandináv tejtermelő szarvasmarha-tenyésztés mintájára kezdték alkalmazni⁵³). A rénszarvas csontjait porrá őrölve a délebbi földművelőknek adták el, akik a mészszegény, savanyú talaj termékenyebbé tételére használták fel.⁵⁴ A rénszarvas használatára nélkülözhetetlen volt a közlekedésben és a szállításban, ezért nyergelték, málhás és szánhúzó állatként is alkalmazták.

A mai modern réntenyésztésben az állat igen sokoldalú felhasználása a piaci értékrend preferenciájának megfelelően leszűkült a hústermelésre. A rénszarvas fejése és a közlekedésben, szállításban való alkalmazása tökéletesen eltűnt, és egyéb termékei számára is jórészt csak a turistaipar jelent felvevőpiacot. A rén-

⁵² *Poromies* 2 (1999), címlap-reklám.

⁵³ Ingold, „Work, Identity”, 42. old.

⁵⁴ Ruotsala, „Reindeer Management”, 30. old.

tenyésztő család mindennapjaiból szintén eltűntek a rénszarvasból készült használati eszközök, háztartási felszerelések. Tehát a rénszarvastenyésztés egyetlen célra, a hústermelésre specializálódott. Ennek következtében a réncsordák nem- és korösszetétele a húsfelvásárló cégek igényeinek megfelelően szintén átalakult. A rénszarvashús-ipar a rénborjak felvásárlására specializálódott, ezért a tenyésztők az egy évnél fiatalabb borjakat adják el minden évben, óriási mennyiségben. A szaporulat biztosítása érdekében a rénállomány nagy része réntehenekből áll, így levágásra a hím borjakat szánják. Tehát nemcsak a rénszarvas nyújtotta termékek specializálódtak, de ennek érdekében a réncsordát is tulajdonképpen az egyéves hímek „termelésére” specializálták. (A családok saját ellátásuk fedezésére azonban ma is a felnőtt állatokat, általában a herélt hímekeket vágják le.)

Az erdei rénszarvastenyésztők megélhetésében korábban nagyon fontos szerepet játszott a vadászat, a halászat és a gyűjtögetés is, így a réntenyésztő életmód mellett kihasználták a természeti környezet nyújtotta lehetőségek teljes skáláját. Ezzel szemben ma a vadászat szerepe nagyon jelentősen lehanyatlott, inkább a nem réntenyésztők szabadidős elfoglaltságává és turistafoglalkozássá vált – gazdasági haszna kevésbé a réntenyésztőket, mint inkább a turistaipart illeti.

Ami a halászatot és a gyűjtögetést illeti, a megélhetésben betöltött szerepük csorbult ugyan, bár nem olyan mértékben veszítették el jelentőségüket, mint a vadászat. Így tehát az arktikus természeti környezet elemei szintén erőteljes specializáción mentek keresztül.

Az egész réngazdaságot átértékelő hústermelési specializáció elmosta a hagyományos számi réntartás ökotípusai közti különbségeket is. Ez főként az erdei számi életmódot érintette, mivel ennek jellemzője éppen az életmód többoldalúsága volt, amelyet természeti környezetük gazdagabb erőforrásai: az erdők és vizek tettek lehetővé. Ma az erdei számik inkább csak élőhelyük szerint erdeiek, mivel megélhetésük legnagyobb részét – a tunturi számikhoz hasonlóan – a réntenyésztés adja. Ebből kifolyólag réncsordáik mérete is a hegyi számikéhoz hasonlóan nagy létszámú. Az erdei és hegyi számik évszakos legeltetési gyakorlatának eltérését – mely korábban az éves vándorlási útvonal hosszúságában, a téli és nyári legelők távolságában különbözött – az extenzív tartási mód és a letelepedett életmód mosta el. Ma a természeti környezet sajátosságaiából fakadó néprajzi különbségek helyett inkább az állami/jogi szabályozások különbségeiből adódó „norvég”, „finn”, „svéd” vagy kolai „orosz” számi életmódról és gazdálkodási rendszerről beszélhetünk.

A környezeti erőforrások kihasználásának specializációi közé sorolhatjuk az emberi munkaerő paliskuntán belüli foglalkozási szakosodását, sőt a családon belüli „szakosodást” is. Míg a nomád állattenyésztő életmód megkövetelte a

család minden tagjának munkáját, és a családon belül a nők is el tudták végezni a férfimunkák többségét, addig ma a nő szerepe az állandó lakhelyhez kötődik, míg a férfi a paliskunta dolgozójaként fizetésért végzi a munkáját a rénekkal. A nő feladata a gyerekek gondozása és a háztartás vitele mellett a réntenyésztésben egyfajta adminisztrációs szerep. A paliskuntával szemben a tenyésztőknek folyamatos elszámolási kötelezettségei vannak, ezért minden kiadásukról és bevételükről különböző listákat és kimutatásokat kell vezetniük, s minden évben hosszabb és rövidebb távú terveket kell készíteniük. Ezt a feladatot végzik általában a nők, és ezáltal a család pénzügyi irányítása és az életmód megválasztása is az ő kezükben van. Emellett a számi nők nagy része valamilyen polgári foglalkozást is űz, például a faluközpontban, intézményekben vagy a sokakat foglalkoztató turistaiparban dolgozik. Óriási szerepük van a társadalmi élet szervezésében és a számi identitástudat ápolásában is. Különböző egyletek, társaságok keretei között tevékenykednek: kulturális, művészeti rendezvényeket, kézműves, hagyományőrző táborokat és bemutatókat szerveznek, de a politikai életben is igen aktívan részt vesznek. Tehát az életmódot tekintve felfedezhetünk egy nemek szerinti differenciálódást: az aktív réntenyésztő családokban a férfiakat munkakörük „nomádabb” életre kényszeríti, míg a nők polgáriasultabb életmódot képviselnek. Ezért a nők a rénszarvasokkal többségében csak levágott és feldolgozandó állapotban találkozhatnak, amikor a férj hazaviszi a család ellátására szánt állatot.

Végül pedig kimondhatjuk a teljes gazdasági élet specializációjára vonatkozóan, hogy míg a pénzgazdaság kiterjedése előtt a réntenyésztők a sokféle különböző terméket egyaránt áruba bocsátották és ezek cseréje által szerezték be a számukra szükséges javakat (mint pl. textil, dohány, ékszerek, kávé), addig ma a gazdálkodás egyetlen célra, a pénztermelésre irányul. Így a réntenyésztők gondolkodásában is „pénzszerűsödtek” a környezeti erőforrások.

A réntenyésztő kultúra – korábban „teljes ellátást biztosító” – környezetnek elemei a gazdálkodás szempontjából és ezáltal a számi szimbolikus kultúrában is ártértékelődtek: polarizálódtak és specializálódtak, miközben a technikai civilizáció behatolása által bevonódtak olyan erőforrások is, amelyek soha nem tartoztak a réntenyésztő kultúrához, és csak a globális gazdasági csatornákon keresztül jutnak el e szférába. Ezek a ma nélkülözhetetlenné vált motoros járművek üzemanyagai: benzin, dieselolaj, a minden háztartásban alapvető elektromos energia, amelyek nélkül már nem él ember Lappföldön.

A természeti és társadalmi erőforrások ilyen ártértékelődése beleilleszkedik abba az általános gazdasági és társadalmi globalizációs folyamatba, amely a nyugati technikai civilizációval együtt a fogyasztói társadalmi életmóddal, a gépésítéssel, az adminisztráció és intézményesülés kiterjedésével egységesíti a különböző kultúrákat, és beleolvasztja őket egy nagy „világpolgárság” életterébe.

Amikor egy nemzeti kisebbség gazdasági és társadalmi rendszerét, életmódját tekintve is elkezd betagozódni az államnemzet és Európa hasonló rendszereibe, ezáltal a globális folyamatokba, elmosódnak azok a markáns sajátosságai, amelyek korábban megakadályozták a beilleszkedését. Megnö a rálátása saját és a körülötte levő világ helyzetére, így ártértékeli saját pozícióját is. Ezért éppen ezzel az „elmosódással” együtt ébred fel a nemzeti azonosságtudat védelmének igénye, azonban ez már nem ugyanazokra a nemzeti-kulturális értékekre alapozva történik, amelyek korábban a számi lét önazonosságának alapját nyújtották. Helyette a számiság megtartása érdekében külsőleg azonosulnak azokkal a meghatározásokkal, amelynek a modern nyugati világ akarja látni a „kis természeti népet”. Megtartják a részben kényszerűen, részben saját érdekből kivívott modern fogyasztói társadalmi jólétet és értékrendet, de hozzáadnak egyfajta államnemzeti és európai tudatot is. Tehát a számi identitást már ők maguk is némileg felülről, állami és európai megközelítésből kezdik vállalni. Ez a folyamat pedig beleillik a globalizáció ellenpontjaként ébredő regionalizáció eszmei irányzatába.

Ezek fényében bátran állíthatjuk, hogy mind a számi nemzet, mind a rénszarvasenyésztők sikeresen alkalmazkodtak a modernizáció és a globalizáció kihívásaihoz. Hagyományos kulturális jellegüket, értékeiket, nyelvüket és gondolkodásukat, gazdálkodási rendszerüket és értékrendjüket sokban felcserélték ugyan, de az összeomlást és beolvadást elkerülve megmaradnak sokszínű világunk egy kicsiny, különös szigetének a nagy népek és nagy kultúrák tengerében.

Végezetül szeretnék hálás köszönetet mondani Nagy Zoltán, Borsos Balázs, Wilhelm Gábor, Lehtinen Ildikó és Helena Ruotsala néprajzkutatóknak, számi adatközlőmnek, Päivi Maggának és családjának, illetve Havér Balázs barátomnak, akik önzetlen szakmai és baráti segítségükkel támogattak munkámban.

„Biztosan istenek, ha egyszer ilyen gépeik vannak.”

A televízió és a hantik kultúraértelmezési küzdelme

Tanulmányomban a hantik és a televízió kapcsolatát elemzem a vaszjugáni hantiknál¹ 1992-ben és 1998/99-ben végzett, összesen tíz hónapos terepmunkám² alapján. A vaszjugáni hantik Szibériában, az Ob nyugati, Vaszjugán nevű mellékfolyója mellett élnek, amelyik a legdélebbi hantik által lakott folyó. Az orosz kultúrához való mindenkori közelség, de még inkább a sztálini kitelepítési politika hatására ma az a csoport, ahol az akkulturáció folyamata a legelőrehaladottabb, ahol gyakorlatilag a hanti nyelv használatát is megszűntnek tekinthetjük.

Vizsgálatom elsősorban az állandó lakossal nem bíró tajgai Ozernoje falu lakosságára koncentrál, illetve arra a Novij Vaszjugán városra, melynek külsősége Ozernoje, és ahol az ozernojeiek rokonai, ismeretségi köre él. E vadászok számára a két lakóhely eltérő viselkedési formákat is jelent: a tajga a munkának a helye és az ideje, míg a város általában teljes passzivitást, „szabadidőt” jelent.

A tévé és a vaszjugáni hantik

Mostani elemzésem csak egy család, a Milimov család életére vonatkozik, de ki-jelentéseimet bizonyos korlátozásokkal általánosíthatónak tartom a vaszjugáni hantikra. A férfi Ozernojében született 1933-ban. Életében mindössze három-

¹ És kis részben a jugáni hantiknál.

² Terepmunkámat az ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék, az Európai Folklór Intézet, a Janus Pannonius Alapítvány, a JPTE BTK Finnugor Tanszék, a JPTE BTK Néprajz Tanszék, a Kümpers Greve Alapítvány, a Magyarországi Orosz Kulturális Központ, a Martin György Alapítvány, a MTA NKI Etnológiai Osztály, a Néprajzi Múzeum, a Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány, a Soros Alapítvány, a Tömskij Pedagogičeskij Universitet és a Laboratoria Jazykov Narodov Sibiri támogatta. Segítségüket ezúton is köszönöm.

szor hagyta el szülőfaluja körzetét: először katonáskodása alatt jutott el Csitáig, majd később feleségével utazott rokonokhoz Tomszkba, illetőleg Krasznoszkszkba. Mai élete térben két részre szakadt: szülőfalujára, Ozernojéra és családjára állandó lakhelyére, Novij Vaszjugánra. Ez a két életszféra leírható bizonyos oppozíciók segítségével: Ozernoje a hagyományos tajgai életformát jelenti, a gazdálkodás színhelyét és idejét, az élet maximális aktivitását, és többek közt az áram hiánya miatt a televízió nélküli életet.³ Novij Vaszjugán a városias, illetve falusias, orosz modell szerinti életforma, mely az ő életében bizonyos ház körüli munkáktól eltekintve (kiskert, ahol burgonyát természetesen) a szabadidőt jelenti, a passzivitást, és ami témánk szempontjából a legfontosabb: a tévé meglétét. A szabadidő egyértelműen passzív szabadidőt jelent, melynek eltöltése, vagy még inkább elmulasztása a cél. Ekkor látogatja sorra ismerőseit, hogy megszervezze újabb kimenetelét Ozernojéba, ekkor alszik gyakran nap-hosszat, ekkor fekszik félálomszerű állapotban órák hosszat a televízió előtt, annak adását hol követve, hol teljesen figyelmen kívül hagyva.

A felesége korán árvaházba került, s valójában ott nevelkedett. Középfokú végzettsége van, mindig városokban, nagyvárosok közelében lakott, végül városból, Krasznoszkszkból tért vissza a Vaszjugánra. Az ő számára, de a hanti nők számára általában is a Novij Vaszjugán-i élet nem oly idegen, mint a férfiaknak, hiszen legfontosabb munkaterületük, a háztartás, a család itt is adott, így nem figyelhető meg az életszférák merev szétválása. Neveltetésének, iskolázottságának és eredetileg városias kultúrájának gyakran nagy szerepe van a tévéhez való viszonyulásban is, bár ezt abszolutizálni korántsem lehet.

A család életében a televízió néhány évvel az után jelent meg, hogy 1972-ben beköltöztek Novij Vaszjugánba, és televíziót vásároltak. Csak egy csatornát tudnak fogni, Oroszország elsődleges közszolgálati (kormány-) televízióját, az ORT-t. Alkalmanként fogni lehet a RTR, a kettes számú közszolgálati televízió adását is, azonban ez az átjátszóállomás korszerűtlensége miatt rendszertelen, ritka. A vétel minősége gyenge az alkalmankénti áramingadozás miatt, esetenként egyenesen élvezhetetlen.

A televízió a ház egyetlen használatban lévő szobájában van, s úgy helyezték el, hogy az a konyhából, az asztal mellől is látható legyen.

Az ébredés, a felkelés utáni első mozdulatuk a televízió bekapcsolása (a férfiak gyakran az első cigarettát is televízió mellett szívják el). Szinte egész nap szól a tévé, kivéve, ha elhagyják a házat, illetve ha olyan vendég érkezik, aki rangban felettük áll, hivatalos személy. Egyéb esetekben látogatások idején is működni hagyják, csak kimennek a konyhába beszélgetni. Ezek a vendégségek gyakran közös tévézéssé alakulnak át. Este, lefekvés után is szól a tévé, műso-

³ Itt hangsúlyosan nem a tévé hiányáról van szó, hanem tévénélküliségről, hiszen hiányérzetről ebben az esetben nem beszélhetünk.

rába gyakran belealszanak, sokszor csak azt lekapcsolni ébrednek, kelnek fel már jóval az adásidő lejárta után.

Televíziózásuk azonban rendszertelen, hiszen időnként csak rá-ránéznek a tévére, nem figyelik folyamatosan. Kedves sorozataikat, filmjeiket és műsorait viszont, ha tehetik, megnézik. Ilyenkor az ágyuk szélére ülnek, abbahagyva minden munkát. A legnépszerűbbek a „régi szovjet” filmek, a dél-amerikai sorozatok,⁴ valamint két vetélkedő: a „Találd ki a dallamot!”⁵ és a „Telesoda”.⁶

A tévé és a valóság

A televízió érthetetlen, felfoghatatlan dolog volt számukra, és megmagyarázhatatlan ma is. Sok történet szól arról, hogy mennyire sokszerű a filmmel való első találkozásuk. Amikor Ajpalovóban, a szomszédos hanti faluban a háború idején először vetítettek filmet, egy hadi tudósítást, az egész falu megijedt, és berohantak az erdőbe. De még a nyolcvanas évekből is mesélnek egy hanti aszszonyról, aki idős korában elment egyszer Moszkvába, meglátogatni az unokáját és csecsemő dédunokáját. Akkor látott életében először tévét, hisz a tajgát addig ritkán hagyta el. Éppen a május elsejei felvonulást, katonai demonstrációt közvetítette a televízió, amitől az asszony halálra rémült, bebújt az asztal mögé és onnan kiabált a tankoknak hantiul: „Ne lőjeteek, visszamegyek én az én Vaszugánomra, csak ne bombázzatok. Megyeek máris az én tajgámba.”⁷

Ugyanezzel a problémával néznek szembe ma is, amikor folyamatosan a következő kérdések merülnek fel: „Ezt most igaziból veszik fel, vagy csak művészek játszanak csak úgy, a film kedvéért?” Más esetben, rajzfilmet nézve is felvetődik a kérdés: „Ezt meg bábokkal, játékokkal csinálják, ugye? Ilyet én is tudnék csinálni. Azelőtt mi is csináltunk bábokat.”

A kérdés felvetődésének oka nemcsak a filmezés menetének nem-ismerete, nemcsak a technológia ismeretének hiánya, hanem az is, hogy kultúrájuktól alapvetően idegen a fikció vizuális megjelenése. Valaminek a látása minden esetben bizonyító erejű, verifikáló tényező. Ha valamit láthatok, akkor az létezik. Ezért próbálkoznak azzal időnként, mentendő a helyzetet, hogy az igazságtartalmat visszacsempésszék a filmbe: „Ezek akkor színészek, ugye? És csak elismétlik azt, ami régen pontosan így egyszer már megtörtént?”

⁴ Ottlétem alatt legnépszerűbb a „Kegyetlen angyal” című sorozat volt, amelyet Magyarországon „Bestia” címen vetítettek.

⁵ Zenei vetélkedő, amellyel Magyarországon is próbálkoztak „Hangjegy” címen.

⁶ Szociális problémákat, segítséget is felvállaló, jellegzetesen orosz ajándékozó/ajándékot fogadó műsor.

⁷ A továbbiakban a lábjegyzetben nem jelölt idézetek saját gyűjtésből származnak.

Hasonlóan reagálnak a videózásra, a róluk készült felvételekre is:⁸ „Ha meghalok, teljesen mindegy, akkor is élő maradok és megyek.” A képen való létezés is a létezés egy formája, mely minőségileg természetesen igen, de lényegileg nem egészen más, mint a valódi létezés; a valóságosság szempontjából nem elválasztható a tényleges létezésről.

Ez a helyzet jellemző volt, és bizonyos fokig ma is jellemző a vaszjugáni hantik kultúrájára, de tisztában vagyok azzal, hogy hasonló jelenségek nemcsak a hantiknál fordultak elő. Közismert történetek szólnak az indiánok és a fényképek kapcsolatáról, az árnyéklélek megszerzése a fényképek segítségével toposzként még Karl May könyveibe is belekerült, de hasonló elbeszélések születtek más népekről is. Bizonyára mindenki tud történetet hozni a mozi magyarországi megjelenésekor tapasztalható pánikszerű menekülésekről is.

A tévé és a vallás

A televízió élményének feldolgozása nemcsak működésének megértésében, illetve a megértés iránti törekvésben jelenik meg, hanem abban is, ahogyan a tévé által közvetített ismereteket, képi információkat kezelik. A tévé műsorai természetesen belőlük is állandóan előhívják a látottakkal összekapcsolható ismereteiket. Ezek az ismeretek időnként teljesen relevánsak: a hanti vadász teljes hozzáértéssel kommentálja a Kamcsatkáról szóló természetfilmet, megnevezi az állatokat, és hosszasan mesél szokásaikról, életükről; az evenkikről szóló néprajzi filmet is egyetértően közvetíti, felismeri a kultúráik közti hasonlóságokat, örömmel fedez fel újabb és újabb egyezéseket. Más esetekben azonban a látottak csak relevánsnak tűnő információkat hívhatnak elő. Ilyenkor leginkább hiedelemtudásukat használják fel, és azok illetve a képek között alkalmi vagy állandósuló kapcsolatokat alakítanak ki.

A tévében a Földről mutatnak képeket, melyet a házigazdám következő monológja kísér: „A Föld gömbölyű? Úgy mondják. De ha gömb alakú, akkor miért nem esünk bele a vízbe? Még ha lapos lenne, és úgy forogna, akkor rendben. De így? És azt is mondják, láttam a tévében is, hogy tengelye van. Vasból, vagy miből. E körül forog. De ez is elhasználódik, elrozsdásodik! Én már láttam ilyet, helikopternél, az aztán egyszerűen csak elröpt!”

Eserünkben nyomon követhető az a küzdelem, hogy a tévében közvetített világképet összeegyeztessék sajátjukkal. A Föld gömbölyűsége felfoghatatlan

⁸ A fotózással szemben a videokamerát igazából nem tudták megszokni, és amíg a fényképezőgép előtt viszonylag fesztelenül, rutinosan viselkedtek, addig a kamera jelenlétében feltűnően sokat „szerepeltek”.

házigazdám számára, hisz a hantik által elképzelt világ bár vertikálisan különböző rétegekre osztódik, az emberek által lakott részének alapvető jellemzője a laposság. Mivel azonban házigazdám a Földet a tévében gömbölyűnek látja és az iskolában ezt tanulta, el kell hinnie. Azonban az amúgy gömbölyű Föld alatt is kell valaminek lenni, ami csak víz lehet, hiszen mítoszaikban a víz mindig a világ fundamentumát jelentő elemként jelenik meg. Ebbe a vízbe kellene beleesnie a gömbölyű Földön álló embernek. A Föld képzeletbeli, a televízióban grafikusán ábrázolt forgástengelye a világ közepét, illetve a világ tengelyét (a szent fát, a világfát) idézi eszébe, ezért teljességgel hihető elem. A tengely képe azonban nemcsak hiedelemtudását, hanem technikai ismereteit is előhívja, feleleveníti, és a Föld tengelyétől így eljutunk a helikopter tengelyéig, illetve a hanti férfi világvége-félelmeihez.

Hasonló, alkalmoszerű összekapcsolódásra példa az az eset, amikor a medvékről szóló képsorok láttán hirtelen a következő teremtetéstörténetet meséli el: „Isten a földből egy alakot formázott nagy orral, füllel, emberi alakra. Amikor elkészült, így szólt hozzá: »Beszélj!« – de az csak morgott. »No, akkor te leszel a medve, élj ezentúl medveként!« Ekkor új figurát készített agyagból, ember alakút, rendes orral, füllel, szemmel és már öt ujjal. Amikor elkészült, így kérte: »Mondj hát valamit!« A figura elkezdett emberi nyelven beszélni. »Na jó, akkor legyél te az ember, és élj ezentúl emberként!«”

A tévé nemcsak átmenetileg, de tartósan is összekapcsolhat bizonyos képzeteket és hosszú távon meg is változtathatja azokat. Erre a legalkalmasabb példa a *háziszellem* hiedelemalakjának, illetve e hiedelemalak módosulásának az elemzése.

1. kitérő

Mielőtt megnéznénk konkrét példánkat, a vaszjugáni *háziszellemek* hiedelemalakjának módosulását, tisztáznunk kell, hogy mit értünk pontosan háziszellemen.

Gustav Ränk Észak-Euráziára általában így definiálja a fogalmat: „A háziszellemek fogalmán [...] azon alacsonyabb istenvilágot értjük, amelytől állítólag a család jóléte és gazdasági boldogulása függ. Ezek a szellemek egy bizonyos alakban jelennek meg, de elvont szellemek is lehetnek [...] Minden esetben a családhoz, vagy annak valamely tagjához kötődnek.”⁹ Definíciójában hangsú-

⁹ Gustav Ränk, *Die Heilige Hinterecke im Hauskultur der Völker Nordosteuropas und Nordasiens* /Folklore Fellows' Communications 137./ (Helsinki, 1949) 123. old., az adott szövegrész fordítása megjelent: Ivar Paulson, „Az észak-eurázsiai háziszellemek és bálványaik”, in Hoppál Mihály (szerk.), *A Tejút fiai* (Budapest, 1980) 423. old.

lyozza, hogy nem beszélhetünk egységes istenvilágról, mert különböző isteneik vannak a férfiaknak és a nőknek. A férfiak háziszellemei a család gazdálkodásáért, gazdaságáért felelősek, irányítják a halász- és vadászszerencsét, valamint kis mértékben felelősek a család egészségéért is. Ezzel szemben a női háziszellemek főként a család egészségét és szaporodását felügyelik: a betegségek, a születés, a női betegségek, sőt a háziállatok egészsége és szaporodása is az ő kezükben van. Ránk hangsúlyozza a háziszellemek nemzetségen, családon belüli és nemenkénti öröklésének elvét, és felveti a nők istenei örökölhetőségének kérdését is. Szerinte ezeknek az asszonyokhoz tartozó családi isteneknek a család (a férjére és a gyermekeire gondoljunk), illetve a befogadó nemzetség életében kevés szerepe van.¹⁰ Az egyes egyénekhez, illetve a családhoz való tartozás szorosságát bizonyítja azzal, hogy vándorlások, költözések alkalmával az isteneit mindenki magával viszi.¹¹

Ivar Paulson – ugyancsak általánosságban fogalmazva – a háziszellemet az emberi lét belső körének istenei közé sorolja a falu illetve a család isteneivel együtt.¹² Kultuszuk szerint házi, családi, illetve nemzetségi. Ezt annak ellenére mondja ki, hogy nem veti fel az egyes megjelölt társadalmi csoportok közötti esetleges átfedéseket, illetve a meghatározás alapját adó különbségeket.

A hantik háziszellemeiről beszélve is csak igen bizonytalan képet rajzolhatunk fel a szakirodalom alapján, de magából az empirikus anyagból következően is igen nehezen körülhatárolható azon istenek köre, akiket háziszellemeknek nevezünk. Már abban sem lehetünk egészen bizonyosak, hogy mit nevezhetünk istennek, és mit szellemnek. Bár van hanti terminológia a fenti fogalmakra, azok szemantikai mezői jelentősen átfedik egymást. A vaszjugáni hantik *torðm*-nak nevezik általában a magas rangú isteneket, de a szó önmagában a legfel-

¹⁰ Ennek ellentmondani látszik az, ami jugáni hantiknál figyelhető meg, és ami arról vall, hogy a házhoz (a család lakóterületéhez) kapcsolódó istenek, és a családi/egyéni istenek között nem feltétlen vonható határ, illetve hogy az elsődleges funkció a területiális szerep: ha az uralkodó patrilocális házasság utáni lakóhelyválasztás ellenére a férfi költözik feleségének családjához és átveszi annak vadászterületét, akkor ezzel együtt átveszi annak családi istenét is. Így lett a Kurlomkin család egyik ágának istensége, a Repülómókus-anyó őrzőjévé és felügyelőjévé a Ljontyin család egyik beházasodott férfitagja.

¹¹ Ennek gyakorlata figyelhető meg a jugáni hantiknál is. A fent említett Repülómókus-anyó bálványát a család minden útjára elviszi abban a zsákban, melyben rendszeresen áldozati ajándékaival (kendők, pénz) együtt tartják. Ez alól csak egy esetben tesznek kivételt, ha rendszeres kereskedelmi útjuk alkalmával oroszok által lakott településre indulnak. Ilyenkor, hogy a szellemek számára idegen környezetben, amikor ők maguk is az alkohol miatt általában kiszámíthatatlanok, megóvják az istent, azt a legközelebbi hanti szálláshelyen, rokonoknál hagyják, hogy az vigyázzon rá és ápolja/ettesse ez idő alatt. Hasonlóan járnak el kisgyermkeikkel is.

¹² Paulson, „Az észak-eurázsiai háziszellemek”, 422–423. old.

sőbb istent, az Ég-Istent is jelenheti. *Jurk*-nak ('szellem') nevezik az alacsonyabb rangú isteneket. Azonban bizonyos isteneknél egyaránt használják mindkét terminust, így lehet *Puyos ankd*, *Puyos anya* neve *Puyos jurk* és *Puyos torðm* is. A terminológia bizonytalansága odáig megy, hogy *Torðm* neveként a Vaszugánon ismert az *Illð jurk* (*Illð* = 'nagy') név is. Tanulmányomban ezek alapján a továbbiakban szinonimaként fogom kezelni a szellem és az isten szavakat, és mindkettőn természetfeletti lényt értek.

Bizonytalan a kép azért is, mert az istenvilág csoportokra osztása korántsem egyértelmű, a szakirodalom taxonómiája is sokszor szerzői önkényességről tanúskodik. Munkácsi Bernát a három nagy világistenség (Ég-Isten, Föld-Anya, Kór-Fejedelem) mellett beszél elsőrangú bálványszellemekről (az Ég-Isten gyermekei) és másodrangú bálványszellemekről (ide sorol minden más istent, többek közt a háziszellemeket is).¹³ Karjalainen felosztása szemmel láthatóan logikusabb elvek alapján épül föl.¹⁴ A besorolás lényege, hogy egy isten rendelkezik-e szent hellyel és bálvánnyal, vagy pedig nem. Ez alapján említi a bálvány és szent hely nélküli „általános szellemeket”, valamint a szent hellyel és bálvánnyal bíró „helyi szellemeket”. Az utóbbin belül megkülönböztet tisztelőinek köre és hatalmának nagysága alapján nagyobb társadalmi csoport által tisztelt „körzeti szellemeket”, valamint egy-egy család, háztartás vagy egyén által tisztelt „házi- vagy egyéni szellemeket”. A logikusnak tűnő rendszer hibája az, hogy igen nehezen meghúzható a határ a háziszellemek és a körzeti szellemek között, hisz azok társadalmi csoporthoz való tartozása nem minden esetben mondható meg pontosan erejük, hatalmuk felbecsülését pedig alapvetően meghatározhatja az, hogy az információk mely területről származnak. De gyakran olyan esetekben sem feltétlenül határozható meg, hogy az adott isten körzeti vagy háziszellem-e, ha pontosan ismerünk róla minden adatot.¹⁵ Hasonló problémákat lehet megfogalmazni az általában Karjalainen rendszeréből kiinduló későbbi leírásokkal kapcsolatban is, mint például Schmidt Éva¹⁶, Kerezi Ágnes¹⁷ vagy Lukina¹⁸ írásaiban.

Újabb bizonytalansági forrás az, hogy legtöbbször szinonimaként kezeli a szakirodalom az általunk vizsgált istencsoport megnevezésére a „családi”, „házi”

¹³ Munkácsi Bernát, *Vogul népköltési gyűjtemény I–IV*. (Budapest, 1892–1921).

¹⁴ Kustaa Fridrich Karjalainen, *Die Religion der Jugra Völker* II. (Foklore Fellows' Communications 44./ (Helsinki–Porvoo, 1922).

¹⁵ Lásd például a fent említett Jugán mentén ismert istent.

¹⁶ Schmidt Éva, „Az obi-ugor mitológia és a medvetisztelet”, *Ethnographia* 101 (1990) 149–193. old.

¹⁷ Kerezi Ágnes, „A szurguti osztjákok életmódja és hitvilága”, in Lázár Katalin (szerk.), *Tanulmányok a szurguti osztják kultúrájáról* (Budapest, 1997) 13–57. old.

¹⁸ N. V. Lukina (szerk.), *Mify, predanija, skazki hantov i mansi* (Moskva, 1990) 14–21. old.

és „egyéni” terminusokat. Meg kell jegyezni azonban, hogy a családi és a házi és egyéni istenek fent hiányolt, problémaként említett szétválasztása az empirikus anyag alapján sem feltétlenül indokolt, s konzekvensen nem vihető végig. Gyakorlatilag szinonimákról beszélhetünk nemcsak a szakterminológiában, hanem a hanti elnevezések szintjén is: a vaszjugáni dialektusban olykor *reyem junke*-nak nevezik (‘családi szellem’, mivel *reyem* = ‘rokon, közeli rokon’¹⁹), gyakoribb azonban a *kat junke*: ‘háziszellem’ (*kat* = ‘ház’) elnevezés. A kettő között azonban maguk sem érznek semmiféle különbséget.

Definíciónkat az is megnehezíti, hogy nem mindig tudjuk pontosan meghatározni, hogy miről beszélünk, illetve miről beszél a szakirodalom. Néha az istenrendszer alacsony rangú isteneiről van szó, akiket összefoglaló néven háziszellemnek neveznek, de akik közül a legtöbb saját névvel és élettörténettel rendelkezik. Máskor pedig arról a szellemcsoportról van szó, amely leginkább a keleti hantikra jellemző, és amelynek a neve az, hogy háziszellem, és amely sem saját névvel, sem egyéni élettörténettel nem bír.

A háziszellemeknek mint alacsonyrangú, etic módon kijelölt istencsoportnak az elemzése kapcsán hangsúlyozza Karjalainen,²⁰ hogy a háziszellemet a többi szellemtől, a területi szellemeiktől ereje, hatalmának nagysága különíti el, nem pedig tevékenységi köre. Ezt az állítását feltétlenül igaznak kell tartanunk, hiszen, mint láttuk, nem választható el feltétlenül egymástól a háziistenek és a területi istenek köre, a feladataik, a bálványok tisztelete alapján pedig semmiképpen nem elválaszthatóak, legyenek bár háziszellemek vagy magasabb rangú istenek. A háziszellemek feladata Karjalainen szerint is a segítségnyújtás a család gazdasági életében, az általános bőség, a szerencse és az egészség biztosítása.²¹ Kulemzin emellett megjegyzi, hogy ha a házban olyat álmodnak, amit előjelként értelmeznek, azt a háziszellem jóslatának tartják.²²

Paulson hangsúlyozza a háziszellemek kapcsolatát a tűz szellemével, a tűzhellyel, amit mindenképpen indokoltnak tekinthetünk, hiszen például a szurguti hantik tűzisteneinek kapcsolata a családi boldogsággal, az egészséggel és a szerencséével alapvető hasonlóságokat mutat más területek háziszellemeivel.²³

A háziszellemeknek, mint láttuk, definitív sajátossága, hogy képmást, bálványt készítettek nekik, mely kultuszuk központi alakja, tárgya. A háziszellem

¹⁹ Pontosabb fordítását nem tudom adni a keleti hanti társadalmi rendszer ismeretének bizonytalanságai, fehér foltjai miatt. Az etimológiához vö. N. I. Tereškin, *Slovar' vostočno-hantyjskikh dialektov* (Leningrad, 1981) 400. old.

²⁰ Karjalainen, *Die Religion*, 729. old.

²¹ Op. cit. 20. old.

²² V. M. Kulemzin, „Šamanstvo vasjugansko-vahovskih hantov v konce XIX-načale XX. vv.”, in N. V. Lukina (szerk.), *Iz istorii šamanstvo* (Tomsk, 1976) 30. old.

²³ Vö. Kerezsi, „A szurguti osztjások”, 35–37. old.

bálványa általában – a Vaszjugán mentén feltétlenül²⁴ – ember alakú volt; leginkább fából készítették, de készülhetett fémből, illetve kőből is. A leghangsúlyosabban, legrésztetesebben kidolgozott a feje volt, testét inkább csak a rá adott ruha ábrázolta. Készítési módja hangsúlyozta az egyes bálványszobrok kapcsolatát az adott isten központi szent helyével, mert csak onnan hozott fából készíthették el. Lakóhelyük többféle lehetett: tarthatták őket a ház szent sarkában, a szent szánon, lábaskamrában a ház mellett, vagy erdei szent helyen bálvánkamrában. A bálványok mellett a bálványtartókban kisebb, zoomorf szobrokat lehetett találni, melyeket az adott szellem segítőszellemének tartottak.²⁵

A bálványokat időnként etetni, öltöztetni kellett, ajándékkal kellett kedveskedni nekik. Az ajándék leggyakrabban ruha, szövet, illetve pénz volt. Áldozni gyakorlatilag bármilyen alkalomból lehetett nekik: ha a család rég látott tagja érkezett, aki kedveskedni akart neki, ha szerencsét kértek gazdasági tevékenységükhöz, ha hosszú útra indultak, ha valaki beteg volt a családban, ha egy idegent be kívántak ajánlani nekik. De rendszeresen áldozatot kaptak a gazdasági idények kezdetén, majd befejeztével is. Ezeken az alkalmakon ételáldozatot is hoztak. A Vaszjugán mentén erre az alkalomra Karjalainen szerint egyszerre több háziszellemet is meg lehetett hívni. Az egyes bálványok egymás mellett ültek, az áldozati ételből saját kanalukkal kaptak, és mindegyiket egyenként meghívták a szertartásra, és megszólították.²⁶

A háziszellemekkel nem volt szerencsés haragban lenni, hiszen minden családi szerencsétlenségért először őket tették felelőssé. A szellemek megbántódtak, ha őket illetve szent helyeiket zaklatták, ha áldozati tárgyaikat ellopták.²⁷ Viszont a hantik ezért keményen megkövetelték, hogy valóban segítsenek. Ha

²⁴ Ezt azért kell hangsúlyoznunk, mert a Vah mellett ismeretlen az antropomorf ábrázolás. (M. B. Šatilov, *Vahovskije ostjaki (etnografičeskije očerki)* /Trudy Tomskogo Kraevogo Muzeja T. IV./ [Tomsk, 1931] 109. old.)

²⁵ A Vaszjugánon „a szellem gyermekei”-nek nevezik őket. Egy istennek általában 6 van belőle, nevük Кдр = ’árnyék, alak, forma, lélek’. (V. M. Kulemzin – N. V. Lukina, *Vasjugansko-vahovskije hanty* [Tomsk, 1977] 133. old.)

²⁶ Karjalainen, *Die Religion*, 23. old.

²⁷ Ezért különösen megdöbbenő Sirelius leírása és cselekedete, melyet két helyen is idéz (Uno Taavi Sirelius, „Vas-jugani jumalat”, in *Eripainos Kalevaseuran Vuosikirjasta* No. 8. [Helsinki, 1928] 169–170. old. az alábbi részlet ebből való fordítás, illetve Uno Taavi Sirelius, *Reise zu den Ostjaken* [Helsinki, 1983] 299. old.): „Amikor már második napja tartózkodtam a tóparti jurtában, eljött hozzám egy öreg, dadogó osztják, aki azt mesélte, hogy vannak régi tárgyai, és meghívott magához, hogy nézzem meg őket. Természetesen szívesen fogadtam ezt a meghívást. Mikor megérkeztem a kunyhóhoz, az öreg felesége egy mozgékony és bájos öregasszony megkérte osztjákul a férjét, hogy hozzon be valamit a kunyhóba. Kíváncsi voltam, hogy mi következik. Egy pillanat múlva megmutattak nekem egy tarisnyát, amiben egy egész istencsalád volt. Nagyon csodáltam ezt a nyitottsá-

sokáig sikertelen volt a vadászatuk, megbüntették a háziszellemet: koplaltatták. Ha ezek után sem változott semmi, akkor leköpték, megalázták bálványát.²⁸ Bizonyos esetekben el is égették, és újat csináltak helyette.²⁹ A szellem bosszújától nem kellett tartani ilyenkor sem, hisz az elégetés a legteljesebb pusztulást jelentette: a bálvány esetleg haragos „lelkét” is megsemmisítette, nemcsak a szobrát.

A keleti hantiknál, így a vaszjugániaknál is ismert egy szellemcsoport, amelynek a neve is az, hogy „háziszellem”. Vaszjugáni dialektusban *Kat junĕ*-nak, vagy *kawala junĕ*-nak (*kawala* = 'udvar; a hely, ahol a ház és a melléképületek állnak')³⁰ hívják őket, Urajev pedig a *Kajenanĕ junĕ* nevet említi.³¹ Szerinte a legöregebb szellemnek mondták, ami minden bizonnyal a tisztelet kifejezése: a megbecsült embereket nevezték öregnek. Ennek viszont ellentmondanak más adatok, mint például annak a hantinak a magyarázata, aki 1992-ben egy tomszki nyelvész kérésére megpróbálta leírni a vaszjugáni istenek rendszerét.³² A rendszer háromszintű volt, melynek legfelső szintjén *Illĕ junĕ*, azaz *Törĕm* állt; a második szinten a Víziszellem, a Tűzszellem, a Földszellem, az Erdei szellem,

got, aminek talán az lehetett az oka, hogy korábban közöltem az őslakókkal, hogy nem vagyok „igazhítű”. Éppen ezért meg voltam győződve arról, hogy a házaspár nekem adja ajándékba az istencsaládot. Ebből kifolyólag miközben ezen istenségek neve felől érdeklődtem elkezdtem megszámozni őket. Mikor mindezzel elkészültem, hónom alá vettem a tarisznymat, és szépen elindultam hazafelé. De úgy látszik, az isteneket nem ajándéknak szánták. Még aznap este az öregasszony eljött a férjével a szállásomra és követelte az osztják házigazdámotól, hogy adjam vissza az isteneket. Kemény megpróbáltatásban részesültem; elvegyem ezektől a hívóktól isteneiket gyűjtési lázban égve a tudomány nevében, vagy adjam őket vissza. Végül a korábbi gondolat lett rajtam úrrá, és közöltem, hogy az istenekre már rárajoltam a számaimat, amint azt ők is látták, ezt még időben kellett volna megakadályozniuk. Ez valamennyire hatott rájuk, de *Törĕm*-hoz az öregasszony ragaszkodott és megkérte a házigazdát, hogy legalább azt adja vissza. Megpróbáltam az öregasszonyt rábeszélni az üzletre, de nem sikerült: »*Törĕm* hatalmas isten, szörnyen tud bosszulni. Mi emberek kicsik és gyöngék vagyunk, *Törĕm* előtt mindannyiunknak meg kell hajolnunk.« Háromszor mélyen meghajolt és maga után húzta a férjét is, aki addig egész idő alatt aggodalommal hallgatta a felesége dohogását.” (Antal Zsófia fordítása.)

²⁸ Ennek érzékeltes leírását lásd: (Julius) Krohn Gyula, *A finnugor népek pogány istentisztelete* (finnből fordította és néhány eredeti résszel kiegészítette Bán Aladár, Budapest, 1908) 94–95. old.

²⁹ V. M. Kulemzin, *Čelovek i priroda v verovanijah bantov* (Tömsk, 1984) 95. old.

³⁰ Vö. *kat* = 'ház', *wala* = 'hely, helye vminek'.

³¹ R. A. Urajev, *Dnevnik* (kézirat, Tömsk, 1959). Urajev nyelvi adatai gyakran bizonytalanok, az általa e néven említett szellem nevének etimológiájához lásd: Tereškin, *Slovar'*, 117. old.: *köjĕ* ('családi birtok, vadászterület, környék').

³² A. A. Kim, *Etno-lingvisztieskije dannye ob ierarhii dubovu vasjuganskikh bantov i timskich sel'kupov* (kézirat, Tömsk, 1993).

a Szélszellem és *Töröm junke*. A harmadik, legalsó szintre helyezte a háziszellemet, valamint a *Počakò-t*, és a *junke-mònki* összefoglaló nevű kisebb szellemeket.³³

A háziszellemeknek minden család, minden új házaspár készített bálványt, melyet a padláson őriztek a legnagyobb titokban, egy nyírkéreg edényben. Tulajdonosa halála után elvitték az erdőbe, ahol edényestül fellógatták egy rezgőnyárra.

Témánk szempontjából fontos még hangsúlyozni, hogy az obi-ugorok háziszellemeinek kultusza sok azonosságot mutat az orosz néphit *domovoj* nevű alakjával is, és nem kizárható a hanti és orosz nép közti kapcsolatokon alapuló közeledés a két hiedelemalak között. A *domovoj*, más néven *domožil* leginkább apró emberkére hasonlít, aki vagy a házigazda külsejét viseli, vagy öreg törpe, fehér szakállal. A *domožil* is szoros kapcsolatban áll a ház boldogulásával, a ház állatállományának gyarapodásával. Kapcsolata a tűzzel, tűzhellyel egyértelmű, gyakran nevezik a családi tűzhely őrének, és lakóhelye is általában a tűzhely mögötti zug. Kapcsolata nem a házzal, hanem az azt lakó családdal a legszorosabb, hiszen költözködések alkalmával igyekeznek rábeszélni, hogy kövesse a háziakat. Ha nem áll kötélnek, a családra sok veszély vár. Esetünkben kevésbé fontos a *domovoj* másik alakja, a *dvorovoj*, aki ugyan külsőre hasonlít a *domožil*hez, de sokkal inkább gonosz szellem, mint jóindulatú segítő. A kutyát és a kecskét kivéve zaklatja a háziállatokat, különösen a fehér színűeket viseli nehezen.³⁴

Visszatérve szűkebben vett témánkhoz, fontos megemlíteni, hogy ma a Vaszjugán mentén a háziszellem kultuszát vesztett hiedelemalakká vált. A vallásukat ért hatások következtében bálványokat nagyjából a hatvanas évek óta nem készítenek. Viszont a háziszellem mint hiedelemalak megőrizte minden jellemzőjét, funkcióját; szerintük most, bálvány nélkül is figyeli a házat, a ház lakóit, és ellenőrzi cselekedeteiket. Ezért kell például esténként letakarni az ételt. De a beszélgetés közben hirtelen beállt nagy csend is azt jelzi, hogy egy háziszellem hallgatja őket. Etetni nem kell, hiszen az ételek illatával táplálkozik. Gyakran a rokonuknak nevezik.

A háziszellem mint hiedelemlény is saját alakkal, megjelenési formával bír. A házban, a padláson, vagy a padló alatt él. Van, aki már látott ilyent: hosszú, sötét szőrű, kicsi emberke:

³³ E szellemek vaszjugáni kultuszához lásd: Nagy Zoltán, „Egy Vaszjugán folyó menti hanti falu szent helyei”, *Népi kultúra – népi társadalom XX. Etnológiai tanulmányok* (Budapest, 2001) 121–147. old.

³⁴ L. M. Bagurina (szerk.), *Slavjanskaja mifologija. Slovar-spravočnik* (Moskva, 1998) 132–133. old.; V. N. Toporov, „Domovoj”, in S. A. Tokarev (szerk.), *Mitológiai enciklopédia II.* (Budapest, 1988) 594. old.

Amikor fiatal voltam, itt laktunk. Az anyámmal a földön fekszünk, alszunk. Apám a ládán alszik, részegen. Felébredek, valaki a lábam nagyujját rázza. Kinyitom a szemem, valami kicsi fekete, göndör emberke áll a lábamnál, és néz. Alig hogy elszundítok, újra az ujjam piszkálja. Kinyitom a szemem, ott áll. Néztük egymást, néztük, még el sem fordult. Átment a másik szobába. Ahogy elvesztettem szem elől, el is aludtam. Elaludtam, és sem apámnak, sem anyámnak semmit nem mondtam.

Egy másik férfi egyszer igen berúgott, és részegen – saját megfogalmazása szerint – „látomása” volt: egy bajszos, szakállas férfi feküdt mellette és nevetett: „Lehet, hogy háziszellemet láttam, az nevetett velem.” A háziszellem jellemzője ez esetben is az arcot borító sűrű szőrzet.

1988-ban feltűnt egy reklám az orosz televízióban, mely a *Čaj beseda* nevű teát reklámozta, az oroszok *domovoj*-ról való tudására, széles körben való ismertségére apellált. A reklám a következő: Egy négytagú család reggelizik gyönyörűen megterített asztal mellett, teát isznak, kalácsot esznek. Szemmel láthatóan mindenki elégedett és boldog. Ekkor megjelenik egy kedves, szakállas, színes ruhás manó, felmászik az asztalra – a család nem veszi, nem veheti észre, hisz láthatatlan, amit úgy oldanak meg, hogy grafikusán jelenítik meg – és lekapcsolja az üzletembernek látszó családfő kezéről a karórát. A következő pillanatban a férfi órájára pillantana, de nem találja, így hát nyugodtan tovább teázik, ahelyett hogy szaladna dolgozni. A *domovoj* boldogan és huncutul mosolyog, és így szól: „Ez az, amit szeretek: meleg és kényelem a házban!”

Ez a reklám alapvetően befolyásolta a vaszjugáni hantik elképzelését a háziszellemről. Mivel ez volt az egyetlen olyan hiedelemalak, akivel azonosíthatták a képen látható manót, ezért feladták a háziszellem külsejéről alkotott addigi képüket azért a biztonságért, amit a látható kép verifikáló ereje ad. Igazolódott, hogy ez az isten létezik, még ha kissé máshogy is kell elképzelniük őt.

Hogy ez az átalakulás mennyire a televízióhoz kötődik, azt az is bizonyítja, hogy a reklámot nézve magyarázni kezdik a látottakat:

A háziszellem is ilyen zöld színű. Ő az igazi házigazda. Figyeli, hogyan élnek a háziak. Akkor elégedett, ha tiszta a padló, ha étvágygerjesztően illatozik a ház az ételtől, és ha meleg és kényelem van a házban.

Rendkívül árulkodó az, hogy a magyarázat vége szó szerinti idézet a reklám szövegéből. Egy más alkalommal, a televíziótól függetlenül beszélnek a háziszellemről: „A *kawala junĵ* az egyetlen házban élő szellem. Olyan, mint amilyenek a »*Čaj beseda*« reklámban lerajzolták, olyan szakállas. A mi öregjeink már előbb is tudták. A gyerekeket is ezzel ijesztgették, ha nagyon zajosak voltak: »Hallgassatok, mert a *kawala junĵ* megharagszik, megfájdul a feje és megsz titeket!» Ha rosszak voltak, akkor is ezt mondták.” Ebben a szövegben gyakorlatilag meg is fogalmazták azt, hogy eddigi ismereteik kaptak bizonyítást:

„A mi öregjeink már előbb is tudták”.

A hiedelmek változásának más, komplex példáját hozza a *Wes* hiedelemalakja, melyet oroszra mamutnak fordítanak. Ennek a hiedelemalaknak a megismerése is elengedhetetlenül fontos ahhoz, hogy megérthessük a változások mozgatóit.

2. kitérő

A *mamut*tal kapcsolatos hiedelmek a szibériai népeknél szinte mindenütt megtalálható.³⁵ A hantiknál olyan természetfeletti lény, akinek gyakran valóságos alakja van; ténylegesen létező állatként fogják fel, amely meg is tud halni. A reális állatoktól eltérően azonban a *Wes* nem születik, nem szaporodik, hanem lesz. Leginkább öreg, fejükön kidudorodást, szarvat viselő csukák változhatnak át *Wesszé*. Ezért Ozernojében például egy bizonyos nagyságot elért csukát ki sem fognak, sőt, egy történet szerint egyenesen visszalökdösi a part közelébe sodródott csukaóriásokat. A csuka-*wes* periodikusan eldobja agancsát, mint a szarvasok. Ezzel magyarázzák, hogy a partomlásokon rengeteg ismeretlen eredetű, hatalmas csontot, valóban mamutcsontot találnak. Ez a csuka-*wes* maga a felelős a partszakaszok leomlásáért. *Wes* válhat sügérekbe is, amelyek akkorák tudnak lenni, hogy teljes tőfenekeket elfoglálnak. Ha az öreg, halálához közelítő kutya szokatlanul sokat kapar, azt annak jeleként értelmezik, hogy készül a föld alá, ahol átváltozik *Wesszé*. Ismert még a *Wes* jávorszarvas, medve, nyúl és keszeg alakja,³⁶ a vaszjugániak ember-mamutról is beszélnek.³⁷

A *Wes* a hantik felfogása szerint általában a vízben él. Lakhelye az a terület, mely télen nem fagy be – testmelege nem engedi kihűlni a vizet –, és ahova soha nem ülnek le a vízimadarak. Az emberek nem láthatják, mert kerüli az emberek pillantását. Csak létezésének nyomait lehet tapasztalni: a víz bugyborékolása a lélegzete; a nagyobb örvények az ő házai; télen a jég repedezését, a hatalmas csattanásokat is az okozza, hogy a mamut feljön levegőért és a háttal feltöri a jeget. Néha a nagyobb hullámokban is az ő mozdulatát keresik. A Vaszjugán mentén a földben lévő széndarabokat a mamut májának tartják, és azt is mondják róla, hogy a föld alatt eszi a fák gyökereit.³⁸

³⁵ Az alábbi leírásban elsősorban Kulemzin kutatásaira támaszkodom: Kulemzin, *Šamanstvo*, 30. old.; Kulemzin-Lukina, *Vaszjugansko-vahovskije*, 130–131. old.

³⁶ Lukina, *Myfi*, 24–25. old.

³⁷ Vértess Edit, *Szibériai nyelveknek a hitvilága* (Budapest, 1990) 184. old.

³⁸ Munkácsi, *Völgul népköltési gyűjtemény*, 2/1. kötet, 329. old.

A *Wes* nem jóindulatú, sokat tud ártani az embernek: lehúzza a csónakját a víz alá, őt magát pedig megeszi.³⁹ Hősénekek szólnak a *West* elpusztító vitézekről, istenekről.⁴⁰ Leggyakrabban azonban semleges, illetve a törvények felügyelőjeként lép fel: megbünteti a halászati szabályokat megsértő embert, akinek csónakját a vízbe fordítja, és nehezen tűri, ha felébresztik álmából.

Magas vízállás idején egyik helyről át tud úszni a másikra. Utazásának nyomai gyakran szerepet kapnak egyes területek toponímiájában.⁴¹

Visszatérve témánkhoz, a hiedelemalakok változásához, illetve a Vaszjugán folyóhoz, tudnunk kell, hogy a *Wes* a Vaszjugán mentén mitikus állatból, démonikus természetfeletti lényből istenné vált. A Himlő-istent is nevezik *Wes*nek, valamint egy *Wes junke* nevű isten is segíthet az embereknek halászatkor.⁴² *Wes junke* magas rangú isten, nem fél *Toròm-tól* sem, aki a szülőatyja.⁴³ A keszeg-wesnek, aki örvényekben, gyors folyókanyarokban él, gyakran pénz- és ruhaáldozatot hoznak, amikor áthaladnak a területén, hogy segítse szerencsés utazásukat.⁴⁴

Ma már azonban a *West* leginkább úgy írják le, ahogyan az iskolai tankönyvek, illetve más ismeretterjesztő fórumok alapján a mamutot ismerni lehet. Ebben egyértelműen fontos szerepe van a *Wes* szó *mamut*ként való fordításának is. A modern, iskolai ismeretek eredeti alakját, külsejét megváltoztatták, míg funkciói, tevékenységének „tapasztalható” nyomai érintetlenek maradtak, sőt a *Wes junke*, mint isten, ma is változatlanul él a vaszjugániak hiedelmeiben. Ez akkor is igaz, ha ezzel párhuzamosan ugyanannál az embernél a mamut utáni érdeklődésünkre olyan választ is kaphatunk, mely egyértelműen iskolai ismereteken alapul: „Régen itt élt, amikor még meleg volt, mint a meleg országokban. Itt sztyeppe volt, itt éltek réges-régen. Azután jött a jég és megfagytak. A csontjaikat megtalálták a földben, mélyen, mindenhol a Vaszjugán mellett. Hosszú, hatalmas csontjaik voltak.”

A teljesen különböző eredetű ismeretek összekapcsolódását mutatta az a szituáció, amikor tengeri tehenet, dugongot láttak a televízióban, illetve hallották annak orosz nevét: „vízi elefánt”. Ebben a névben és a szibériai ember számára megmagyarázhatatlan, groteszk külsejű állatban megvolt a mamut, a *Wes* alak-

³⁹ N. P. Grigorovskij, „Opisanije vasjuganskoj tundri”, in *Zapiski Zapadnosibirskogo Otdel Russkogo Geograficeskogo Obščestva* VI (Tomsk, 1884) 40. old.

⁴⁰ Munkácsi, *Vogul népköltési gyűjtemény*, 2/1. kötet, 328–330. old.

⁴¹ Lásd pl. a Vaszjugánon betöltött szerepéről: Nagy, „Egy Vaszjugán folyó menti”, 141–143. old.

⁴² Sirelius *Reise*, 300–301. old.

⁴³ Pápai Károly, *Vogulok, osztyákok, zürjének és szamojédok* (EA 3751, é. n.) 356. old.

⁴⁴ Kulemzin-Lukina, *Vaszjugansko-vahovskije*, 130–131. old.

jára jellemző kettősség: kötődése a vízhez, ami a hanti hitvilágból táplálkozik, és elefántszerű alakja, ami viszont az iskolai ismeretek nyomát viseli magán. Készen állt tehát a magyarázat: „Régen az őseink a *Wes ämter*ben ('Mamut-tó') is láttak ilyen állatokat, és elnevezték *Wes*nek. Félték tőle. Ilyen csontokat találtak Ajpalovóban is, másfél méteres csontokat, amikor a Vaszjugán alámosta a partoldalt. Itt éltek, csak jött a hideg és mind megdöglöttek.”

A háziszellemek és a *Wes* hiedelemalakjának megváltozásához *hasonló példákat* – amikor tévéműsorok előhívnak, igazolnak, módosítanak vallási ismereteket – lehet még idézni. Az esti mese, a „Jó éjszakát, kicsik” című műsor főcímfilmjében feltűnik egy szíren is, amit így kommentáltak: „Nálunk is van ilyen. Reggelente hallani, ahogy énekel a tavon. Messze-messze hallani. Szépen, incselkedően énekel. A neve *Jinŋe juŋke öyi* ['Víziszellem lánya'].” Róla ezen kívül csak annyit tudunk, hogy víz alatti palotában él apjával, a Vaszjugán mentén általánosan ismert Víziszellemmel.

A fagyról, a hóviharról beszélve mondták a következőket: „Ezt maga az isten csinálja, szájából fújja a hideget.” Mindez első pillantásra indokoltnak tűnik a hantik saját tudása alapján is. Az időjárási jelenségekért felelős a főisten, *Törðm*. Köznyelvi kifejezéseik is ezt igazolják: *Törðm lawačwal* – 'esik az eső', *Törðm pilnemtes* – 'felhősödik az ég', *Törðm čoywal* – 'havazik'. Azonban az, ahogyan mindezt megjelenítik, semmiképpen nem táplálkozhat saját tudásanyagukból: a fagyot fúvó isten jobban emlékeztet Walt Disney szélszemleire, mint a hantik *Törðmjára*. Mindez nem erőltetett párhuzam, hiszen alig fél órával a beszélgetés előtt egy rajzfilmben valóban így ábrázolták a szelet.

Hasonló a helyzet akkor, amikor egy természetfilmben gejzirt mutatnak, és a férfi megkérdezi feleségét: „Ez az élet vize?” Hiszen mi más lehetne a föld alól nagy erővel feltörő, jeges, téli környezetben is gőzölgő víz, mint az élet vize? Ebben az esetben rendkívül tanulságos a nála iskolázottabb felesége reagálása is: „Dehogy, milyen élet vize? Az csak a mesékben van. Itt állsz 60 évesen, és még hiszel a mesékben?” Az ő világképében az élet vize már nem releváns világmagyarázó tényező, hanem egyértelműen mese.

Egy másik esetben, a „Mad Max” című filmet néztük. A filmben motorosok, autósok vívnak bőrruhában életre-halálra szóló küzdelmet. Ennek láttán a hanti férfi halkan megjegyezte: „Az égben harcoltak így.” Kérdésemre, hogy kik azok, akik így harcolnak, így felelt: „Biztosan istenek, ha már egyszer ilyen gépeik vannak.” Itt nem csak azt figyelhetjük meg, hogyan kerülnek elő alapvetően más helyről származó ismeretek az értelmezések harcában, hanem azt is, hogy mindez milyen elvek alapján történik. A harc, a véres küzdelem nem idegen a hantiktól, hősepikájuk kegyetlen összecsapásokról szól, olyan bosszúhadjáratokról, mint amilyenek a filmben is láthatók voltak. Ez a párhuzam azon-

ban önmagában kevés, szükséges hozzá az is, hogy érthetetlen, csodásnak tűnő járművek, fegyverek szerepeljenek benne. A csodás, a megmagyarázhatatlan hatására pedig hiedelmeik keretében értelmezik a történetet: a pozitív attribútumok a pozitív istenek attribútum-hálójába kerülnek, a csodás fegyverek az amúgy is csodás istenekhez járulnak.

Mint láttuk, hiedelmeiket gyakran verifikálják a látottakkal. Ilyen eset a következő is, ahol azonban nem a tévét, hanem Oroszország térképét vonatkoztatják tradicionális tudásukra. A hanti férfi a térképet nézegetve felismeri, hogy valahol Eurázsia, vagyis a világ közepén húzódik a Vaszjugán folyó, mire örömmel megjegyzi: „Na, és mi osztjákok itt élünk a középpontban. Úgy, ahogy a régi öregek mondták. Igazuk volt, tényleg mi élünk a középpontban, és körülöttünk mindenféle népek.” Az eset egyértelműen kapcsolatban van azzal, ahogyan a világ, az emberek (vagyis a hantik) teremtetését, illetve az emberek lakta világot általánosan elképzelik: a középpontban ők maguk állnak.

A tévé nemcsak átalakíthat, hanem teremthet is új, hiedelem jellegű tudást. Az időjárásjóslás ma gyakran kapcsolódik a televízió politikai híreihez, amelyek mögött felismerhetjük az öko-katasztrófát, a globális felmelegedést jóslók szövegeleit. Az újabb és újabb kuvaiti bombázások az idő felmelegedését jelzik a vaszjugáni hantiknak, és ki is fejtik, hogy a bombák okozzák az időjárás-változást. De nem csak az öko-katasztrófa, hanem az évezredváltás körüli sajtóhadjárat sem maradt hatás nélkül. Így lettek a kolumbiai földrengések a világvége újabb csalhatatlan jelei. Szükséges persze megjegyezni, hogy az eszkatológiai mondák nem idegenek a hantiktól sem, az új elem ebben csak a konkrét dátumhoz, a 2000-es évhez való kapcsolódás. A kétezres világvége jelei megmutatkoztak már számukra az 1998 nyarán tapasztalt pusztító erdőtüzekben és az 1998/99-es tél rendkívüli csapadékmennyiségében is. Itt utalni kell arra, hogy korábbi terepmunkánk (1992) alkalmával már elmondták, hogy egy vaszjugáni sámán a második világháború alatt a világvégét hatalmas tüzek fellángolásával (tűzőzön), majd rendkívüli esőzések (vízözön) megjelenésével jósolta, ami egybe látszott vágni az 1998-as év időjárásával.

Az időjárásjóslásnak más, realisztikusabb lehetőségei is vannak a tévé segítségével: az időjárás-jelentések. Azonban ez nem csak az ott bejelentett előrejelzések elfogadását jelenti, hanem hiedelem jellegű következtetéseket is, melynek a lényege, hogy minden időjárás-változás Moszkvából érkezik. A legnagyobb figyelemmel minden esetben a moszkvai időjárást figyelik, és várják annak megérkezését, beköszöntését a Vaszjugán mentén is.

A televízió nemcsak hiedelmeiket, de szokásaikat, rituális gyakorlatukat is módosíthatja. Brezsnyev halála óta, illetve temetésének közvetítése óta az ott látott minta szerint a koporsóba vörös leplet tesznek, és azzal is takarják be a halottakat.

A tévé és az identitás

A tévéműsorok nézése a hanti identitás megfogalmazásának is alkalmul szolgálhat. Egy korábbi tanulmányomban arra kerestem választ, hogy melyek azok a kapcsolatrendszerek, amelyek a vaszjugáni hantik etnikus identitásában jelentős szerepet játszanak és mindennapi életüket is meghatározzák. Ezek különböző súllyal szerepelnek életükben, és különböző helyzetekben kerülnek napvilágra. Általában nemcsak címkeként használják őket, nemcsak ideológiai szinten jelennek meg, hanem a mindennapi élet gyakorlatából lehet kikövetkeztetni őket.

Az első ilyen kvázi-etnikus dichotómia az *osztják–hanti* ellentét. Ez határozottan megjelenik az etnonímek használatában: mind oroszul, mind saját hanti dialektusukon beszélve elhatárolják magukat a hantik északi csoportjaitól, jelen esetben főleg a jugániaktól, viszont magukhoz igen közeliként, csaknem velük azonosként definiálják a szölkupokat. Az *osztják–hanti* dichotómia a *civilizált–barbár* ellentét mentén épül fel, melyben a vaszjugániak egyértelműen a civilizált félként értelmezik magukat. Ezt a szembeállítást nemcsak az északi hantikkal szemben használják, hanem alkalmazzák saját múltjuk, közelmúltjuk, illetve a jelen konfrontálásában is.

„Az *osztják–orosz* kapcsolat sem felel meg az erről esetleg közkézen forgó sztereotípiáknak. A viszony kezdetben a mindennapi élet szintjén általában konfliktusmentes volt, és a hétköznapi találkozásokban a 20. század minden politikai-történelmi eseménye ellenére is az maradt. Esetleges konfliktusaikat meghatározóan nem etnikumok mentén fogalmazzák meg. Viszont idealizálni sem lehet azt a helyzetet, mely hagyományaik jelentős, gyakran teljes megszakadásához vezetett, mint például a nyelv esetében. Ekkor azonban az oroszország nem az egyes emberek képében, hanem gyarmatosító államként jelent meg. [...]

Az *osztjákok* és *oroszok* közötti viszonyról beszélve elmondtuk, hogy ennek etnikus megfogalmazása mellett/helyett, azt hol felváltva, hol átfedve használhatóvá vált az *erdei–falusi* dichotómia. Ez nem takar egységes csoportokat, hiszen mind az „erdei,„ mind a „falusi,„ tagolt társadalmat jelent, melyek mögött jelentős konfliktusok húzódnak. Mindkettőre jellemző az *osztják–orosz* együttélés, azonban egészen más dominanciaviszonyokkal.

[...] kiderült az is, hogy bizonyos helyzetekben a hantik magukat nem minden ambivalenciától mentesen a finnugorok (de főként a szibériai kisépek) kategóriájába sorolják, míg más konfliktushelyzetekben magukat egyértelműen szlávként definiálják. Szlávságuk alapelemei az anyaországhoz és az »anyarendszerhez« kapcsolódó nagyfokú lojalitás, hűség.”⁴⁵

⁴⁵ Nagy Zoltán, „»Miféle hantik vagyunk mi?« A vaszjugáni hantik és a világ”, in Pócs Éva (szerk.), *Közösség és identitás* (L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék, Budapest, 2002) 33–79. old.

A fentiekből is kitűnik, hogy a világ más népeihez való viszony megfogalmazásának legfontosabb eleme az egy országhoz, a Szovjetunióhoz illetve a szovjet rendszerhez való tartozás, a „szlávság, pánszlávság”, melynek háttérében semmiképpen sem nyelvi kapcsolatok állnak. Ez a megfogalmazás alapjaiban konfrontatív és direkt módon visszatükrözi a korábbi állampropagandát, mely a világot két ellentétes pólus mentén képzelte el, és e pólusok egyik végén a Szovjetunió, másik végén a Egyesült Államok, tágabban a „Nyugat” állt. Ennek megfelelően a hantik, akik magukat a világ más, távoli népeivel való találkozáskor általában orosznak (szovjetnek) definiálják, teljes mértékben elutasítják a külföldi filmeket. „Mutathatnának valami rendeset, valami szovjetet. Ezekből semmit sem értesz. Ki tudja, miről szól valójában. Sok külföldi szemetet mutatnak.” A külföldi filmtől való félelem a bizalmatlanságon alapul: nem tudhatják, hogy mi a céljuk a készítésükkel, sőt esetenként az ott látottak oly távoliak a saját világuktól, hogy hitelt adni neki nagyfokú bizalmat igényelne: „Ezek semmit sem érnek. Az is lehet, hogy becsapnak. A mi szovjet filmjeinket kellene mutatniuk!” Ugyancsak ez az averzió fogalmazódott meg a reklámokkal kapcsolatban is, amelyeket a nyugati kultúra káros, nevetséges és felesleges hatásának tartottak, és amelyek általában valóban külföldi árukat ajánlottak a figyelmükbe: „Állandóan ezek a rágógumik. Nézni sem bírom!”

Az ORT esztrádműsorai is erősítették „oroszságukat”, mindenki által ismert és „saját” dallamokat és sztárokat teremtvé. Ennek ellenére egy oroszországi zsidó esztrádekes, Filip Kirkorov izraeli sikereit bemutató film nézése közben is megfogalmazódhatnak averzióik: „Ah, ez külföldi. Kell a francnak!” És ugyancsak Kirkorov esetében bizonyosodik be, hogy etnikus, faji előítéleteik megfogalmazásában is felhasználhatják a televíziót: „Ez is zsidó. Szovjet zsidó. Mindenhol ezek a zsidók vannak.”⁴⁶

Szlávságuk megélésének intenzív időszaka volt, amikor a koszovói háború és a NATO-bombázások képeit látták a televízióban. Kiálltak a szerbek, „a mi szlávjaink”, „szerb testvéreink” mellett, és napról-napra nyomon követték az eseményeket. E háborút – morális tanulságai mellett – gyakorlatilag vetélkedőként, folytatásos sporteseményként fogták fel, ahol örültek a részeredményeknek (pl. egy NATO lopakodó-repülőgép kilövése napokig örvendetes beszédtema volt), latolgatták a végeredmény lehetőségeit, és ezt a végeredményt a sportesemények logikája alapján a győzni és a veszíteni kategóriái mentén képelték el. A háborús közvetítések alatt az egyik fél mellett állást foglalhattak, „szurkolhattak”, hisz a jó és a rossz szerepe ebben a műsorban az ORT tállása alapján egyértelmű volt.

⁴⁶ A hantik és a zsidók viszonyáról lásd ibid.

A sportesemény-hasonlatot annak ellenére használhatónak tartom, hogy a sport alapvetően nem érdekli a vaszjugáni hantikát. Nem néznek közvetítéseket és maliciózus megjegyzésekkel illetik azt, aki ezt teszi.

Ennél sokkal közelebb áll kultúrájukhoz a háború, a harc, a véres jelenetek, mint fentebb már utaltam rá. Az egyik férfi meg is fogalmazta, hogy ő azokat a filmeket szereti, ahol verekedések vannak. Az a jó, minél inkább ütik-verik egymást. A jól sikerült verekedések, a mozgalmas halálok elismerő mosolyt csálnak az arcukra, a filmbeli halál komikus felhangot kap. Az, hogy ennek oka valóban az-e, hogy a harc és a küzdelem jelentős szerepet kapott folklórijukban is, vagy egészen más okokat kell e mögött keresni, ugyanazokat, amelyeket bárhol máshol a világban, bármely „modern” társadalomban, az nehezen eldönthető. Valószínű azonban, hogy általános jelenségről van szó, melyet esetleg erősíthet saját kultúrájuk harciassága.

A televízió manipulációját érhetjük tetten abban is, ahogyan az „oroszországi gonosz négereket”, a „fekete emberek”-nek titulált és ellenségnek tartott kaukázusiakat etnikai hovatartozásuktól függetlenül a kilencvenes évek elején még összefoglalóan „azerbajdzsáni”-nak nevezték, 1998-ra azonban már ugyanilyen értelemben a „cssecsen” szót használták.

A televízió hírei jelentősen befolyásolják más, távolabbi népek megítélését, kiválthatnak és megszüntethetnek szimpátiákat, példaértékűvé vagy nevetségessé tehetnek népeket. A magyarokról az adott időszakban viszonylag kevés hírt láttunk közösen. Ezek közül egynémely a két nép eltávolodásáról, elhidegüléséről beszélt a számukra: a folyamatos tárgyalások az EU-val, a NATO-tagság, illetve azt megelőzően Magyarország légtérének az átengedése a NATO-repülőgépeknek, valamint az Oroszországból Szerbiába tartó segélyvonatok feltartóztatása. Ilyenkor a közös múlt elvesztését fájlalva keseregtek, mondván, hogy milyen kár, hogy annyira sietünk „ahhoz a Nyugathoz”, és nosztalgikusan felemlegették a két ország közötti, általuk jónak tartott kapcsolatok mára eltűnt bizonyítékait, a Szibériában is kapható bort és a Globus-konzerveket. A köztük lévő idegennek is köszönhetően igen nagy együttérzéssel figyelték a magyarországi árvízről szóló jelentéseket. Viszont a magyarok egyértelműen nevetség tárgyává váltak akkor, amikor a televízió híreiben az szerepelt, hogy Magyarországon a hirtelen lehullott hó és a hideg következtében emberek haltak meg. A magyarországi tél, a magyarországi hideg eddig a pillanatig is állandó tréfa forrása volt, de az, hogy mínusz 20 fok feletti hidegben is meg lehet fagyni, az elképzelhetetlen és végtelenül komikus volt számukra. Nem véletlen, hogy a hír gyorsan megváltozott, és olyan formába alakult át, mely a rajta való nevést morálisan kikezdehetlenné tette: „Magyarországon akkora tél van most, hogy öt csirke megfagyott az utcán!”

A televízió természetesen elsődleges és csaknem az egyetlen forrása politikai tájékozottságuknak is, így a hivatalos propaganda közvetlenül és erőteljesen hat rájuk, annak ellenére, hogy a híreket maguk is értelmezik olykor. Ez szintén kapcsolható identitásuk kérdéséhez: a hírek lehetőséget teremtenek „oroszáguk” másik definitív elemének, az „anyarendszer”, a szovjet állam iránti nosztalgia megélésének.

A hantiknál a nyelvi alapú etnikus identitás, a hanti-identitás hiánya megjelenésének is fontos kiváltója lehet a tévé is, gyakran próbálják tisztázni ennek segítségével saját etnikai hovatartozásukat. Egy vaszjugáni hanti férfi így fakadt ki tévénezés közben, amikor egy filmben az északi hantik életéből mutattak képeket: „Ők is hantik. Beszélnek, én figyelek és semmit sem értek. Hantik. Én is hanti vagyok. Milyen átkozott hantik vagyunk, ha nem is értjük egymás nyelvét?”

A tévé és az idő

Mint a mai Magyarországon, úgy a hantik között is fontos szerepet játszik a televízió az időbeosztásban. Bár a napszakok kifejezésére nem hivatkoznak tévé-műsorokra (vö. a magyar nyelvben használatos „a Híradó után” stb. kifejezések), de napi munkabeosztásukban szerepet kapnak tévéműsorok, elsősorban a dél-amerikai sorozatok.⁴⁷ A „Kegyetlen angyal” vetítése alatt az utcák kihálnak, lehetőleg mindenki megnézi a soron következő epizódot. Ez azért is fontos, mert e sorozatok ma hozzátartoznak a hantik (elsősorban a nők) elvárható ismereteihez, ahhoz a közös ismeretanyaghoz, melyre beszélgetéseikben magyarázat nélkül utalhatnak. Ennek alapján megkockáztatható az a feltételezés, hogy a sorozatok megbeszélése, a lemaradóknak való elmesélése (elsősorban az asszonyok életében) átvette a korábbi folklórműfajok, a folklórepika szerepét. Ezt elősegíthette az, hogy a sorozatok felépítése maga is követi a folklórepika, a folklórmese szerkezetét, tulajdonképpen többmenetes, bonyolult meseszerkezetet lehet bennük felismerni. A történetek fontos csomópontjaiban pedig a nemzetközi mesekincs AaTh-sorszám szerint beazonosítható típusaira lehet ráismerni.⁴⁸ És bár e sorozatok befogadása egy társadalomban sem okoz gondot, hiszen világszerte rendkívül nézettek és népszerűek, megfontolandó az is, hogy

⁴⁷ 1993-ban Ivankinóban, egy obi-szölkup faluban az iskola vezetői felkérték, hogy tartsak előadást Magyarországról, amit el is vállaltam. Az előadás kezdete előtt két órával megjelent néhány falubeli, akik kérték, hogy halasszam azt későbbre, mert „A gazdagok is sírnak” című sorozat megy éppen akkor, és senki nem fog elmenni meghallgatni.

⁴⁸ Köszönet illeti Nagy Ilonát, aki megerősítette és kiegészítette feltételezésemet saját tapasztalatával.

az epizodikusan felépülő történetek nem voltak idegenek a hanti kultúrától, hiszen ez feltételezhetőleg megegyezik hősepikájuk előadási módjával is.⁴⁹

A sorozatok olyannyira hozzátartoznak közös tudásukhoz, hogy az emberek külső és belső jellemzésére, szituációik érzékeltetésére gyakran hoztak hasonlatokat a filmekből. Egy kikapós, intrikus asszonyról mondták, hogy „ugyanolyan szuka, mint a tévében Paula”. Egy asszonynak Anyisza volt a neve, mint a legkedveltebb sorozat népszerű, jólelkű és szép főszereplőjének, ám az ő magatartása élesen eltért a tévéhőstől. Róla beszélve ritkán mulasztották el megjegyezni: „Ez aztán nem olyan, mint Nyisza a tévében!” Sőt, e tanulmány szerzőjét is igen gyakran hasonlították a „Síró kökénybokrok” című film főhőiséhez.

Mindez megmagyarázza annak az asszonynak az aggodalmát, aki a sorozat kezdete előtt röviddel látott engem elindulni az otthonomból, és aggódva kérdezte, mi lesz, ha nem látom a filmet. Másnap reggel pedig felkeresett, és feladatának érezte, hogy elmesélje részletesen, mi történt az áltaéam elmulasztott részben.

Zárszó

Tanulmányomban arra kívántam rávilágítani, hogy a televízió, a televízió nézése egyike azoknak a fórumoknak, ahol a hantik megvívják kulturális küzdelmeiket a magasabb technológiai szinten álló, kolonializáló kultúrával. E küzdelem lényege, hogy két alapvetően eltérő kultúra találkozik, melyek közül a domináns kultúrának koherens eleme a televízió (legalábbis korábban vált koherens elemévé), míg a másik nemhogy a televízióval, de semmi hasonlóval sem találkozott hosszú ideig. Ebben az esetben az egyénnek lehetősége van rá, hogy megpróbálja összeegyeztetni a két kulturális eszköztárat: saját fogalmaival, saját (hagyományos) értelmezési hálójában helyezi el az idegen elemeket, így megpróbálja átjárhatóvá tenni a két kultúrát. Ez természetesen bizonyos esetekben, mint láttuk, sikeres, máskor sikertelen. Ennek a kulturális küzdelemnek a hatóköre túlterjed a tévézés szituációján, és nagyobb érvényű változásokat eredményez a hantik világképében. Így a televízió is része annak, ami Bourdieu szimbolikus erőszaknak hív.⁵⁰ Elemzésem számára helyesebbnek találtam módosítani a terminust, és szimbolikus küzdelemként használok. Ez a „küzdelem” a hétköznapiakban többnyire állandó kommentárként jelenik meg, ami a tévézést kíséri: folyamatosan megjegyzéseket tesznek, történeteket mesél-

⁴⁹ Ezért az ötletért Voigt Vilmost illeti köszönet.

⁵⁰ Pierre Bourdieu, „A vallási mező kialakulása és struktúrája”, in uő, *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése* (Budapest, 1978) 165–237. old.

nek a látottak kapcsán, kérdéseket tesznek fel a „másik kultúrához tartozó”-nak, akiről feltételezik, hogy birtokában van a kérdéseikre adható válaszoknak. Így az általunk feltehető kérdés csak az volt, hogy milyen magyarázatok, milyen kérdések kapcsolódnak a látottakhoz, illetve: melyek azok az információk a saját kultúrájukból, amelyeket a tévzés mozgósít. Ezek alapján láthattuk küzdelmüket a televízióval mint felfoghatatlan vizuális fikcióval, valamint megfigyelhettük azt, hogyan verifikál, módosít és alakít ki hiedelmeket a tévzés, hogyan hívódnak elő identitásuk elemei a tévzés közben, illetve hogy a televízió műsorai milyen kapcsolatban vannak időbeosztásukkal.

Jóllehet a tanulmány megállapításait egy család belülről való, részletes ismerete alapján fogalmaztam meg, ezt az esettanulmányt tapasztalataim alapján bizonyos megkötésekkel általánosítani lehet a vaszjugáni hantik egészére. Mindenképpen különbséget kell tenni azonban az egyes generációk között, hiszen a fiatal hantik számára a tévé nem jelent nagyobb értelmezési problémát, mint akár magyar kortársaiknak. Számtalanszor szakította félbe, hallgattatta el a fiatal hanti lány édesapját, aki unos-untalan feltette értelmező jellegű kérdéseit. De különbséget kell tenni iskolázottság és neveltetés szempontjából is. A városban nevelkedett hanti asszony is általában hasonlóan viszonyult a televízióhoz: ő is össze kívánta egyeztetni hiedelmeit – melyek lényegileg nem különböznek más hantikétől – a tévé információival, ő is felhasználta a televíziót identitása megfogalmazására, ő is hasonlóan reagált a sorozatokra; viszont számára nem jelentett problémát a televízióval mint vizuális kultúrának a befogadása, számára a fikció vizuális megjelenése nem jelentett értelmezési konfliktust.

A közösségi büntetés sajátos esete az ötvenes évek végén a Tóközben

1957 nyarán kezdtem meg szakdolgozati anyaggyűjtő, kutató munkámat Győr környékén. Bárdossy János kollégám segítségével terepbejárást végeztem a Sorokói dombvidék szőlőtermesztő községeiben, a Szigetközben. Majd hosszabb időt töltöttem a Tóközben. Augusztus elejétől hetekig a Rábca és a Rába között (a középkori Győr megye területén) tartózkodtam. Egy-egy napra a Rábaköz, a Hanság szél egy-egy községét is meglátogattam.

A népi építkezés és településnéprajz tényeinek módszeres kutatása közben akarva-akaratlan széles körben kellett tájékozódnom, hiszen a kisalföldi táj, a helyi társadalom, a hagyományos gazdálkodás, a Győr megyei és a Győr városi tradicionális népelet számomra egyaránt ismeretlen volt. Korábban nem juthattam el a Székesfehérvár–Balaton vonalától nyugatra, de általában sem ismertem Nyugat-Magyarországot és a Kisalföldet. Ugyan a néprajzi és a társtudományi irodalmat lehető teljességgel igyekeztem előzetesen feldolgozni, kutatási területemre, témáimra alig találtam eligazító tanulmányokat, olykor még a pár mondatos megjegyzések is hiányoztak. A terepmegfigyelések és a gyűjtés kezdetén világos volt, hogy a településnéprajzra és a népi építőkéltúrára vonatkozó kutatásaim kiértékelésében, értelmezésében is szükség lesz a helyi környezet és társadalom közvetlen megfigyelésére. A magam kutatásaihoz nem nagyon lesz mit kapcsolni, hiszen évtizedek óta szüneteltek a rendszeres vizsgálatok, különösen elhanyagoltnak mutatkozott Győr megye területe.

A táj, a társadalmi közeg és a helyi életmód minél alaposabb szemügyre vétele érdekében igyekeztem részt venni adatközlőim, szállásadóim mindennapi életében, lehetőségek szerint segédkeztem a családi gazdaságok éppen akkor folyó munkáiban. Egyszer-egyszer az esti időben zöldtakarmányt szállítottunk a határból a falubeli udvarokra, néhány napon át bekapcsolódtam a gabona hordásába, asztagba rakásába. Így a falu településrendjét és a határ szerkezetét is megismerhettem. Nagyon sok falubeli gazdával, lakossal ismeretséget köthettem, sokaknak bemutatkozhattam és beszélhettem a munkámról, terveimről.

Az éppen akkor folyó munkák végzése közben megbízható megfigyeléseket tehettem a helyi gazdálkodásról, s nem kevés véleményt hallhattam a helyi, családi gazdaságok helyzetéről, az utóbbi évek, évtizedek fejleményeiről, változásairól. A közös munka együttes élménye a későbbi gyűjtőmunkát is megkönnyítette, konkrétabban kérdezhettem, tapasztaltabban választhattam ki az alaposabban megvizsgálандó épületeket, udvarokat, s az idegen talán kevésbé feszélyezte személyemben az adatközlőket és a helyi közösséget.

Olykor váratlan élményekben volt részem, esetenként szinte megrendezhetetlen helyzetek alakultak ki. Új ismerőseim ilyenkor is mindent elkövettek, hogy normáik szerint viselkedjenek. Nagyon tanulságos beszélgetéseim voltak, ha egy-egy váratlan helyzetben megkaptam a helyi társadalom előírásairól, belső törvényeiről a tájékoztatást. Olykor magam is kezdtem beszélgetéseket a helyi társadalom megismerésére: a dél-alföldi, székelyföldi tapasztalataim, olvasmányaim szituációit igyekeztem szembevetni a helyi szokásokkal, gyakorlattal. A településnéprajz és az építőkéltúra vizsgálata mellett szinte napi rendszerességgel kellett találkoznom a tóközi falvak sajátos társadalomnéprajzi jelenségeivel, élő jogszokás-gyakorlatával. (Ez közelebb vitt az aprófalvas vidék településeinek, népi építkezési emléktanyájának megértéséhez.) Ebben segítségemre volt Papp Lászlónak a kiskunhalasi jogéletről írott munkája, illetve a jogszokások kutatásával kapcsolatos összefoglalója. Ebbe a témakörbe vág egyik legmegdöbbentőbb gyűjtési élményem.

Az egyik kutatópontomról egy délután az ismerős család éppen a katonaságnál tényleges idejét letöltött legénytagjával az egyik rét szomszédságában fekvő szántóföldi parcellájukhoz mentünk, hogy zöldtakarmánnyként sűrű vetésű kukoricát, „mislinget” vágjunk és vigyünk jószágaiknak. Rövid, néhány perces szekerezés után a megadott dűlő megfelelő parcellájánál voltunk. Megérkezésünk pillanatában már ott dolgozott egy harminc év körüli jellegzetes személy, akiről megtudtam később, hogy vőnek jött a Fő utca egyik módosabb házához, ahol jó néhány éve a gazdaasszony özvegyen nevelte a leányát. A kocsirol való leszállás után egészen rövid időre magam maradtam néhány szer számmal együtt. Kísérőm a fogatot kicsit távolabb állította, hogy a lovak ne kapjanak bele majd a frissen vágott takarmányba, a szomszédságban dolgozó férfi pedig munkája közben közvetlen közelemben ért. Kicsit tartózkodóan köszönt. Üdvözlését viszonzottam, majd kezét fogva be is mutatkoztunk egymásnak. Néhány mondatot váltottunk a kutatási feladataimról. Beszélgetőtársam jelezte, tudja, miről van szó, anyósától hallott a korábban falujukban folyt falukutatásról. Többek között ő is szállást adtak a falukutatóknak (nyelvészek, etnográfusok, folkloristák számára). Anyósa egykori vendégei közül név szerint említette Mollay Károlyt, aki a környéken valóban végzett kutatásokat. A pillanatok alatt lezajló, inkább udvariassági beszélgetés végén új ismerősöm munká-

ját befejezve szekereére ült és elhajtott. Erre ért vissza kísérőm, aki nagyon gondterhelt arccal megjegyezte: „Nem kellett volna vele kezét fogni, máskor nem kell vele beszélgetni!” Kérdő tekintetemre annyit mondott, hogy az ő édesanyja, ha érdekel a dolog, tájékoztathat. (Ő korábban, az ötvenes évek első felében különösen hosszú katonaiidejét töltötte, nem élhetett a faluban.) További beszélgetést nem folytathattunk, mert azonnal munkához láttunk, s rövidesen a szekénderék jó harmadát, felét megraktuk a frissen vágott mislinggel. Majd a rét szélében álló öreg körtefát útba ejtve körtét szedtünk és sietve visszatértünk a faluba, hogy az esteledő időben még megetethessük az állatokat.

A vacsora utáni beszélgetésnél hamar kiderült, hogy az új, ismerős férfi anyósa a faluközösség megítélése szerint olyan súlyos vétséget követett el, amit nem tudtak, tudnak megbocsátani. A történetek után az egész családot a később benősült vővel együtt kiközösítették. Nem szólnak hozzájuk, nem köszönnek nekik, nem fogadják a köszöntésüket sem. Az is kiderült, hogy a közösségben minden nagyobb munkát kölcsönös segítséggel végeznek (általában rokonsági alapon szerveződve), de a büntetés alatt álló családot a segítségnyújtásból is kizárták. Az esti beszélgetésben tudatosult bennem, hogy fel sem tűnt nekem, hogy engem kísérő ismerősöm milyen ügyesen került a közeli parcellán dolgozó, közösségi ítélet alatt álló falustársával a találkozást, nem adott okot társalgásra a kiközösített személlyel.

Az eset érthetően felkelte az érdeklődésemet. Azonban a nyílt, közvetlen kérdezősködésről le kellett mondanom, mert kiderült, hogy a háttérben az áll, hogy a közösség által elítélt idős, özvegy gazdaasszony és a hatóság közt az akkor frissen, szovjet mintára tervezett határsáv biztosítása érdekében folyamatos, aktív együttműködés épült ki. A közösségi büntetést az váltotta ki, hogy a belügyi (határőr) nyomozók rábírták az anyát arra, hogy a saját leánya udvarlóját adja a hatóságok kezére. Az udvarló legényt el kívánták volna fogni, az azonban sohasem akadt fenn az ellenőrzések hálóján, folyamatosan ismeretlen, biztonságos helyen tartózkodott, ki- s bejárt a tiltott határsávon, olykor talán Ausztriába is át-átruccant. Hosszas nyomozással csak azt tisztázták, hogy a család leányánál olykor váratlanul éjszaka látogatást tesz. A hatóságok azonban mindig csak utólag értesültek, amikor már árkon-bokron túljutott az udvarló legény. Végül a leány anyját rávették, hogy ha újra jelentkezne az udvarló, fogadják szívélyesen, vendégeljék meg, tartsák szóval, az anya pedig közben észrevétlenül osonjon ki a házukból, és az akkoriban kiépített közvetlen telefonvonalon értesítse a megfelelő szervek ügyeletét. A következő látogatás után az eljáró szervek utasítása szerint cselekedett az anya. Nem sokkal később a szomszédos kisvárosból kiszálló belügyi katonák körülférték a települést, majd meg szállták a szomszédos házak udvarait, padlásait. Ezt követően pedig rátörtek a fiatal párra, elfogták, majd magukkal hurcolták a mit sem sejtő fiatalembert,

akit végül letartóztattak, majd bírósági elé állították. A falu közvéleménye úgy tudta, a bírósági eljárást végül halálos ítélet zárta le, és az ítéletet végre is hajtották. (Az eljárásról és az ítéletről különösebb részleteket nem hallottam.)

Az egész eseménysorozat és az azt lezáró bírósági aktus módfelett felzaklatta a helyi közösséget, noha az ún. „fordulat éve” után, a határsáv-rendszer bevezetését követően már sok sérelem érte a falut és az egyes falubeli családokat, olykor tragédiákat is okozott egy-egy akció, de ezeket mindig külső, a falu számára idegen személyek követték el. Azt is mondhatjuk, az új rendszer velejárójának tartották, de a községbeliek csak elszenvedői és soha nem elkövetői voltak a falu életét felforgató cselekedeteknek, a helyi jogérzetet sértő lépéseknek, embertelenségeknek. A közösségi ítéletet éppen ez az aktív együttműködés váltotta ki. Amint ez egy későbbi, a hetvenes években tett gyűjtőutamon spontán kiderült, a falu büntető haragja egészen addig megmaradt, míg a termelőszövetkezetek megszervezése után a család el nem költözött a községből. Győr közvetlen szomszédságába távoztak, eladva a falubeli házat, telket.

Talán jellemző, hogy szinte kérés nélkül kaptam az esetről tájékoztatást. A falubeli utcakép változásairól folytattunk beszélgetést. Számba vettük a községből eltávozottakat, felidéztük az utcasorból lebontott házakat. Amikor erre a famíliára terelődött a szó, az egyik idős, hajdani adatközlőm, aki emlékezett arra, hogy 1957 augusztusában erről az esetről velem alaposan ismertette véleményét, visszautalva korábbi eszmecseréinkre, indulattal megjegyezte: „Ugye, megmondtam, hogy ezeknek el kell menniük innen!” Egyben meglepedéssel szolt arról, hogy a család távozása után végre helyreállt a rend, megtisztult a község.

Amikor később visszatértünk a témára, tisztázódott, hogy az elköltözést a helyi közösség szinte kikényszerítette, elsősorban különféle jelzésekkel, gesztusokkal ösztönözték az érintetteket a távozásra. Sajátos módon a termelőszövetkezet megszervezése, a kollektív gazdálkodásra való áttérés segített a közösségi akarat érvényesítésében. Az egyéni gazdálkodás családi autonómiája megszűnt és a családi ház telke, kertje, udvara és a háztáji területe maradt az a szűk térség, amire az egyéni akarat valamelyes mértékben kiterjedt. A falu közössége a háztáji föld használatát lehetetlenítette el ennél a családnál. Ugyanis évről-évre ez a família is megkapta a háztáji földet, akárcsak a községben mások; a büntetés alatt álló család vetéseit, veteményeit ismeretlen tettesek azonban ismételen tönkretették. Idős adatközlőm példát is említett, az árpájukat valaki a kalászoslás idején zölden lekaszáltta. A néhány tíz vagy száz négyzetméternyi veteményüket, vetésüket, ültetvényüket percek alatt hasznavehetetlenné tették.

Nem volna szabad azonban azt gondolni, hogy ez a község a saját normája, törvénye érvényesítése érdekében csak bosszút volt képes forralni, s csak nyers, goromba erőszakkal érvényesítette volna az akaratát. Ez a község, ha

kellett, ugyanebben a korban a segítő szolidaritást is gyakorolta, amire az alábbiakban meggyőző példát állíthatok, de azt is érdemes kiemelni, hogy az egész büntetést hangos szó nélkül bonyolították le, és egyetlen ujjal sem illették a megbüntetendőket. Imponáló, hogy lényegében a diktatórikus útra lépő államhatalommal szemben is képesek voltak érvényre juttatni a közösség akaratát, ítéletét.

Ez a tudatos, csendes, de annál erősebb ellenállási, közösségi akaratérvényszerzési készség nyilvánult meg, amikor a község ún. kinevezett kulákjait kellett megvédeni. A tóközi községek helyi földműves gazdái általában vagyoniilag homogénnek mutatkoztak. Nagyon kevés volt a földtelenek és a kiskövidék, törpebirtokosok száma. Alig volt olyan, akit nagygazdának lehetett volna tekinteni. Az átlag 10-12 hold körüli szántóval rendelkezett. Alig-alig voltak 18 vagy 20 hold feletti családok. Egészen kivételesen akadt csak egy-két olyan gazdaság, ahol 20-25 hold feletti földterületet birtokoltak volna.

Az ötvenes évek központilag szervezett kulákküldözése és a mesterségesen szított ún. „falusi osztályharc” időszakában ezek a falvak igyekeztek valódi közösségként működni, leleményesen mindent elkövettek, hogy a helyi kollektívába tartozó egyes veszélyeztetett családokat és egyes személyeket megvédjék.

A „kulákküldözés” egyik előre eltervezett csapdája az volt, hogy a járási tanácsi apparátus által kötelezően előírt növénykultúrákat teljesíthetetlen területegységben rótták ki. Így a kirovás pillanatában szinte automatikusan elő lehetett készíteni a szabotálás vádját, és akár el lehetett volna indítani a büntetőeljárást, ami több évi elzárással is zárulhatott volna. Az automatikus lefolytatáshoz kínálkozó helyi növénykultúra a cikória, cikóriarépa volt. Ennek a nagyon munkaigényes kapálást, ápolást kívánó növénynek a feldolgozása Mosonszentjánoson az osztrák érdekeltségű gyárban történt. A közeli üzem miatt indokolni lehetett a mértéktelen, irreális vetésterület előírását. A termelést irányító szakigazgatási szervek a növényápolás menetét év közben is szigorúan felügyelték. Amikor a kulákküldözésre felvettektől értesültek a családokra kirótt, kötelező vetésterületről, az egész faluközösség előtt világos lett, milyen szándék húzódhat meg a háttérben. A közösség válasza egyértelmű volt. Az egész falura hagyományosan kiterjedő, kölcsönös (de elsősorban a rokonság alapján szerveződő) segítség mintájára megszervezték a veszélyeztetett családok földjeinek kapálását. A falu már önálló munkát végző fiataljai (fiúk, lányok egyaránt) először közös csapatként valamennyi veszélyeztetett család cikóriájának növényápolását végezték el. Ezt követően kapálták meg a saját földjeiken lévő veteményeket. Így akármikor és akárhányszor ellenőrizték a kuláknak nyilvánított családok gazdaságait, nem találhattak elmarasztalhatókat. Sőt az előírászerűen megkötött termelési szerződések alapján rendkívül jelentős összegeket kellett a felvásárló illetve a termeltető vállalatnak fizetnie. Nagy humorral vették tudo-

másul, hogy a faluközösség fiataljainak segítségével a nagygazda családok tönkretétele helyett az adófizetés tartalékát termelték meg a mértéktelenül megálapított cikóriaföldeken.

A falusi osztályharc jegyében megszervezett kulákperek olykor Tóköz falvait is érintették. A helyi közösség erejére, kohéziójára jellemző volt, hogy a helyi zsellérség és napszámos, béres munkát vállaló szegény emberek kiálltak mind a nyomozás, mind a bírósági eljárás során egykori gazdáik mellett. Minden lehetséges fórumon igyekeztek személyesen közbenjárni. A bírósági tárgyalásokon bátran tanúskodtak. Bírósági tanúvallomásaikról évek múlva is lelkesen, hosszan beszéltek. Életük nagy élményeként emlékeztek a bíróval vagy az ügyésszel folytatott, nem is kis bátorságot feltételező dialógusaira. Tisztában voltak azzal, hogy maguk is sokat kockáztattak. A népi elbeszélő készség sajátos eszközeivel mutatták be a vádlottak és a tanúk helyzetét. Számomra a dél-alföldi nagy perek után reveláció volt arról hallani, hogy voltak, akik kiálltak a maguk és a mások igazságáért, s voltak, akik nem álltak be a mesterségesen szított gyűlölet kórusaiba.

A helyzet jobb és pontosabb megértéséhez tudni kell, hogy a viszonylag eleven és cselekvőképes, magát, tagjait védeni kész, és az érdekeiket sértőket, elene vétőket megbüntető faluközösség egyáltalában nem azért maradt virulens, mert a Tóköz falvaiban elmaradottság, szegénység uralkodott volna. A helyi földműves nép gazdálkodását a XVIII. és XIX. század fordulójától következő fejlődés, töretlen korszerűsödés, gyarapodás jellemezte. Különösen a földművelési technikákban és az állattartás eljárásaiban vezettek be sok újítást. Az életmód is fokozatos átalakuláson, polgárosuláson ment át. Ez ugyan nem mindig látszott a falvak külső képének egészén, mivel az első világháború körüli időktől, sőt a XIX. század utolsó évtizedeitől tömegesen bomlottak fel a nagycsaládok ház- és udvarközösségei. Nemzedékről- nemzedékre mind kevesebben használtak közös házat, és éltek közös udvarban, mind többen költöztek el az ősök telkeiről, házaiból, foglaltak maguknak új udvarokat, építettek új házakat. Ezekre újabb, jórészt már mesterember segítségével emelt épületeket rakattak, amelyekbe a legkorszerűbb tüzelőket, kéményeket építették, és kényelemmel rendezték be. Ez a folyamat sajátos kettősséget teremtett. Az új telekre kiköltözők az utolsó évtizedek normáihoz igazodva építkeztek, viszont azokon a telkeken, udvarokon, ahonnan az új helyeken építkezők elköltöztek, a visszamaradó család még hosszú évtizedekig az addigi vagy a korábbi állapot konzerválására kényszerült, hiszen az elköltözők ház-, telekrészét a visszamaradók minden esetben készpénzzel kellett megváltásák. Jövedelmező gazdaságuk, családi üzemük mellett sem gondolhattak arra, hogy új építkezésbe foghassanak. Tulajdonképpen a kisalföldi táj falvaiban az archaikus falumag kényszerűségből létezett a hatvanas, hetvenes évekig. Adott esetben a nagyobb gazdaságú család-

dok körében sem volt ritka a régies, archaikus lakóház, de a benne élők gazdálkodása már a külső ellenére is új utakon járt. Világos törekvések voltak életmódjuk átalakítására is, noha anyagilag korlátozottak maradtak.

Különösen fontos hangsúlyozni, hogy a Tóköz községeiben a tradicionális helyi népi műveltség mellett a lakosság rendkívül tájékozott volt a modern természettudományokban és a technikai kultúrában is. Széles körű, megbízható irodalmi, történelmi, társadalmi ismereteik voltak (ezek megítélésem szerint messze túlterjedtek az elemi iskolai tananyagon), noha az egész éven át folytatott feszített termelőmunkájuk miatt az olvasásra kevés időt fordíthattak, kivéve a téli hónapokat. Egyes községekben lelkesedéssel emlegették az ötvenes és hatvanas években is a régi községi, egyházi iskolák tanítóit, akik rendszeres missziójuknak tekintették az iskolai oktatás mellett a tudományos, technikai ismeretterjesztést, a mező- és közgazdasági tájékoztatást. Az ezek során elhangzó bemutatásokat, előadásokat az élet és a történeti események sokszor fényesen igazolták. Például a hirosimai, nagaszaki atombombák felrobbantását az egyik tóközi evangélikus lakosságú falu közössége azzal vette tudomásul, hogy megjegyezték: „A tanító urunk már évekkel azelőtt megmondta, hogy lesz atombomba, megint igaza lett.” Így fordulhatott elő, hogy az egyik háziasszonyom 1957 nyarán, túl a hatvanadik életévén, az egyik viharos délután szabadkéményes, nyílt tüzelős konyhájában részletesen elmagyarázta a gömbvillám mibenlétét és a védekezés lehetőségeit.

Az állattartás, földművelés technikai, biológiai elveivel és az adott viszonyok között bevezethető újításaival tudatosan is igyekeztek minél alaposabban megismerkedni. Amint arra alkalom nyílt, szívesen vettek részt szaktanfolyamokon, s jelentkeztek iskolarendszerű oktatásra is.

Tapasztalataink szerint a tóközi lakosság töretlen és meghitt kapcsolatokat ápolt mind a katolikus, mind az evangélikus egyházszerkezettel, bizalommal fordultak egyházaik lelkészeihez, akik maguk is gyakran a szomszédos táj földműves népéből származtak vagy falun nőttek fel. Utóbb ugyan az aprófalvak hálózatából sok község elvesztette az önálló parókiáját, körzetesítették az iskolákat, amint azonban lehetett, igyekeztek az elvesztett intézményeket pótolni. A bokrosított evangélikus gyülekezetek a külföldi testvéregyházak segítségével a hetvenes évektől a vállalkozó kedvű falusi gyülekezeti tagok részére rendszeresen szerveztek nyugat-európai (holland, német, dán stb.) tanulmányutakat. Ezeket a tsz-tagok, háztájiban iparkodó földműves férfiak, asszonyok tudatosan arra használták fel, hogy személyes tapasztalatot szerezzenek, merre fejlődik a világ. Folyamatosan mérlegelték egymás közötti beszélgetéseiken, hogy vajon a hazai mezőgazdasági, vidéki népnek merre kellene törekednie. A hazai változásokat, a községeik erőfeszítéseit (akár a helyi tsz fejlesztési kísérleteit) mindig a megtapasztalt valósághoz és a helybeli, ideálisnak elképzelt törekvésekhez viszo-

nyitották. A hetvenes, nyolcvanas években a tömeges egyéni útleveles utazások kezdete előtt már nagyon sok tóközi falusi lakos határozott véleményt formált magának a hazai viszonyokról és a tágabb európai környezetünkről. Ennek alapján latolgatták a várható jövőt. Talán érdemes azon is elgondolkodni, hogy mindez ismert volt-e a hazai közélet átalakítói, irányítói előtt. Vajon nem kellett volna-e a hazai politikai élet megújulásában ezekre a jövőt dajkáló közösségekre alapozni? Nagy élményt jelentett számomra, amikor a hetvenes, nyolcvanas évek tóközi falvaiban találkoztam a helyi társadalom tudatos európai tájékozódásával, útkeresésével.

Mindezek megértéséhez, értelmezéséhez tudnunk kell, hogy a helyi társadalom és a helyi közélet működését nagymértékben megkönnyíthette, hogy a Tóköz településhálózata apró falvak láncolatából állott. Az egész tájban csak egy-két 1000 főt meghaladó települést találhatunk. Az átlagos községek 250–450 lakosúak voltak. Ez azzal járt együtt, hogy egy-egy faluban a felnőtt lakosok és a családfők száma sem volt olyan nagy, hogy a helyi közösség ne a közvetlen személyes érintkezés és a kölcsönös ismeretség alapján működött volna. A véleménynyilvánításban mindig jelen lehetett a bizalom. Másfelől az egyének állandóan a közösség ellenőrzése alatt álltak.

Az ilyen kis létszámú közösségekben a közösségi élet informális megszervezése egy-egy adódó ügy kapcsán akár kerítéseken át vagy kispadok melletti beszélgetésekben is gyorsan és hatékonyan kikovácsolódhatott. 1957 nyarán a Tóköz helységeiben látszólag mindenki zárkózottan élt. Utcán beszélgetőket szinte sohasem lehetett látni. A segítséggel végzett munkához összejövő közelebbi és távolabbi rokonokon kívül alig lehetett tapasztalni, hogy egymással nyilvánosan érintkeztek volna. „Kert alatt”, kerítéseken át mégis viszonylag jól, megbízhatóan tájékozódtak. Két nagyobb, az egész közösséget átfogó érintkezési alkalom volt: a vasárnap délelőtti templomozás, az istentisztelet utáni rövid beszélgetés, valamint az, amikor kora délután a férfiak, legények egyszerre, egy időben megjelentek a kocsmánál, ahol élénk beszélgetést folytattak egy-két pohár bor, sör, fröccs mellett.

Visszatérve a közösség határozott, hosszú időn át érvényben tartott büntetése kérdéséhez, meg kell hogy állapítsuk: sem a korszak és sem az eset kényes volta miatt nyilván nem ilyen nyilvános helyen és nem nyíltan, falugyűlésen kovácsolódott a vendégjog megsértése és az udvarló legény hatóságok előtti elárulása miatt a közösség büntető határozata. Az egységes és következetes állásfoglalás kialakulásában nyilván alapvető szerepe volt annak, hogy a kollektíva normarendszere egységes, eleven maradt, és élt a hajdani szokásjogban alkalmazott szigorú kényszerítő, büntető eszközök emléke. Az alkalmazás feltétele volt, hogy a közösségi elhatározásról ne szivárogon ki információ, különösen tartsanak titkot a közösségi felfogást súlyosan megsértő hatóságok előtt. Az alkalmá-

zás célszerűségéhez tartozott az is, hogy a közösség büntető szándékát a megbüntetendők ne ismerjék fel idejekorán, hogy ne kérhessenek falujuk akaratát akadályozandó hatósági segítséget, amit pedig a velük szemben megnyilvánuló közösségi akaratból fel tudnak fogni, az annyi legyen, amennyivel nem lehet hatósági panaszra menni. Mindez magyarázza, miért volt olyan csendes, következetes és kitartó a tóközi falu közösségének büntető magatartása. Be kell látni azt is, hogy a népi joggyakorlat egyszerre volt kíméletlen, könyörtelen, de végtelenül humánus is, hiszen a közösség szemében megbocsáthatatlan, főben járó vétséget tettelesség nélkül torolták meg.

Esetünk párhuzamát igyekeztünk megkeresni a népi jogi kutatások anyagában. Sajnálattal kellett tapasztalnunk, hogy az általában családjogi, magánjogi, esetleg erkölcsi vétségeken kívül szakirodalmunk csak a feudális kori anyagra utalva sorol fel jogi eseteket. Bizonyos joghelyzetek anyaga szinte teljesen hiányzik publikációinkból. Magyarázatul, az ötvenes évektől a nyolcvanas évek végéig terjedő periódusára, egy kutatástörténeti adalék kíváncsozhat. Az 1958–59-es tanév két szemeszterét a Néprajzi Múzeumban töltöttem, mint gyakornok. Szinte naponta érintkeztem volt egyetemi társammal, Erdélyi Zoltán kollégámmal, aki akkor már kétévi minisztériumi szolgálat után muzeológusi beosztást kapott itt, és az Ethnológiai Adattárban volt a szolgálati helye. Egyik beszélgetésünkön elkeseredetten mondta el, hogy a Börzsöny vidéki népi erdőgazdálkodás feltárása közben elkészítette az erdőlés népi joghagyományának feldolgozását, és anyagát a *Néprajzi Közleményekben* kívánta volna közzétenni, ám az akkor előírással (ámbar nem nyilvános) ellenőrzés során ügyészi vétőt emeltek dolgozata ellen. Az akkori ügyészi állásfoglalás azt vélelmezte, hogy a néprajzi publikáció népi jogi tartalma alkalmas lehet az írott törvények, rendeletek, jogszabályok, törvényes előírások áthágására, be nem tartására való agitációra. (Az inkriminált erdőlési jogszokás szabályai, úzusai arról szóltak, mit kell, hogy tegyen az az erdőn tartózkodó ember, akit a hatóság a helyszínen nyomozva ki-kérdez a keresett, üldözött falustársáról...)

Tóközi élményem alapján pályám egészen érzékenyen figyeltem a tradicionális közösségek idevágó magatartását. Úgy vélem, joggal feltételezhetjük, hogy a közösségeink egy része élt a hagyományos jogszokások gyakorlatával. Olykor a zárt, homogén közösségek súlyos konfliktushelyzetbe is kerülhettek. A hagyományos jogtudatot, erkölcsöt védő közösség a maga igazában bízva olykor nem riadt vissza a hatósági személyekkel, nyomozókkal, ügyészekkel szembeni ellenállástól. A hivatalok, az államhatalmi, rendészeti szervek nem egykönnyen érvényesíthették velük szemben az írott törvények szigorát. Nem kevés esetben olyan erőssé válhatott a helyi ellenállás, hogy a közigazgatási, rendészeti, igazságszolgáltatási eljárásokat megghiúsíthatták. Sőt, tudunk esetekről, amikor az autonóm helyi közösség egyes tagjai tettelesen is a helyi erkölcsi

felfogás, joghagyomány védelmére keltek. Néhány ilyen ügy során az eljáró hatósági személy örökre az eltűntek listájára került. Ennek részletesebb elemzése azonban nagyon messze elvezetne jelenlegi témánktól. Elég csak arra utalni, hogy az ilyen konfliktusok gyakran torkolltak bűnesetekbe. Jellemző, hogy nemritkán a helyi közösségi ellenállás képes volt az eredményes felderítést is megghiúsítani, olykor lehetetlenné tették a hatóságok megtorló intézkedéseit.

Míndez arra is felhívhatja a figyelmet, hogy a tradicionális társadalom, közösség minden látszat ellenére még igen polgárosult vidékeinken is eleven, hatékony maradhatott, és ennek értékeivel, gyarlóságaival egyaránt számolnunk kell.¹

¹ Felhasznált irodalom: Paládi-Kovács Attila (főszerk.), *Magyar Néprajz VIII. Társadalom* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 2000); Papp László, *Kiskunhalas népi jogélete* /Magyar táj- és népismeret könyvtára II./ (Budapest, 1941); uő, *A magyar népi jogélet kutatás* (klny. *A magyar népkutatás kézikönyvéből*, Budapest, 1948); Tárkány Szűcs Ernő, *Magyar jogi népszokások* (Budapest, 1981); Vajkai Aurél, „Adatok Tóköz néprajzához”, *Dunántúli Szemle* VII (1940) 282–296. old.; Vajkai Aurél, *A magyar nép életmódja* (szerk. Vajkai Zsófia, Budapest, é. n.).

A rizs, a rizsistennő és a sarló: „rituális technológiák” változás közben. A brú vallási rendszer kreativitásáról¹

A kultúra vagy kultúrák változása az antropológia mint tudomány megszületésétől fogva különféle formákban² az érdeklődés homlokterében áll, és ma már tudjuk, hogy nincs statikus kultúra, illetve fordítva, minden kultúra „hagyományos”, amennyiben önmaga reprodukálására és továbbörökítésére törekszik. Mégis, az antropológiában máig továbbélő olyan kifejezések, mint „hagyományos” (traditional), „hagyományon alapuló” (tradition based), „hagyományorientált” (tradition oriented), „szokások által kötött” (custom bound), „történelem nélküli népek” (ahistoric peoples) stb., illetve szembeállítások, mint „hagyományos” és „történelmi” társadalmak, olyan képet sugall(hat)nak, mely szerint e népek életében a hagyomány olyannyira meghatározó szerepet játszik, hogy nem, vagy csak ritkán képesek újdonságokat beépíteni a kultúrájukba (innen az „elmaradottságuk”).³ A hagyománycentrikusság és a változással/újítással szem-

¹ E helyütt szeretném köszönetemet kifejezni Nagy Zoltánnak és Sárkány Mihálynak, e tanulmány első változatára tett baráti kritikájukért és tanácsaikért. Értékes tartalmi és stílári megjegyzéseiket a dolgozatba beépítettem. – A „rituális technológiák” kifejezést G. Condominas francia antropológus vezette be („Aspects écologiques d'un espace social restreint en Asie du Sud-Est”, *Études rurales* 89–90–91 [1983] 11–76., 23. old.): arra utal, hogy a helyi elképzelések szerint a rituális cselekmények (agrárírítusok) ugyanolyan fontos oldalát képezik a növények termesztésének, mint a technológiai cselekmények, ezért azoktól elválaszthatatlanok.

² Pl. evolucionizmus, diffúzionizmus, „elemi gondolatok”, invenciók és innovációk, „kulturális változás”-vizsgálatok, akkulturáció, szinkretizmus stb.

³ A „hagyományos” illetve „történelmi” népek vagy társadalmak („sociétés traditionnelles”/„sociétés historiques”) szembeállítás a francia szakirodalomban gyakori. A „történelem nélküli népek” kifejezést még olyan szerző is használja, mint Wolf, akitől pedig egyébként nagyon távol áll ez a szemléletmód. E. R. Wolf, *Európa és a történelem nélküli népek* (Budapest, 1995). A „fejlődésképtelenség” nézetének Magyarországon egyik legismertebb képviselője volt a magát polihisztornak és általános kulturológusnak tekintő Benedek István, aki a mezo-amerikai kultúrák orvoslásáról írt, elhíresült népszerűsítő művében nemes egyszerűséggel „stacionér” kultúráknak nevezte az azték, maja és inka kultúrákat (!). Benedek István, *Varázslás és orvoslás az azték, maja és inka birodalomban* (Budapest, 1976) 25. old.

beni ellenállás különösen igaz lehet – vélhetnénk – abban az esetben, ha olyan elemekről van szó, amelyeket vallásos ideológia legitimál, hisz az új elem befogadása az összefüggő szöveget alkotó és erős érzelmi töltésű ideológiai környezet egészének vagy nagy részének az átalakítását is feltételezi.

Tanulmányom első részében azt kívánom bizonyítani, hogy a *brúk* esetében a fenti nézet távol áll a valóságtól.⁴

A *brúk* (a vietnami szakirodalomban *vân kiêu*), a Vietnami Szocialista Köztársaság területén élő, hivatalosan 54-re rúgó „nemzeti kisebbség” vagy hegyi

A vietnami sajtóban visszatérő toposz a hegyi népek „elmaradottsága”, és az a cél, hogy őket „felemeljék” az állam döntő többségét alkotó vietek színvonalára.

⁴ Összesen 18 hónapra rúgó terepmunkámat 1985–1989 között Coc és Dong Cho falvakban végeztem (Huong Linh kanton, Huong Hoa [Khe Sanh] körzet, akkor Bin Tri Thien, ma Quang Tri Tartomány), amit a környező népekhez tett több, rövid út egészített ki. 1996-ban ezenkívül két hetet töltöttem a laoszi (Tchépone és Palat körzetbeli) trik (egy brú alcsoport) között. A korábbi publikációkhoz lásd: Vargyas Gábor, „The Structure of Bru Shamanic Ceremonies”, in M. Hoppál–K. D. Howard (eds.), *Shamans and Cultures* (Budapest–Los Angeles, 1993) 120–127. old.; uő [A. Lévy-Ward, J.-F. Papet és Mr. Sithamma közreműködésével], „Un chant brou à l'esprit auxiliaire”, *Cahiers de Littératures Orales* No. 35. (INALCO, 1994) 122–176. old.; uő, *Álküldetés az istenekkel* (kandidátusi disszertáció, kézirat, 1994); uő, „A brúk »Vân Kiêu« etnonimjének etimológiájához”, in Kuti Klára (szerk.), *Morzsa. Tanulmányok Kisbán Eszter tiszteletére* (MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 1997) 239–245. old.; uő, „Conjurer l'inéluctable”, *Péninsule*, 36/2 (1998) 99–156. old.; uő, „Yiang Su, a brú földisten”, in Benedek K. – Csonka-Takács E. (szerk.), *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára* (MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest) 1999, 25–37. old.; uő, *A la recherche des Brous perdus, population montagnarde du Centre Indochinois*, Les Cahiers de PENINSULE, No. 5. (Études Orientales, Olizane, 2000); uő, „Arasz és öl, hátikosár és munkaegység. Néprajzi jegyzetek a vietnami brúk néhány mértékegységéről”, *Népi kultúra – Népi Társadalom* XX (2001) 273–299. old.; uő, „Divináció a vietnami brúknál”, in Pócs É. (szerk.), *Sors, áldozat, divináció* (Janus–Osiris, Budapest, 2001) 85–102. old.; uő, „A brú túlvilág a temetkezés tükrében”, in Pócs É. (szerk.), *Lélek, balál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben* (Tanulmányok a transzcendensről II./ (Balassi, Budapest, 2001) 49–58. old.; uő, „A brú sámánszertartás struktúrája”, in Hála J. – Szarvas Zs. – Szilágyi M. (szerk.), *Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére* (MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 2001); uő, „Les Brou: une minorité montagnarde”, in O. Salemink (directeur de la publication): *Diversité culturelle au Viet Nam: enjeux multiples, approches plurielles* [Actes du Colloque sur la sauvegarde et la promotion du patrimoine immatériel des ethnies minoritaires du Viet Nam, Hanoi, 1994] (Editions UNESCO/Mémoire des peuples, Paris, 2001) 191–196. old.; uő, „Les Brou: une minorité montagnarde”, in O. Salemink (directeur de la publication): *Diversité culturelle au Viet Nam: enjeux multiples, approches plurielles* [Actes du Colloque sur la sauvegarde et la promotion du patrimoine immatériel des ethnies minoritaires du Viet Nam, Hanoi, 1994] (Editions UNESCO/Mémoire des peuples, Paris, 2001) 191–196. old.; uő, „Intangible culture of the Bru: preservation, promotion and reassertion of values”, in O. Salemink (ed.), *Viet Nam's Cultural Diversity: Approaches to Preservation* (UNESCO Publishing/Memory of Peoples, Paris, 2001) 99–204. old.

törzs egyike, amely nem tévesztendő össze a kambodzsai/laoszi/vietnami hármas határon, de leginkább Kambodzsában élő *brú/braók*kal.⁵

A *brú/vân kiêuk* a Közép-Vietnami Kordillérákban, a 17. szélességi fok mentén (a korábban Észak-és Dél-Vietnamot elválasztó demilitarizált zónában), a laoszi–vietnami határ két oldalán laknak, nyelvük a *mon-khmer* nyelvek *katuikus* csoportjába tartozik, lélekszámuk Vietnamban kb. 40 000 lélekre rúg. Létfenntartásuk talajváltó, égetéses-irtásos „szárazrizs”-termesztésen alapul, amit helyenként – mintegy három generáció óta ismert – „nedvesrizs”-termesztés egészít ki. Baromfit, disznót, kecskét, marhát és bivalyt tenyésztenek (a kecske és a marha valószínűleg európai átvétel). A vietnami háború előtt domesztikált elefántokat is tartottak, ezenkívül a brúk egy részének lovai is vannak. Éghajlati okok miatt nem termesztenek gyapotot, köverkezésképp nem ismerik a fonást-szövést; nem ismerik továbbá a fémek megmunkálását és a fazekasságot sem. Anyagi kultúrájuknak legfontosabb darabjait a szomszédoktól szerzik be csere vagy vásárlás során.

A brú társadalom patrilineáris, a házasság patrilocális. A társadalm szerkezet alapvető egysége egy viszonylag nem túl mély patriágazat (*ntang*), amely közös őstől apai ágon leszármazó, 4-5 generációt felölelő rokonok együttese; névvel megnevezett, lokalizált, exogám, ceremoniális és szolidáris rokonsági csoport. Feje az ágazat legidősebb férfi tagja; a funkció szenioritás alapján öröklődik az ágazaton belül. Ezek az ágazatok egyben nagyobb társadalmi szerkezeti egységek, nemzetségek (*mu*) részei is, amelyeknek a múltban szintén exogámok voltak; manapság gyakorlatilag nincs funkciójuk. Az eredetmítoszok ezeket a nemzetségeket a brúk lakta terület egy-egy meghatározott részére lokalizálják, ahol „őshonosak” – ez a tény a föld feletti vallásos előjogokat legitimizálja.

A földbirtokló és politikai egység a falu. Elméletben minden falu egyetlen „őshonos” nemzetségbe tartozó, egyetlen „őshonos” ágazatból áll. De demográfiai változások, népességmozgások és történelmi katalizmák miatt ma már minden falu két vagy több (akár 6-8) ilyen minimál-ágazatból áll; az „őshonos” nemzetség a föld rituális „gazdája”. A hagyományos politikai hatalom a falufőnök kezében összpontosul. Ez a funkció, amely a leggyakrabban egybeesik az ágazatvezető funkciójával, az „őshonos” ágazaton belül a szenioritás elve szerint öröklődik. A vallás természetszellemek (*yang*) imádásán („animizmus”) és őskultuszon alapszik.

A brúk a környező vietekkel és laókkal több évszázadon keresztül szoros szomszédságban élve a múltban is és a jelenben is új (technikai, társadalmi vagy

⁵ Lásd: Matras-Troubetzkoy, *Un village en forêt. L'essartage chez les Brou du Cambodge* (SELAF, Paris, 1983).

vallásos-ideológiai) elemek tucatját vették át tőlük és építették be saját kultúrájukba. A második részben egyetlen ilyen konkrét esetet mutatok be és elemzek saját terepmunkám alapján: új aratási és cséplési technikák meghonosodását – ami nemcsak technikai, hanem elsősorban vallási szempontból is forradalmi újításnak tekinthető a brúk között.

*

A brúk, a többi közép-vietnami hegyi törzshöz hasonlóan, két, kulturálisan és politikailag domináns síksági nép: a thai/laók és a vietek gyűrűjében élnek. Történelmileg nézve a brúk által lakott vidék – amely a központi hegylánc, a (Közép-) Vietnami Kordillérák két oldalán, azaz a mai Laoszi Népi Demokratikus Köztársaság és a Vietnami Szocialista Köztársaság területén található –, valamint a hozzátartozó, a Mekong bal partjáig terjedő síkság e két politikai nagyhatalom érdekszférájának a perifériáján feküdt, és közöttük sokáig „senki földjének” számító ütközőzónát képezett.

Az első vietnami történelmi dokumentumok a brúk által lakott területet (*Viên Kiêu*⁶ néven) a XVI. században említik.⁷ A tengerpart közelségének köszönhetően⁸ a gyorsan terjeszkedő vietnamiak nem sokkal ezután meghódítják a hegyvidéket (legalábbis annak *keleti* oldalát). A XVIII. századra a brúk a vietnami császárság – névleges vagy tényleges – alattvalóivá válnak és évi adót fizetnek rizsben valamint különféle erdei termékekben. Lê Quy Dôn *Phu Biên Tập Luc*jából⁹ ítélve a vietnamiaknak ekkor már meglehetősen jó földrajzi és kereskedelmi ismeretei voltak a hegyvidéki hátországról, amelynek katonai erődök őrizte hegycsúcsai a császárság nyugati határát képezték.¹⁰ Tudjuk, hogy az autochton lakosságot (és közöttük a brúkat) a vietek adminisztratív egységekbe

⁶ A *Viên Kiêu* megnevezés történetéhez lásd: Vargyas, „*Vân Kiêu*” etimológiájához, és Vargyas, *A la recherche des Brous perdus*. Az előbbi ma már túlhaladottnak tekintem.

⁷ Lásd: Duong Van Anh, *O cau can luc* (Saigon, 1961). E könyv előszava 1555-ből származik.

⁸ A tengerpart és a hegylánc közötti távolság egész Vietnam területén ezen a vidéken a legkisebb. A brú vidék központja, Khe Sanh, mindössze kb. 60 kilométerre fekszik Quang Tritől.

⁹ Lásd: Lê Quy Dôn, *Phu Biên Tập Luc* (Saigon, 1972–73). A szerző (1725–1784) magas rangú mandarin, politikus, katona és kínai nagykövet, a Nguyễn uralkodók által a Lê dinasztiaától – illetve a nevükben kormányzó Trinh uralkodóktól (azaz a vietnami császárságtól) – elszakított déli területeket 1775–76-ban visszafoglaló északi csapatok vezére, aki katonai kormányzóként részletes leírást ad a két évszázados elkülönülés után eltérő kultúrájává vált déli területekről.

¹⁰ Ezzel kapcsolatban meg kell jegyezni, hogy bár a központi hegylánc, a Vietnami Kordillérák gerince természetes határvonalat képez Vietnam nyugati részén, elválasztja egymástól a hegylánc két oldalán lakó különböző brú csoportokat.

szervezték.¹¹ Lê Quy Dôn arról is tudósít bennünket, hogy a vidéket kereskedelmi utak szelik keresztül, amelyek a tengerpartot (a laoszi) Vientiane-nal, (a thaiföldi) Sakhon Lakhonnal és más városokkal kötik össze; tőle tudunk a Quang Tri közelében, Cam Lôban lévő piacról, amit a brúk (nála *manok*) egész a XX. század második feléig rendszeresen látogattak.

A XVIII–XIX. század fordulójától a brúk által lakott terület, azaz a mai Savannakhet tartomány (Laoszban) és a vele határos területek Vietnamban (főleg Quang Tri és Quang Binh tartományok) a Sziámi Királyság és a Vietnami Császárság fegyveres összecsapásainak a fő színhelyeivé váltak. 1827 – azaz a vientiane-i lao királyság sziámiak általi feldúlása és elpusztítása – után a Sziámi Királyság kelet felé terjeszkedve határait a Mekong bal partján túlra, a politikai „senki földjére” tolt ki, és eljutott a Vietnami Birodalom nyugati határárt képező Kordillérákig. Válaszként a vietnamiak nyugat, azaz a Mekong völgye felé terjeszkedve kiterjesztették fennhatóságukat a hegylánc nyugati felére, illetve a Mekong egész bal partjára. A háború a terület birtoklásáért időnkénti szünetekkel és váltakozó hadiszerencsével több mint fél évszázadig tartott, mígnem a franciák érkezése, illetve a vietnamiak oldalán való beavatkozása gyorsan véget vetett neki.

Ami ebből a rövid történelmi emlékeztetőből a számunkra fontos, az az, hogy a brúk két, kulturálisan és politikailag domináns birodalom peremén élve adófizetői, kereskedelmi és más egyéb kapcsolatban álltak mindkettővel, s – legalábbis az utolsó néhány évszázadban – csak relatíve éltek elszigetelten. A XIX. század végére, a francia gyarmatosítás következtében, és mindazzal, ami azután következett, még ezt a relatív izoláltságot is elvesztették.

Az adott földrajzi és történelmi helyzet következtében semmi meglepő nincs abban, hogy „a sziámi üllő és az annami [= vietnami – V. G.] kalapács közé”¹² szorult brúkra mindkét domináns kultúra rányomta a bélyegét. Erről számos nyelvi és kulturális kölcsönhatás tanúskodik. A vietnami brúk például vietnami, a laoszi brúk pedig laoszi jövevényszavakat használnak tömegével; a brúk egy része, főként a férfiak, két- vagy három nyelven is ért. Ami az anyagi kultúrát illeti, a legfontosabb és értékmérőként is funkcionáló kultúrjavak döntő többsége (gongok, a rizsször készítésére szolgáló agyagedények, bronz- és egyéb fém főzőedények, illetve tálcák, vasszerszámok, ezüst ékszerek és üvegpaszta nyakláncok) a síksági népektől, főleg a vietnamiaktól származnak csere és kereskedelem révén; a ruházat és a textilek nagy része viszont inkább Laoszból érkezik. Ruházkodásban és hajviseletben a vietnami oldalon erős vietnami, a laoszi

¹¹ Fontosság szerint csökkenő mértékben: *phu, huyen, tong, xa, thon, trang, trai*.

¹² J. F. Harmand, „Le Laos et les populations sauvages de l’Indochine”, in *Le Tour du Monde* II. (1879–80) 298. old.

oldalon erős laoszi hatás figyelhető meg. Az étkezési szokások terén a vietnami oldalon élő *văn kiêu nuoc mamot*, azaz a vietnami konyha (és identitás) szimbólumának tekinthető erjesztett hallét használják ételeik ízesítésére, és vietnami módra pálcikákkal esznek; a laoszi oldal „tri”-jei a laókhöz hasonlóan kézzel esznek, és *paa dàeket*, valamint más egyéb laoszi fűszereket használnak.

Feltűnő, hogy míg az anyagi kultúra területén az átvett elemek inkább vietnami eredetűek, addig a rítusok, a folklór és a zene területén szinte kizárólag laó, azaz valójában phu tai hatást látunk. A phu taiok, akiket a brúk *liao karai*-nak neveznek, a brúk (*trik*) közvetlen szomszédai Laoszban; nyelvük a thai-lao nyelvcsaládba tartozik és közel áll a laoszihoz, falvaik pedig a brú falvak között szétszórtnak találhatók. A phu tai nyelvet gyakran használják rituális kontextusban: a sámánszertartásokban például a középső, fő énekelt részt egy phu tai nyelvű rész foglalja „keretbe”.¹³ A talán legnépszerűbb és legmagasabbra tartott zenei folklórműfaj, a *sanot* (furulyakiséretre énekelt alternatív epikus ének) nyelve szintén többnyire phu tai. A két típusú halotti ének közül az egyik, a *par-yong*, amiben az élőknak a halottaktól való végső búcsúját a két csoportra osztott énekesek egymással ellentétes irányban keringve elevenítik meg, szintén phu taiul hangzik el. Végezetül a lírai műfajok közül egy speciális típusú laoszi szerelmes ének, a *lam*, épp napjainkban válik egyre népszerűbbé.

A brú népesség és kultúra átmeneti jellege már a XIX. század végén feltűnt a velük kapcsolatba került európaiaknak. A brúk „felfedezője”, a francia J. Harmand doktor, aki elsőként szelte keresztül az általuk lakott területet, 1877-ben, a mai laoszi–vietnami határ szélére, Tchepone környékére érve így írt: „Ígaz, hogy még nem vagyok Annamban [= Vietnamban – V. G., kiemelés tőlem], de már nem is vagyok Laoszban. Az embereknek és a dolgoknak újszerű, félig vietnami, félig laoszi kinézete van. Így például a férfiak ágyékkötőt viselnek, de a fejüket turbánnal fedik be; egyesek kontyot hordanak, míg mások a Mekong-völgyre jellemző hajtincset hagyják magukon elől. Sokan a vietnamiakkal való keveredés nyilvánvaló jegyeit viselik magukon, ami leginkább abban érhető tetten, hogy szakálluk és bajuszuk van, illetve annak formájában. Muong Phine [= egy laoszi *muong* a 9. számú egykori gyarmati út mentén – V. G.] óta a férfiak és a nők kis, tunikászerű felsőruhát viselnek, amin számtalan rézgomb van. De ami a legmeglepőbb, az az, hogy úgy beszélnek itt Laoszról, mint ahogy néhány nappal ezelőtt Annamról tették: „Sohasem megyünk innen Laoszba, és a laosziak sem jönnek el ideig!”¹⁴ A brúk tehát igenis átvettek új elemeket és beépítették azokat a kultúrájukba, így aligha tekinthetők „statikusnak”. Sőt, ezzel éles ellentétben, még azt is meg merem kockáztatni, hogy helyenként az

¹³ Lásd Vargyas, „The Structure of Bru Shamanic Ceremonies”, és Vargyas, „Un chant bru”.

¹⁴ Harmand, „Le Laos”, 300–302. old., saját fordításom.

akkulturálódás igen magas fokát mutatják. 1985-ben, terepmunkám kezdetén a brú-vân kiêu majdhogynem vietnamiaknak tűntek a számomra. Csak később, a velük való hosszas érintkezés és nyelvük megtanulása után fedeztem fel a brú kultúra gazdag mélyrétegeit.

*

Fordítsuk most figyelmünket konkrét problémánkra, a brúk égetéses-irtásos és öntözéses rizstermesztésére (*sarai és nia*), illetve az ahhoz kapcsolódó technológiai problémákra. Kiindulópontként az szolgálhat számunkra, hogy a vietnami állam – a különféle nemzetközi intézmények (FAO stb.) ajánlásainak és előírásainak szellemében, amelyek az égetéses-irtásos gazdálkodást erdőpusztítónak, s ezért ökológiailag károsnak tartják – az ország egész területén (legalábbis elméletileg) tiltja ezt a gazdálkodási módot.¹⁵ Nincs szándékomban itt most kitérni arra, hogy ez a meglehetősen negatív, egyoldalú felfogás mennyiben megalapozott. Csak megjegyzem, hogy antropológusok, mint Conclin vagy Condominas, illetve földrajzosok, mint Spencer,¹⁶ komoly kételyt ébresztettek a magyarázat érvényessége iránt. A probléma lényege – úgy tűnik – a rendelkezésre álló föld és a népsűrűség egymáshoz viszonyított aránya. Ha ez utóbbi állandó, és elég föld áll rendelkezésre a kellően hosszú idejű ugaroláshoz, az irtásos gazdálkodás távolról sem káros a környezetre, sőt ellenkezőleg, környezetkímélő.¹⁷ Ennek alátámasztására elég legyen itt annyi, hogy az irtásos gazdálkodást űző népségek több ezer év óta folytatják ezt a földművelési módot, anélkül hogy a környezetükben lévő erdőket kipusztították volna.

A probléma másutt gyökerezik. A brúktól és más hegyvidéki törzsektől független okok miatt ez a több száz vagy ezer éves egyensúly népsűrűség és rendelkezésre álló földterület között az utóbbi évtizedekben súlyosan megbomlott.

¹⁵ 1987–88-ben brú adatközlőimtől megtudtam, hogy az irtásos gazdálkodás hivatalosan tilos volt. Ezt az elméleti tiltást azonban sohasem tartották (és tartatták) be Khe Sanh vidékén: a brúk, mivel semmiféle más létfenntartási mód nem elérhető a számukra, sohasem hagytak fel az irtásos gazdálkodással.

¹⁶ H. C. Conklin, *Hanunóo Agriculture: A Report on an Integral System of Shifting Cultivation in the Philippines* /FAO Forestry Development, paper No. 12./ (Rome, Food and Agriculture Organisation of the United Nation, 1957); Condominas, *Aspects écologiques*; J. E. Spencer, *Shifting Cultivation in Southeastern Asia* /University of California Publication in Geography 19./ (Berkeley – Los Angeles, University of California Press, 1966).

¹⁷ Először is, nem az összes fát vágják ki. A nagyobb fákat érintetlenül hagyják, mindenekelőtt a bozótot és az aljnövényzetet irtják ki. Ezenkívül a fák gyökerei a földben maradnak, így a növények gyorsan újranoznak. Ha elég időt hagynak az ugarolásra, a terület visszaerdősödik. A földben maradt gyökerek ráadásul megakadályozzák a talajeróziót.

Elég, ha a vietnami háború mellékhatásaira,¹⁸ a nagyszabású népesség-áttelepítési programokra (a síkságokról a Felföldre) vagy az ipari fakitermelésre utalunk. Mindezek a tényezők nagyban hozzájárultak ahhoz, hogy Vietnam erdőtakarója drasztikusan lecsökkent – csakhogy ezért nem a brúk vagy a többi felföldi hegyi törzs a felelősek!

Mindazonáltal, az e tanulmányban kifejtendők miatt, feltételelesen és ideiglenesen fogadjuk el mégis, hogy *napjainkban* a fenti okok miatt égető szükség lehet arra, hogy a földhasználat módjában legalábbis részleges változás következék be. A kérdés akkor úgy merül fel, hogy vajon a brúk képesek-e ezen változások véghezvitelére vagy sem, s ha nem, miért nem? Egy másik idekapcsolódó kérdés az, hogy mik az irtásos gazdálkodásról az öntözéses gazdálkodásra való áttérés igazi akadályai?

Kezdjük azzal, hogy a Khe Sanh környéki brúk¹⁹ mindkét típusú gazdálkodást ismerik és folytatják. Bár az önellátó gazdálkodás elsősorban égetéses-irtásos gazdálkodáson alapul, öntözéses rizsparcellák három generáció óta léteznek ezen a környéken. Adatközlőink egybehangzó tanúsága szerint a jelenlegi²⁰ legidősebb generáció nagyszülei voltak azok, akik bivaly fizetségért, bér munkában felfogadtak viet parasztokat, hogy elkészíttessék velük a mai Coc és Dong Cho falvak²¹ határában az első rizsföldeket. Abban az időben e két falu még nem

¹⁸ Meglepő módon a háború hatása nem egyértelműen negatív. Egyrészt a defoliánsok (Agent Orange stb.), a napalm bombák és a Ho Si Minh-ösvény építése rendkívüli kárt okozott az erdőtakaróban, másrészt viszont a lakosság stratégiai falvakba való áttelepítése, és így nagy területek lakatlanul hagyása több évtizedig természetes visszaerdősödéshez vezetett. Coc és Don Cho falvak brú lakosaitól tudom, hogy amikor 1975-ben több mint egy évtized után visszatértek eredeti lakóhelyükre, sűrű erdő borította még „nedvesrizs”-parcelláikat is, és több évbe került, míg annyira meg tudták tisztítani azokat, hogy használatba vehetőek legyenek.

¹⁹ Tudomásom szerint Khe Sanh vidékén gyakorlatilag minden falunak vannak nedvesrizsföldjei. Mégis, amikor a „Khe Sanh környéki brúkról” beszélek, mindenekelőtt arra a három falura utalok (Hoong, Coc és Dong Cho falvakra Huong Linh kantonban), ahol terepmunkámat végeztem.

²⁰ Az „etnográfiai jelenidő” 1985–89, amikor terepmunkámat végeztem.

²¹ Ami a rizsföldek készítésének motivációit illeti, adatok híján sajnos csak találgatásokra vagyok utalva. Egy egyedülálló dokumentum azonban már 1947-ben a hegylanc *vietnami oldala* erdőtakarójának súlyos degradálódásáról számol be, illetve evvel kapcsolatban az „elefántfű” szavanna rohamos terjedéséről. [Lieutenant Barthélemy, *Rapport du Lieutenant Barthélemy, Délégué administratif de Tchépone, concernant les problèmes que pose l'actuelle frontière séparant les provinces, laotienne de Savannakhet, et vietnamienne de Quangtri*. Tchépone, le 31 Décembre 1947 (gépírási kézirat, V. G. birtokában).] A szerző szerint ennek oka a térség speciális éghajlati tényezőiben, valamint az ugarolásra rendelkezésre álló idő rendkívüli rövidségében (két-három év mindössze!) keresendő. Az erdő- és talajpusztulás a francia hatóságok számára azért okozott problémát, mert szerintük ezzel volt magyarázható a brú

létezett: Coc lakossága Hoong faluban lakott, ami még ma is meglévő falu, és a vidék vallási és politikai központja, míg Dong Cho (mint ahogy azt a neve is mutatja) valamivel keletebbre, a Dong Cho hegyen feküdt. Coc falu megalapításának épp az volt az oka, hogy az újonnan elkészült rizsföldek túl messzire estek Hoong falutól, s hogy a lakosság egy része, a ma *achuaih* Hoáról elnevezett ágazat²² ősei Cocban, közelebb költöztek azokhoz, ezzel az eredeti földtulajdonos ágazat szegmentációját okozván.

Az öntözéses rizsparcellák tehát viszonylag új jelenségnek tekinthetők a brúk között, olyan kulturális átvételnek (nagyobbrészt a vietnamiaktól, kisebb részt a laóktól), amely bármiféle külső nyomás *nélkül* ment végbe. Az öntözéses gazdálkodás szókincse ékes bizonyítékkal szolgál az átvételre: a rizsföld (*nia*, a thai/lao *nából*), a gátak (*yuong*, valószínűleg a vietnami *ruong* = rizsföldből), a rizsföldön elvetett növény (*maq*, a vietnami *mából*) az irtásföldön termelt rizs megnevezésével (*saro*) szemben; a földművelésre szolgáló eszközök: a kapa (*kuok*, a vietnami *cucból*), az eke (*kai*, a vietnami *cái càyból*), a borona (*bua*, a vietnami *cái buából*), az iga (*yu*, valószínűleg a francia *joug*ból), a sarló (*liem*, a vietnami *cái liemből*), hogy csak néhányat említsünk, nyilvánvaló vietnami (és thai/lao, illetve talán francia) kölcsönszavak, mint ahogy maga a technika is teljes egészében átvétel a vietnamiaktól. Már-már hajlanánk arra, hogy úgy fogalmazunk: a brúk felismerték az öntözéses rizsművelés előnyeit és a „fejlettebb” módra szavaztak. De akkor miért nem hagytak fel az irtásos gazdálkodással?

Először is, számos korlátozó természeti tényezővel kellett szembenézniük. Coc és Dong Cho falvak hegyes környékén csak kevés sík terület található (az egyszerűség kedvéért eltekintve most a teraszépítéstől, ami hihetetlen mennyiségű plusz munkabefektetést kíván meg). Adatközlőim szerint még ezeket a „síkságokat” is el kellett planírozni valaha, s ez meghaladta a brúk számára rendelkezésre álló emberi és állati (igavonó) munkaerőt. Ehhez járult a gátak építésére fordított munka, majd a terület megtisztítása a fáktól és főleg gyökereiktől, hogy a parcellák ekével művelhetők legyenek. Mindez nemcsak óriási munkaerő-befektetést kívánt meg, hanem a hozzá szükséges tudást, a „know-how”-t is: ezért bérelték fel a brú irtásos földművelők a vietnami *parasztokat*. Ma ilyen mértékű munkaerő-befektetés elképzelhetetlen lenne a számukra. A vietnami háború miatt elszegényedtek, (bivaly-, marha- és elefánt)nyájaik megtizedelődtek,

csoportok (Barthélemy-nél *kha leuk*) a vietnami oldalról a laoszi oldalra való állandó és tömeges migrációja, ami az 1910-es évek óta (!) „határproblémát” okozott a két ország között. Bármilyen is volt a migráció valódi oka, a tény kétségbevonhatatlan – és jól egybevágh saját adataimmal, ami a rizsföldek készítésének idejét illeti.

²² *Achuaih* = 'nagyapa'; *ntang achuaih Hoa* = 'Hoa nagyapjának ágazata'. A brúknál szokásos teknonímia értelmében egy embert gyermeke, unokája stb. után neveznek meg: *Hoa apja*, *Hoa nagyapja* – az ágazatokat pedig a fentiek értelmében e személyek után nevezik meg.

anyagi javaik (tömbezüst pénz, bronzeszközök, agyagedények, gongok stb.) elpusztultak. Ami három generációval ezelőtt lehetséges volt, ma már nem az.

Egy másik korlátozó természeti tényező a víz. Még a már létező rizsparcellák esetében is visszatérő problémát jelent az, hogy nincs mindig elég eső- vagy patakvíz, amit a földekre lehetne vezetni. Jóllehet a valóságban legalább annyi – vagy még több – patak van a vidéken, mint ahány hegy (ezért van az, hogy helynevekben a *kob* = 'hegy' a *hoq* = 'patak' vagy 'forrás' szinonimája), közülük nagyon sok időszakos, illetve túl kis vízhozamú, vagy túl messze esik a földektől, hogy az öntözés számára állandó vízforrásként szolgálhatna. Ráadásul egy mezőgazdasági évben két „nedvesrizs”-ciklus van. Az első valahol május táján kezdődik (a másik november-decemberben), épp a száraz évszak kellős közepén. A patakok így gyakran ki vannak száradva vagy túl sekélyek, amikor a megfelelő időben, szántás és boronálás után a földeket el kellene árasztani. Következésképp a létező „nedvesrizs”-parcellák egy része minden évben paragon marad vízhiány miatt.

Vagyis: a néhány megfelelő területet már rég felhasználták rizsföldek készítésére, a fennmaradó területek pedig vagy alkalmatlanok erre a célra, vagy túl nagy munkaerő-befektetést kívánnának meg. Amíg tehát elegendő erdő van a környéken ahhoz, hogy égetéses-irtásos gazdálkodást folytathassanak, azaz amíg a körülmények nem kényszerítik őket arra, hogy radikális változásokat eszközöljenek a létfenntartási módban, senki sem fog az új „nedvesrizs”-földek készítésének óriási plusz munkabefektetést igénylő munkájához hozzákezdeni.

Hadd szolgáljak egy konkrét példával. 1988. január 21-én Coc falu földjein tanúja voltam egy disznóáldozatnak, amit azért mutattak be, mert egy korábbi irtásföldet átalakítottak „nedvesrizs”-parcellává. Mint ahogy az elképzelhető, az egy ágazatba tartozó három család összes tagja, mintegy tucatnyi ember által végzett, rendkívül megerőltető földmunkák hetekig, ha nem hónapokig tartottak.²³ Ennek eredményeképp egy közeli patakon gátat emeltek: ez térítette volna, egy mesterséges csatorna segítségével, a patak folyását a körülbelül egy kilométerre lévő rizsföldre. Többheti sikertelen kísérletezés után azonban a vállalkozást feladni kényszerültek: nem tudták a vizet a gát segítségével visszatartani, illetve a csatornába terelni; ráadásul a rizsföld sem volt kellőképp elplánírozva, így a nagy nehezen oda csatornázott, elégtelen mennyiségű víz a szélrózsa minden irányába szétfolyt. A szükséges „know-how” tudás nélkül készült vállalkozás tehát megbukott. Egy évvel később ugyanezt a földdarabot már ismét irtásföldként láttam viszont.

*

²³ Mivel e földmunkákról csak utólag, közvetlenül az áldozatbemutatót megelőzően szereztem tudomást, adataim a befektetett munkaerő, munkaidő stb. tekintetében hiányosak.

Tekintsünk most el a technológiai kérdésektől és fordítsuk figyelmünket az ideológiaiakra! A brú földművelésben, mint a legtöbb önellátó földművelésben, technológia és vallásos rítus elválaszthatatlanul együtt jár, egy és ugyanazon dolog két oldala – innen *Condominas* (a címben is idézett) szerencsés kifejezése: „rituális technológiák”.²⁴ Így a hagyományos brú irtásföldi ciklus is egy bonyolult egész, amelyben minden egyes technológiai fázishoz megfelelő rítusok járnak, s az egyik nem létezhet a másik nélkül. A ciklus lényege, hogy a rizs nem egyszerűen növény vagy táplálék, hanem annál sokkal több: élőlény, akinek „lelke” vagy istensége, *jiang Abon* – akit öregasszony (*ayaq* = ’nagy mama’) képeben képzelnek el – a növényben él. A mezőgazdasági ciklus kezdetén a vetőmagot (amelyből néhány szemet az Abonnak szentelt házioltárban tartanak) „felébresztik”, majd azután Abon „elhagyja” a falut és az „irtásföldekre megy”, ahol kis miniatűr kunyhót építenek a számára. Itt tölti a teljes mezőgazdasági évet, és minden egyes rizsszállban és kalászban megnyilvánul.

Ezért övezik speciális tabuk és előírások a ciklust a kezdet kezdetétől. Például vetéstől aratásig, amíg az utolsó kalászt is haza nem viszik, tilos az irtásföldön keresztülmenni,²⁵ azt beszennyezni, ott vizelni vagy székelni, zajongani vagy akár csak néven nevezni is a rizst, nehogy elijesszék a benne lakó Abont.²⁶ Technológiai szempontból pedig, ami témánk szempontjából különösen fontos, tilos Abonnak bármiféle módon fájdalmat okozni: a rizst sarlóval aratni (ami „megvágna” őt, vérzést okozva neki), vagy „megütni” csépléskor. Mindez ékes példa arra, hogy a vallásos ideológia hogyan befolyásolhat viszonylag egyszerű technológiai kérdéseket is, s hogy a kettő hogyan kapcsolódik össze egyetlen, szétválaszthatatlan egészbe. Ez szolgál magyarázattal arra is, hogy a brúknál miért van szokásban az aratásnak egy rendkívül archaikusnak tetsző módja, a rizskalászok kézzel való „learatása”, amelynek során pusztá kezüket a kalászokon egyenként végighúzza²⁷ a kinyert szemeket a derekukon lévő kosárába gyűjtik. Az „aratás” végén aztán „hazaviszik” Abont az utolsó rizskalászokkal, s néhány szemet a – kobaktök – oltárba tesznek, ahol Abon a következő ciklus elejéig „aludni” fog.

²⁴ Lásd az 1. lábjegyzetet.

²⁵ Az aratás iránya és a követendő út még az aratás idején is kötelezően előírt.

²⁶ E célból vetéstől aratásig speciális nyelvtabu van érvényben mindarra, ami a rizzsel kapcsolatban van.

²⁷ Ez a rendkívül archaikus módszer nem annyira előnytelen, mint azt első látásra gondolhatnánk. Amit elvesztenek a réven, azaz az „aratás” lassúságán, megnyerik ugyanis a vámon: az „aratás” és a „cséplés” egy időben, egy füst alatt megy végbe, egyetlen mozdulattal. Ráadásul a szemvesztesség minimális. Evvel kapcsolatban megjegyzem, hogy a FAO szakértői szerint a vietnami mezőgazdaságban az évi össztermés igen magas százaléka vész kárba a nem megfelelő cséplési módszerek miatt.

Mint azt láttuk, az ideológia nemcsak azt írja elő, hogy mi a megfelelő rítus, hanem azt is, hogy mi hozzá a megfelelő technológia. Hogyan lehetséges akkor, hogy a brúk egyáltalán képesek voltak új módszereket bevezetni a nedvesrizs-földjeiken? Hogyan tudták az új technológiát a hagyományos világnézettel összeegyeztetni? A megoldás roppant egyszerű: mivel az új típusú rizsföldeken termesztett rizs, akárcsak a teljes technológia, a vietnamiaktól származik, ezt a rizst nem tekintik „valódi rizsnek” vagy „őshonos” rizsnek. Ezt a rizst nembeli vietnami névvel (*maq*) nevezik meg, s az egész hozzá tartozó technológiát „idegennek” tekintik. Így, mivel ezt a rizst nem azonosítják a rizs-istennővel, *yang Abonnal*, semmi sem akadályozza meg őket az új eszközök és módszerek átvételében: a rizs sarlóval való aratásában és (ütés révén való) cséplésében.

A brúk tehát ennek szellemében a következőképp járnak el. Állandó nedvesrizs-földjeiken a rizst sarlóval learatják, majd kicsépelik, anélkül hogy a legcsekélyebb mértékben törődnének is „Abon nagymamával” és az őt övező tabukkal. Ennek egyedüli ideológiai következménye viszont az, hogy ezt a rizst tilos vallásos célokra, például áldozatbemutatásra használniuk. „Csak” evésre szolgál, még akkor is, ha majdnem teljesen „íztelen” rizsnek számít, amit csak valami jobb, értsd „brú rizs” híján érdemes enni.²⁸ A „vietnami rizst” (*doi yuan*) tehát mind ideológiai szempontból, mind az értékrend szempontjából másodlagos helyre száműzik.

Bármilyen egyszerű megoldás is ez, azt gondolhatnánk, hogy még mindig kizárja az új módszereknek az írtásföldeken való bevezetését. Ott ugyanis „igazi brú rizst” termesztenek, amelyben „Abon nagymama” lakik, s az valóban elképzelhetetlen lenne, hogy vele ne megfelelő módon bánjanak. A brú vallásos rendszer kreativitása azonban még ezt a nehézséget is le tudja győzni. Mint azt alább egy konkrét példán bizonyítani fogom, a brúk bármiféle új helyzettel vagy technológiai innovációval meg tudnak birkózni.

De először némi magyarázat szükséges *általában* a brú vallásról. Mint minden „törzsi vallás”, ez is át- meg átszővi a kultúra egészét és meghatározza az egyének mozgásterét, lehetőségeit és korlátait. Ám ez a rendszer nem merev struktúra, hanem rugalmas keret. Bár mindennek megvan a maga helye benne, elég lehetőség marad az improvizációra is, feltéve, hogy az új elemek beleillenek (vagy beleilleszthetők) a régi keretbe és nem mondanak ellent annak. A helyzet

²⁸ Legnagyobb meglepetésemre ezt az állítást, amit a brú etnocentrizmus egyik legnyilvánvalóbb kifejeződésének tartottam, vietnami származású francia kollégám, Nguyễn Thê Anh professzor (École Pratique des Hautes Études, Paris) 1998-ban egy hollandiai konferencián (Nordwijkerhout), előadásomhoz tartott hozzászólásában megerősítette. Szerinte szülővidékén általános volt az a vélemény, hogy a (hegyvidékről csere útján a síkságra lekerülő) szárazrizs jobb ízű, mint a saját maguk termelte nedvesrizs, következésképp, ha csak lehetett, avval éltek.

nagyon hasonló ahhoz, mint amit a különféle folklórműfajokból ismerünk, ahol az egyes alkotóelemek vagy „építőkövek” (témák, fogalmazási részletek, képek, zenei frázisok stb.) szabadon kombinálódnak egymással, új meg új variánsokat hozva létre, miközben a „szerkezet” vagy a „mélystruktúra” nagyjából azonos marad.

A brú vallás egyik legjellemzőbb vonása az, hogy benne a természetfeletti lényekkel (nevezzük őket az egyszerűség kedvéért istenségeknek) állandó kapcsolatot tartanak, velük folyvást alkudoznak. Másutt²⁹ már részletesen elemeztem a betegség esetén tett fogadalmak rendszerét, amelyek valójában a brú panteon különféle tagjainak tett ígérek: „Ha valóban Te/Ön okozta(d) a betegséget, és hagyod/hagyja hogy meggyógyuljon, felajánlunk érte cserébe...” És itt következik a feláldozandó állat, illetve a bemutatandó rítus megnevezése, amely révén a gyógyulást ki akarják csikarni. A rendkívül gyakori, különféle divinációs technikák lényege is ugyanez: segítségükkel az istenekkel folyamatos kapcsolatot tartanak, illetve a kívánt végeredményt kényszerítik rájuk („Meg vagy/van-e elégedve az áldozattal, vagy kíván(sz) még valamit?” vagy: „Megtehetjük-e ezt anélkül, hogy balszerencsével sújtanal/sújtana Ön bennünket érte?” stb.).

Mint azt gondolhatjuk, ez a rugalmas „engedélykérési” rendszer meglehetősen sok helyet hagy az újításoknak. Egy konkrét példa: adatközlőim *expressis verbis* megfogalmazása szerint a kecske, illetve a kecskeáldozat úgy került be a századforduló táján a brú áldozati rendszerbe, hogy ennek az állatnak is „van patája és szarva”, azaz hogy a kecskék is a párosujjú patások rendjébe tartoznak, akárcsak a korábban már ismert és az áldozati rendszerben nagy szerepet játszó bivaly! Ahhoz, hogy ezt az innovációt igazán értékelni tudjuk, tudni kell, hogy a kecske a századforduló táján a franciák által meghonosított állat Vietnamban, s hogy a brúk között még ma is ritka állatnak számít. Ugyanakkor, mivel termetre kisebb a bivalynál, értéke is kisebb annál, így a kevésbé fontos áldozatokban, amelyekben a hagyomány értelmében mégis bivalyt kellene áldozni, mintegy „kiváltja”, jól helyettesíti azt.

Ez azért lehetséges, mert a brú áldozati állatok egy képzeletbeli skálán elhelyezkedve a kisebbtől a nagyobbig, a közönségestől a ritkáig, illetve az olcsótól a drágáig haladnak. A hagyományos áldozati „triád” – fontosság szerint növekvő sorrendben – a csirke, a disznó és a bivaly volt. Amikor a kevésbé értékelt kecskét bevezették, a triád kiszélesült még egy elemmel, illetve napjainkban már igazából kettővel, mivel időközben a marha (ami a bivalynál szintén kevésbé értékesnek, a kecskénél viszont drágábbnak számít) is egyre népszerűbb helyettesítője lett a bivalynak az áldozatok során.³⁰

²⁹ Vargyas, *Alkudozás az istenekkel*.

³⁰ Hasonló esetről számol be Josselin de Jong Indonéziából: „Hozzá kell tennem, hogy egész Indonéziában a kecske, hogy úgy mondjam, bivaly-helyettesítő állattá vált: a bivaly a *par*

Mint már volt róla szó, a brúk valaha nagyobb jólétben éltek, mint manapság. Elképzelhető, hogy egykor még nem volt szükségük a hagyomány kötelező erejének ilyesfajta enyhítésére, hogy képesek voltak arra: bármikor, bármilyen mennyiségben kiállítsanak – például – bivalyt az áldozatbemutatók számára. Akárhogy is volt, napjainkra a helyzet teljesen megváltozott, s mint a fenti példa mutatja, briliáns vallásos válaszokat tudtak adni kultúrájuk elszegényedésére, felismervén a két állat, kecske és bivaly (illetve marha és bivaly) zoológiai rokonságát („mindkettőnek szarva és hasított körme van”).

Hasonló vallásos innováció az, hogy mivel a tojás kevésbé értékes, mint a csirke, ám mégis „jövőbeli csirke”, ami az állat „lényegét” magában foglalja, a tojást egyre szélesebb körben alkalmazzák kisebb áldozatokban a csirke helyettesítésére. Ugyanígy, amikor a hagyomány megköveteli, hogy nagyszámú csirkét (például nyolcszor négy darabot) áldozzanak fel, és a rítus rendezőinek nincs elég állatuk, kettévágják őket, s a fél csirkéket „egésznek” tekintik. Ez nyilvánvalóan a vallásos előírások megszegése. A feláldozott állatoknak elvben mindig egésznek kell lenniük, mert azokat az istenségek csak úgy: ép, egészséges, élő és teljes állatként fogadják el áldozatként („az istenek nem esznek maradékot”). „Egész”-ségüket még a főzés során is tiszteletben tartják, azaz (legalábbis elvben) a húst nem trancsírozzák fel, hanem egyben főzik meg, s csak az áldozat bemutatása után, amikor az „emberek megeszik azt, amit az istenségek ott hagytak nekik”, vágják fel az addig egyben tartott húst apró darabokra.

Rugalmasságra lehet szükség akkor is, amikor a hagyomány szerint csíkos vagy fehér állatot kellene feláldozni. Ha az áldozat sürgős és az áldozatbemutatónak nincs ilyen állata, egyszerűen befesti fehérre vagy csíkosra a szóban forgó állatot és így érvel: „az istenségek nem törődnek ilyen apróságokkal”, illetve „úgyis tudják, hogy azért tesszük, amit teszünk, mert szegények vagyunk és nincs megfelelő állatunk”. Ha mégis büntudatuk lenne, utolsó lehetőség az, hogy divináció során „megkérlik az istenségeket”, hogy „egyezzenek bele és fogadják el ezt az újítást”.³¹

excellence áldozati állat, de ha valaki nem engedheti meg magának, kecskét áldoz helyette.” P. E. Josselin de Jong, „An Interpretation of Agricultural Rites in Southeast Asia, with a Demonstration of Use of Data from both Continental and Insular Areas”, *Journal of Asian Studies* 24/2 (1965) 83–298. old, idézet: 287. old.

³¹ Valószínű, hogy az itt bemutatott és elemzett jelenségek nem csak a brú vallás jellemzői. A 26. lábjegyzetben említett jelenségen túl hasonló példákat említ a borneói dajakoktól Metcalf is, aki kiváló tanulmányában általában a rítusok – eddig elhanyagolt – gazdasági oldalát hangsúlyozza. P. Metcalf, „Jelentés és materializmus: a halál rituális ökönműve”, in Berta Péter (szerk.), *Halál és kultúra. Tanulmányok a társadalomtudományok köréből I.* (Janus–Osiris, Budapest, 2001), 80–96. old.

Térjünk vissza most konkrét példánkhoz, az új aratási és cséplési módszerek bevezetéséhez a hagyományos irtásföldi technológiába! Első adataim erre vonatkozóan 1989. október 1-re mennek vissza. Ezen a napon tanúja voltam annak, hogy egy körülbelül harmincéves férfi, *m̄poaq* Ayun, formális módon meentegetődve ágazata öregjei előtt bejelentette, hogy irtásföldjén sarlóval kíván aratni: „Vétkezni fogok ellenetek, mondtá, *vágni* akarom (sarlóval) a rizst” – ami azt is jelentette egyben, hogy csépelni (azaz „ütni”) is akarta, hisz a hagyományos „aratási” módnál „aratás” és „cséplés” egy füst alatt valósul meg, míg a sarlóval való aratást valamiféle szemkinyerési módnak is kell mindig követnie.

Igen meglepődve eztől a „forradalmi” újítástól, kérdezősködni kezdtem utána. Mint kiderült, a kérdés már hosszabb ideje terítéken volt. Több sikertelen próbálkozást is említettek korábbiakról. Az új technológia mellett két fő érvet hoztak fel. Először is, a puszta kézzel való „aratás” tönkreteszi a kezüket, azaz a kalászhok fűrészes szélű toklásza rövid időn belül véresre vágják a kezüket, és egyébként is, a sarlóval való aratás sokkal gyorsabb és könnyebb munka, mint a hagyományos módszer. Másodszor, a szomszédos kantonban, Huong Hiapban, „a vietnami síkság felé lefele” „mindenki” áttért már az új technikára. És a fent tárgyalt, meglepő innovációs és improvizációs könnyedséggel elmagyarázták, hogy nem sokkal korábban két csirkével áldozatot mutattak be, amelyben „kérték Abont, hogy engedje meg nekik a sarlóval való aratást”,³² s hogy, mivel a válasz pozitív volt, „most már nyugodtan arathatnak ezen az új módon”. Egyedüli plusz kötelezettségük az volt, hogy a mezőgazdasági ciklus végén, a szokásos év végi szertartáson (*aro achu Abon*, „Abon hazahívásakor”) az áldozatot egy disznó és négy csirke helyett egy disznóval és hét csirkével kellett bemutatniuk.

Amikor forszírozni kezdtem, hogy vajon teljesen biztosak-e abban, amit csinálnak, s nem félnek-e attól, hogy Abon haragjában valami csapással sújtja őket emiatt, így válaszoltak: „Ha Abon elégedetlen lesz, tudatni fogja velünk divinációkon keresztül. Akkor megint áldozatot mutatunk be, amelyben újra kérni fogjuk, hogy sarlóval arathassunk. Ha megadja rá az engedélyt [divinációkon keresztül – V. G.], akkor újfent rendben lesz minden!” – ami persze azt is jelentette, hogy ha a divinációk eredménye negatív lesz, akkor senki sem próbálkozik többé a sarlós aratással. Evvel összefüggésben említést tettek egy falubeli családról, akik egy évvel korábban sarlóval arattak. Egyik tagjuk nem sokkal utána hirtelen meghalt balesetben. Sámánszertartást rendeztek tehát, amelyben megkérdezték Abont, hogy folytathatják-e a sarlós aratást. Mivel a válasz negatív volt (ami nagyon ritka dolog a divinációkban), azonnal felhagytak vele és visszatértek a hagyományos aratási módhoz.

³² *se rai* = 'kérni' + 'sarlóval vágni'.

Mindazonáltal a dolgok illetén való elintézése nem olyan egyszerű dolog, mint amilyennek tűnik. Láttuk, hogy *mpoaq* Ayunnak szándékáról értesítenie kellett ágazata tagjait, és hozzájárulásukat kellett kérnie. Ennek az az oka, hogy az ágazat szolidáris csoport, amely ilyen esetekben közösen viseli az egyén tetteinek a következményeit. Az egyén tehát távolról sem olyan szabad az újítás vagy az improvizáció során, mint amilyen szeretne lenni. Nemcsak a természetfeletti világ, hanem saját társadalmának ellenőrzése alatt is áll. Egy évvel korábban *mpoaq* Ayun már sarlóval aratott, de elmulasztotta kikérni ágazata véneinek az engedélyét. Általános felháborodást váltott ki: „Hogy lehet, hogy közös istenségeink vannak [azaz, hogy közös ágazati őseink vannak, ugyanahhoz az ágazathoz tartozunk – V. G.] és mégsem kéred ki a véleményünket, illetve az engedélyünket?” *Mpoaq* Ayun tehát 1989-ben formálisan is értesítette őket a szándékáról (ez volt az az esemény, amelynek tanúja voltam) és kérte a hozzájárulásukat. Mivel azonban úgy hitték, hogy abban az évben egyedül ő akar ily módon aratni az ágazatból, figyelmeztették: az ágazat bármelyik tagjának betegségét³³ az ő számlájára fogják írni (divinációkon keresztül), s neki kell majd a megfelelő áldozathoz a szükséges állato(ka)t előállítania. Ez a tény a közösség erős visszahúzó erejére, következképp az egyén számára járható utak korlátozott voltára utal.

A fentiekből világosan látható, hogy az adott körülmények között mindössze két lehetséges megoldás van: vagy az egyén érzi magát elég erősnek ahhoz, hogy kihívja maga ellen a közösséget, vagy a közösség csatlakozik hozzá az újításban. Ez utóbbi esetben közösen viselik a következményeket, a szükséges áldozat költségeit („osztozunk a bűnben, osztozunk a költségekben”). Mint látni fogjuk, esetünkben épp ez történt.

De térjünk vissza a történethez. *Mpoaq* Ayun személyes felelősségének tudatában elvégezte a megkívánt áldozatot két csirkével, hogy értesítse *yang* Abont a szándékáról. Mint ahogy azt gondolhatjuk, nagyon óvatosan járt el: csak egyszeri alkalomra, egyetlen évre kért engedélyt, és azt is csak az ún. „kis” rizsfajták számára, szemben a „nagyokkal”. Olyan részlet ez, amely megérdemel egy kis kitérőt. A brúk különbséget tesznek „kis” vagy „gyors” és „nagy” vagy „lassú” rizsfajták között, a vetéstől a betakarításig tartó periódus hosszúságának a függvényében. Az előbbiek négy, az utóbbiak hat hónap alatt hoznak termést. Mivel a helyi értékrendszer szerint a „nagy” rizsek sokkal fontosabbak, mint a „gyorsak”, *mpoaq* Ayun komoly engedményt tett, nem akarván túlságosan visszaélni az istenség illetve saját társadalma tűrőképességével. Mindez arra utal, hogy a technológiai változásoknak, főként az ilyen „forradalmiaknak”, lassan és

³³ Ez az ágazat 12 házból állt.

fokozatosan, megfelelő körülményekkel kell lezajlaniuk még akkor is, ha azokra külső kényszer nélkül, az érdekelt felek szabad akaratából kerül sor.

Néhány héttel később kiderült, hogy *mpoaq* Ayun valóságos forradalmat indított el. Talán pontosabb, ha úgy fogalmazunk, hogy valójában olyan események katalizátora lett, amelyek akkor már – tőle függetlenül – hosszabb ideje napirenden voltak. Miután az első, meghatározó lépésért a felelősséget magára vállalta, senki sem akarta a lehetőséget elszalasztani. Az egész falu felbolydult méhkasként tárgyalta a dolgot. November 6-án házigazdám, *mpoaq* Toan szintén elhatározta, hogy sarlóval fog aratni, majd rögtön be is mutatta a megkívánt áldozatot két csirkével. Ő is néhány engedményt tett ugyanakkor: azon túl, hogy szintén csak a „kis” rizsekre kért engedélyt, bejelentette imájában, hogy a maga részéről nem kívánja a rizst kicsépelni („ütni”), hanem a magvakat lábbal fogja a kalászból kitaposni – ami Abon számára kevésbé fájdalmas, az emberek számára viszont rendkívül lassú és fáradságos módszer.

Egy nappal később *mpoaq* Toan ugyanezt a szertartást egy közeli rokona nevében is elvégezte. Az „új divat” végigsöpört a falun. Jegyzetfüzetem november 10-i bejegyzése szerint, vagyis három nap múltán, a falu huszonegy házából akkor már húszban elvégezték a szertartást, s így áttértek az új technológiára.

Epilógus

Mi várható még ezek után? Nem nehéz kitalálni. Amíg elegendő erdő lesz, a brúk továbbra is irtásos gazdálkodást fognak folytatni, a fentebb bemutatott technológiai újításokkal fűszerezve – feltéve, hogy semmiféle előre nem látható balszerencse nem sújtja őket, amelyet a természetfeletti világ büntetéseként értelmezhetnének. Ez utóbbi esetben ideiglenesen vissza fognak térni a hagyományos technikákhoz. Lassan, de biztosan azonban az új eljárás módok bizonyosan ki fogják szorítani a régieket. A történetből az a tanulság a számunkra, hogy a brúk távolról sem „történelem nélküli” nép, amely képtelen a kulturális változásra. Ha elég időt hagyunk nekik és megértést tanúsítunk irántuk, változó mikrokozmoszukat sikerrel igazgatják és adekvát válaszokat adnak azokra a kihívásokra, amelyeket a hagyományos világukat ijesztő gyorsasággal előzőnlő külső világ intéz ellenük.

PÓCS ÉVA

Esővarázslás és idővarázslók a kora újkori forrásokban

Tanulmányom célja az idővarázslás kora újkori körképének bemutatása: az eddig publikált XVI–XVIII. századi boszorkányper-anyagban fellelhető, idővarázslókra, idővarázslásra vonatkozó adatokról kísérek meg – néhány jellegzetes példával illusztrálva – áttekintést adni.¹ Az adatok értelmezésével szeretném megvilágítani, hogy mi volt a szerepe az időjárás manipulálásának a kora újkori magyar illetve magyarországi falusi közösségekben, kik működtek ebben közre és milyen eszközökkel.

Adataim majdnem kizárólag boszorkányperekből, varázslóperekből származnak, ezért nem tekinthetem őket a korabeli magyar „időjárás-szemlélet” hű tükreinek, hiszen a bírósági procedúra nem a csapadék mágikus befolyásolása körül forgott; az eljárások során ez csak speciális esetekben kerül egyáltalán említésre; a vád – legalábbis Magyarországon – igen ritkán volt jégverés vagy szárazság okozása. Ez némileg eltér attól a helyzettől, amit Közép-Európa tőlünk nyugatra, délnyugatra eső területein tapasztalunk:

Az európai boszorkányüldözés forrásaiban már igen korán megjelennek az időjárás manipulálásának vádjai: jégeső „csinálása”, szárazság okozása (eső „elkötése”); mi több, már a kora középkori eretnekvádakból és a XI. századi eretnekperekből ismerünk jégeső-vádakat.² A boszorkányperekben már az 1400-as években megjelennek a jeget, villámot csináló svájci boszorkányok, és később is sok utalás van rájuk.³ A mai Stájerország, Dél-Németország, Szlovénia, részben Horvátország területén szintén már igen korán tudunk a „boszorkánytársaság”

¹ Jóval szűkebb adatbázis alapján egy rövidebb tanulmányt már írtam e témáról: Éva Pócs, „Southeast-European Weather Magicians: Indoeuropean Agrarian Shamanism”, in E. Katz – A. Lammel – M. Golobinoff (éds.), *Entre ciel et terre. Climat et sociétés* (Ibis Press–IRD, Paris, 2002) 355–387. old.

² W. G. Soldan – H. Hepp, *Geschichte der Hexenprozesse* (Ed. Max Bauer, Hanau/Main, Müller & Kiepenhauer, 1912) I. 130. old.; Monica Blöcker, „Wetterzauber. Zu einem Glaubenskomplex des frühen Mittelalters”, *Francia* 9 (1981) 117–131. old.

kollektív jégkészítéséről, lavinával okozott kártételeiről (kevésbé szárazság okozásáról, az „esőelkötés” boszorkányvádja – amennyire a forrásokat ismerem – inkább kelet-európai sajátságának tűnik).⁴ Az Alpok területén már a XV–XVI. századi perekben közhely az ördög segítségével csinálni a rossz időt.⁵ Az összes 1980-as években ismert osztrák boszorkányper-dokumentumot áttekintvén Ulrike Schönleitner arra a következtetésre jutott, hogy a vádak 19%-a az időjárás negatív befolyásolására vonatkozik, ezt gyakoriságban csak az ördögszövetség vádja múlja fölül, 21%-kal. Eközben emberek megrontásáról (betegség, halál okozásáról) csak a vádak 11%-a szól.⁶ A XVII–XVIII. századi osztrák perekben a tanúk rendkívül nagy száma tesz tanúságot arról, hogy faluja feltéte-

⁴ Soldan–Heppe, *Geschichte*, 217, 219. old.; Norman Cohn, *Európa démonai. A boszorkányüldözés története* (Corvina, Budapest, 1993) [1975: *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt*. Meridian Books, New York] 240–242. old.

⁵ Lásd pl. Soldan–Heppe, *Geschichte* I. 130, 236–260., II. 210–219. old.; Fritz Byloff, *Das Verbrechen der Zauberei (Crimen magiae). Ein Beitrag zum Geschichte der Strafrechtspflege in Steiermark* (Leuschner und Lubensky, Graz, 1902) 16, 325. old.; Helfried Valentinitisch, „Die Verfolgung von Hexen und Zaubern im Herzogtum Steiermark – eine Zwischenbilanz”, in H. Valentinitisch (Hrsg.), *Hexen und Zauberei. Die Große Verfolgung – ein europäisches Phänomen in der Steiermark* (Leykam-Verlag, Graz–Wien, 1987) 297–316. old.; Helfried Valentinitisch, „Hexenwahn und Hexenprozesse im untersteirischen Markt Tüffer/Laško im ausgehenden XVII. Jahrhundert”, in *Geschichte und ihre Quellen. Festschrift für Friedrich Hausmann zum 70. Geburtstag* (Graz, 1987) 372. old.; Hans Biedermann, „Schaden- und Abwehrzauber”, in Valentinitisch, *Hexen und Zauberei*, 168–170. old.; Heide Dienst, „Magische Vorstellungen und Hexenverfolgungen in den österreichischen Ländern (15. bis 18. Jahrhundert)”, in Erich Zöllner (Hrsg.), *Wellen der Verfolgung in der österreichischen Geschichte* (Wien, 1986) 70–94. old.; Alfred Wittmann, *Die Gestalt der Hexe in der deutschen Sage*. Inaugural Dissertation, Universität Heidelberg (Mannheim, 1944) 50–56. old.; Behringer, Wolfgang, *Mit dem Feuer vom Leben zum Tod. Hexengesetzgebung in Bayern* (Hugendubel, München, 1988), 62–64. old.; H. C. Eric Midelfort, *Witch-hunting in Southwestern Germany, 1562–1684. The Social and Intellectual Foundations* (Stanford, 1972) 881 old.; J. Sacher, *Das Hexenwesen in Kanton Luzern nach den Prozessen von Luzern und Sursee 1400–1675* (Dissertation Freiburg, Luzern, 1947) 25–26, 72–73, 87. old.; I. Tkalčić, „Izprave o progonu vještica u Hrvatskoj”, *Starine* XXV (1892) 17, 71, 88. old.

⁵ Jura-beli perek, Lausanne, Fribourg: Soldan–Heppe, *Geschichte*, II. 210. old.; E. William Monter, *Witchcraft in France and Switzerland. The Borderlands during the Reformation* (Cornell University Press, Ithaca–London, 1976) 151–156. old.; szlovén: Vinko Rajšp, „Boszorkányperék Szlovéniában”, *Ethnographia* 101 (1990) 523, 525. old.; Tkalčić, „Izprave o progonu vještica”, 25. old.; horvát: Bošković-Stulli, „Horvátországi boszorkányperék”, 504–505. old.; osztrák: Heide Dienst, „Hexenprozesse auf dem Gebiet der heutigen Bundesländer Vorarlberg, Tirol (mit Südtirol), Salzburg, Nieder- und Oberösterreich sowie des Burgenlandes”, in Valentinitisch, *Hexen und Zauberei*, 276. old.

⁶ Ulrike Schönleitner, *Zauberei- und Hexenprozesse in Österreich* (disszertáció, kézirat, 1986/87, Institut für Österreichische Geschichtsforschung).

lezett boszorkányai jégesőt, lavinát, áradást, szárazságot okoztak, de elsősorban is jéggel pusztították el gyümölcsöseiket, szőlőiket.⁷ Az eddig elvégzett elemzések szerint Stájerországban és a svájci Luzern kantonban egyenesen a leggyakoribb *maleficium* ('rontás') vád az időjárás negatív befolyásolása fekete mágia – és az ördög – segítségével.⁸ Magyarországon nem végeztünk felmérést a peranyag egészében előforduló vádak százalékolásának céljából. Enélkül is világos azonban számomra, hogy itt merőben más a helyzet. A különbségnek bizonyára a helyi klímával összefüggő okai is vannak, de a fő ok feltehetően a perek lefolytatásához, a vádak kialakításához használt kézikönyvek, általában a boszorkányüldöző demonológia sokkal kisebb hatása Magyarországon. Nálunk a „felülről jövő” ördögszövetség- és boszorkányszombat-tanoknak és az ezzel összefüggő demonológiai indíttatású boszorkányvádolásnak jóval kisebb szerepe volt,⁹ mint például Svájcban, Ausztriában. Magyarországon csak a nyugati határszélen, Vas, Sopron, Pozsony megyei perekben találkozunk az ördög segítségével jégesőt készítő boszorkánytársaság adataival, nyilvánvalóan a nyugatról terjedő demonológiai vádak hatására. Az Alpok vidékén a hasonló vádak jól megalapozták a demonológiai kézikönyvek. Nemcsak az éppen Innsbruckban 1487-ben napvilágot látott fontos boszorkányüldöző kézikönyv, Heinrich Krämer (Institoris) és Jakob Sprenger *Malleus maleficarum*a írje le szemléletesen

⁷ Valentinitich, „Die Verfolgung”, 314. old. Lásd továbbá a 4. jegyzetben említett forrásokat.

⁸ Sacher, *Das Hexenwesen*, 25. old.; F. Ilwolf, „Hexenwesen und Aberglaube in Steiermark. Ehedem und jetzt”, *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde* 7 (1897) 187. old.

⁹ E kérdésről lásd például Klaniczay Gábor, „Boszorkányhit, boszorkányvád, boszorkányüldözés a XVI–XVIII. században”, *Ethnographia* XCVII (1986) 275–295. old. [„The accusations and the popular magical universe”, in B. Ankarloo–G. Henningsen (eds.), *Early modern European witchcraft. Centres and peripheries* (Oxford, 1988)]; Kristóf Ildikó, „»Büvös-bájos varázslók« vagy »a Sátán sáska farkú katonái«: demonológiai elemek a 16–17. századi református irodalomban”, in Pócs Éva (szerk.), *Demonológia és boszorkányság Európában* /*Studia Ethnologica Hungarica* 1. A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszék és a L'Harmattan Kiadó közös sorozata/ (L'Harmattan–PTE Néprajz Tanszék, Budapest, 2001) 107–136. old.; Pócs Éva, „A boszorkányszombat és ördögszövetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában”, *Ethnographia* 103 (1992) 28–88. old. [„The Popular Foundations of the Witches' Sabbath and the Devil's Pact in Central and Southeastern Europe”, in G. Klaniczay–É. Pócs (eds.), *Witch beliefs and witch-hunting in Central and Eastern Europe* (Conference in Budapest, Sept. 6–9, 1988), *Acta Ethnographica* 37 (1991/92) 305–370. old.]; Pócs Éva, *Élték ésholtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1997) 102–103. old.; Frazon Zsófia, „Az ördög alakja és az ördögszövetség motívuma a magyarországi boszorkányperekben és a hiedelemmondákban”, in Benedek Katalin–Csonka-Takács Eszter (szerk.), *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára* (Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 1999) 205–229. old.



1. ábra. Két boszorkány zivatart támaszt kakas és kigyó főzésével. Ulrich Molitor *De Lamiis et phitonicis mulieribus* című demonológiai traktátusának címlapképe (Köln, 1489)

a jégverést „készítő” boszorkánycsapatot,¹⁰ vagy VIII. Ince pápa 1484-es – az intézményes boszorkányüldözést megindító – bullája a gabonát, szőlőt tervszerűen pusztító ördögi boszorkánytársaságot, hanem szinte minden demonológiai traktátus, Johannes Nider 1435–1437 között írt, *Formicarius* című munkájától Ulrich Molitor 1489-es kézikönyvé¹¹ át Reginald Scot 1584-es művéig.¹² – Hogy ezek a munkák szemléletes konkrét példákkal hatottak a boszorkányüldöző hatóságok vádolási mechanizmusára és a kínvallatással kicsikart vallomások tartalmát is gazdagították, az bizonyos; a jégeső-vád nyugati határszélről ismert magyar példái igen hasonlóak tartalmilag is az ezekben leírt konkrét esetekhez.

Ezek a konkrét esetek (például a Mainz, Köln, Trier, Salzburg környékén feltelezett boszorkánytársaságok zivatarkeltő tevékenységéről szóló híradások) olyan szempontból is érdekesek, hogy igen sok nyilvánvalóan a népi esővárázsló vagy jégverés-elhárító gyakorlatra, tehát pozitív mágiaira utaló vonást tartalmaznak; a traktátusokat író jogászok és teológusok egy létező falusi idővárázsló gyakorlat elemeiből kreáltak negatív vádak. Erre a gyakorlatra többnyire csak a demonológia és a bírósági eljárások torzító szemüvegén keresztül vetettünk pillantást: adatainkból ki kell következtetnünk, miféle „eredeti” tevékenységet forgattak ki, színezték át boszorkányváddá. Másrészt fontos tény, hogy a pozitív és negatív mágia eljárásait nemigen különböztették meg, a va-

¹⁰ I. kérdés, 15. fejezet (147–149).

¹¹ *De lamiis et phitonicis mulieribus*, megjelent a *Malleus maleficarum* 1696-os kiadásának részeként is.

¹² Johannes Nider, *Formicarius*, V. könyv, 4. fejezet, 717. old. Lásd Nider *Formicarius*-áról: Klaniczay Gábor, „Transz és szkepticizmus Johannes Nider *Formicarius* című traktátusában”, in Pócs, *Demonológia és boszorkányság Európában*, 39–106. old. Klaniczay Gábor idézi az *Erroris gazaziorumból* (Joseph Hansen, *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgungen im Mittelalter* [Bonn, 1901] 120. old. alapján): Zivatart idején összegyűlnek a boszorkányok a hegyekben, hogy jeget törjenek, varázspálcájukat használva a levegőben elszállítják a jeget, hogy tönkretegyék vele a termést. E demonológiai munkák időjárás-vonatkozásairól összefoglalóan: Adolph Franz, *Die Kirchlichen Benedictionen im Mittelalter* (Akademische Druck und Verlagsanstalt, Graz, 1960) [Freiburg i. Breisgau 1900] II. 32–37. old.

rázslás mindenképpen „gyanús” volt, ha egy boszorkánynak hitt személy űzi: tehát a vádak és a tanúvallomások nem mindig torzítanak; a számunkra legelőnyösebb esetekben „egy az egyben” mesélik el, hogyan varázslott esőt vagy küldte el a zivatarfelhőket a vádolt személy. A pozitív idővarázsló mágiának a tanúvallomásokban megjelenő elemei nálunk is a nyugati perekéhez igen hasonló kontextusban jelennek meg. A feljelentett boszorkányok ellen felhozott vádak között a tanúk a mindennapi mágiának sokféle eljárását sorolják fel, amely mind azt hivatott bizonyítani, hogy a vádolt asszony (vagy néha férfi) a közösségre nézve káros tevékenységet űzött. Ez általában valamely közelmúltbeli időjárási eseményhez kötődik: az illető elvette az esőt, tehát szárazságot okozott falujának, vagy jégesővel verette el haragosa, netalán az egész falu termését, de ezek a tanúvallomásokba foglalt vádak majdnem mindig az esővarázsló, vagy a jégveréstől védekező mágia mindennapi falusi gyakorlataként, nem kárt okozó, hanem pozitív tetteként fejthetők meg.

Végül a harmadik adattípus a varázslók tevékenységével kapcsolatos: a XVII–XVIII. században törvény elé állított varázslók – táltosok – között volt néhány személy, aki kimondottan idővarázslással foglalkozott, illetőleg aki ellen az egyik (de sohasem fő) vád az volt, hogy rosszindulatú idővarázslással is foglalkozott: eső-elkötéssel, jégeső-küldéssel; többnyire azonban az ő esetükben is kifejezhető az ellenük felhozott maleficium-vádak szövedékéből valójában pozitív közösségi idővarázsló szerepük.

Noha a boszorkányperek forrásai csak közvetve utalnak erre, tudjuk, hogy vizsgált korszakunkban még a papi esővarázsló és jégeső-elhárító gyakorlatnak is nagy (a mainál jóval nagyobb) szerepe lehetett. Az idővarázslók kezén is – vizsgált korszakunkban, de még a legújabb korban is – számos, egyházi benediktókból származó esővarázsló rítus, szöveg vagy szövegtöredék él, és mint látni fogjuk, a mindennapi időjárás-mágia eljárásainak jelentős része is az egyházi szentelményekből, áldásokból és exorcizmusokból került a parasztok kezére. A kora újkori falusi idővarázslás körébe tehát a vallásos illetve az egyházi „mágia” is beletartozik.¹³ Ennek ellenére erről a gyakorlatról – már csak a magyarországi forrásfeltárás kezdetleges állapota miatt is¹⁴ – most nem tudunk részletes képet adni; alább említett adataink csak a falusi mágiában, a varázslók praxisában –

¹³ Lásd erről a kérdésről általában, részben az idővarázslás vonatkozásában is: Pócs Éva, „Én vagyok mindennél nagyobb orvos, te vagy mindennél nagyobb bájos”: egyházi benediktó – paraszti ráolvasás”, in *Magyar néphit Közép- és Kelet-Európa határán. Válogatott tanulmányok I.* (L'Harmattan, Budapest, 2003) 173–211. old. Az idővarázslásra is érvényes, amit Keith Thomas írt: „The Medieval Church had tried to counter popular magic by providing a rival system of ecclesiastic magic to take over its place.” (Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-century England* [London, Penguin, 1978, 1. kiadás: 1971] 277. old.)

illetve a boszorkánypererek dokumentumaiban – őrzött tükröződések, „lenyomataik”.

Az adatok változatos kontextusainak megfelelően természetesen adattípusonként más-más következtetést kell levonnunk a tényleges idővarázsló tevékenységre nézve. Adataink nagyon esetlegesen tükrözik az időjárást befolyásoló mágia valóságos kora újkori eseményeit, hiszen nem tudjuk meg, mit csinált a boszorkánysággal vádolt személyeken kívül a közösség többi tagja (nem is beszélve a boszorkányper-jegyzőkönyvek fennmaradásának esetlegességeiről). Feltételezem, hogy az időjárás-mágia nagyjából minden típusa bekerült a szórásba, de ezek mindennapi életben betöltött szerepéről, arányairól nem sokat tudunk meg. Nem foglalkozom azzal sem, hogy milyen büntetőjogi keretekben, milyen típusú vádakban, bizonyítási eljárásokban jelennek meg az idővarázslás adatai, és ezeknek a vádaknak milyen következményei lesznek a vádlottakra nézve. A peradatok kontextusát az idővarázslás tényeinek szempontjából kísérem meg értékelni. Az értelmezéshez olykor segítségül hívom a legújabb kori néprajzi gyűjtemések erre vonatkozó anyagát is, de utóbbinak a teljes bemutatása most nem célom, az szétfeszítené e tanulmány kereteit. Hasonlóképpen: az értelmezéshez használom, de nem mutatom be teljes terjedelmében a kora újkor (vagy az ókor–középkor) idővarázslásra, idővarázslókra vonatkozó európai történeti forrásait, illetve az erre vonatkozó vizsgálatokat, publikációkat. E téren csak néhány fontos összefoglaló tanulmányt és olykor egy-egy jellegzetes adatot idézek; ezzel némi távlatot, keretet is szeretnék adni magyar per-adataimnak.

A boszorkányüldözés dokumentumaiból tehát az időjárás-mágia eljárásai és az idővarázslók gyakorlata a profán mágia és varázslat/varázslók, az egyházi gyakorlat, szent eszközök, papi varázslás és a demonológiai vádak/fikciók hármasságában áll előttünk, korántsem három élesen különváló csoportban, hanem az oda-visszahatások, összefonódottságok különböző változataiban, szintjein. Következzenek most a magyarországi boszorkánypererek idővarázslásra vonatkozó adatai a fiktív vádak, a mindennapi mágia és az időjárásdémonok és -varázslók három nagy csoportjában.

¹⁴ A benedikciók közép-európai, nyugat-európai anyagát csak közvetett forrásként használhatjuk (legfontosabb, legátfogóbb gyűjteményük: Franz, *Die Kirchlichen Benedictionen*). A magyarországi anyag lényegében feltáratlan.

Fiktív, demonológiai időjárás-vádak:

jégeső csinálása, eső elvétele

„Jégcsinálás”

Azért soroltam e vádakat a *fiktív* kategóriába, mivel ellentétben a mindennapi mágia véghezvihető és valóban kivitelezett eljárásaival, ezek a cselekmények csak a demonológusok agyában voltak végrehajthatók. Mint mondam, a nyugati határszélen ezek a vádak – a demonológia ördögszövetségre vonatkozó előfeltevéseivel ötvözve – itt a bírósági kérdésekben is, a tortúrázott boszorkányok vallomásaiban is megjelennek, mégpedig az Ausztriából ismertekhez nagyon hasonló formában. Többnyire csoportosan, társakkal együtt végrehajtott jégesőcsinálásra vonatkoznak. Bár az itt idézett perek általában magyar nyelvűek, a vádlottak nevéből német és horvát anyanyelvre, vagy legalábbis kettős nyelvhasználatra lehet következtetni.

Catarina Augustin Filghin vallomása az 1647-es szalónaki (Schlaining) perben¹⁵ egy szabályos, 13 tagú társaságra vonatkozik, amelynek tevékenységét a vádlott tortúravallomásából ismerjük meg. A bevallott, közösen elkövetett tettek (pl. Szent György-napi tejelvétele, csecsemő elcserélése, mulatság az ördöggel karácsonykor lefejtett újbórral stb.) sorában a *kőesőkészítést* is beismeri (itt is, mint a legtöbb nyugat-magyarországi adat szerint, a jégesőt e néven emlegetik): Kánya képében repül a társaság, mikor rossz időt akar csinálni, illetve karácsonyeste vesznek egy varacskos békát, Szent György napon kosárba követ szednek, arra tyúkot ültetnek, a kőből tojások lesznek, és azzal veretik el Szombathely tájékát.¹⁶ (A *kőeső-vád* itt a boszorkánytojta kő német, szlovén hiedelemmotívumával társul, továbbá egy horvát és szlovén néphitből ismert motívummal is ötvöződik: varjú képében viszik a „rossz időt” a boszorkányok.)

Az időben következő *kőeső-vád* egy 1652-es szentbenedeki (Vas megye) perből Shivnyak Balázs özvegye, *Baller Dóra* ellen hangzik el: eszerint ő az előző évben szent Iván napján a szentbenedeki és marttyanci (?) mezőket és szőlőket verette el *kőesővel*. Láttak nála egy koponyát (van tanú, aki látta őt a koponyát főzni), és ezt kapcsolatba hozták a jégesőcsinálással. Ő maga tagadja a vádat. A koponyával való mesterkedés vádjának lehet valóság-alapja, ha nem is idővarázslással kapcsolatban; a XX. században többféle mágikus, főleg gyógyító célra használták a koponyát egész Magyarországon. Az asszonytól véletlenül meglátott „gyanús” koponyát csak véletlenszerűen hozhatták kapcsolatba a tár-

¹⁵ Schram Ferenc, *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970) II. 710–712. old.

¹⁶ Op. cit. II. 711–712. old.

gyaláson az egy évvel azelőtti pusztító jégesővel, és az e tájon úgy látszik ekkoriban nagyon aktuális jégesőcsinálás-vádat kreálták az asszony ellen.

Ugyancsak demonológiai jégeső-vádat sejtünk *Obermann Gregor* nardai csordás felesége ellen Szalónakon (Vas megye, ma Schlaining, Burgenland) 1653-ban lefolytatott eljárásban érvényesülni. Itt nem látszik semmiféle valóságos tevékenységnek nyoma (noha a vízzel kapcsolatos analógiás varázslás motívuma halványan felbukkan). Az asszony *benignum examenében*, miután bevallja, hogy tíz éve az ördögnek adta magát, elmondja, hogy összegyűltek „az Nemet Síczen” (Sitz?) Stremmer-rétjénél egy körtefánál, és karácsonykor egy korsó vizet elástak, mindenféle gyümölcsöt is tettek bele. Ezután az ördög kőesőt adott nekik a keresztúton, felmentek a körtefára egy fészekbe és „kiküldték” a kőesőt, majd ahova (a repülőzsír elkészítése után) röptek, magukkal vitték, hogy pusztítsák vele a mezőket, szőlőket.¹⁷

Az 1665-ös darázsfalvi (Trausdorf, akkor Sopron megye) per jegyzőkönyve szerint a per nyolc (horvát nevű) vádlottja közül öt asszony csoportos kőeső-csinálásáról beszél egy tanú. Ez a kőesőkészítő társaság táncol is egy pajtában, ami összeomlik a tánctól. A kőeső-csinálás részleteit nem tudjuk meg.¹⁸ 1663-ban három darázsfalvi asszonyt zivatar keltésével vádolják a tanúk, illetve tortúravallomásában maga is bevallja ezt. Részleteket nem tudunk meg.¹⁹ A jégesőt kiváltó tánchoz még egy adalék egy borsodi perből:

„...hallotta aztis Szabó Pálnétúl hogy edgy Aszszonnyak azt mondotta hogy ha az idétlen gyermeket meg tánczoltattia mindgiárt kő esső leszen.”²⁰

Az alább, a „tündérvarázslók” adatai kapcsán említett tánc kontextusában érdekes ez a két adat; ugyanis mintha a termékenységvarázsló tánc ördögi/démoniba „fordított” ellentétéről lenne szó mindkét esetben. (Az *idétlen gyerek* = *kereszteletlen gyerek* adata a *kereszteletlenek* = *rossz időjárást hozó démonok* alább taglalt összefüggésének fényében érdekes.)

A nyugati határvidéken kívül még egy alkalommal, az 1728-as nagy szegedi perben jelenik meg demonológiai indíttatású időjárás-vád, mégpedig az eső elkötésének, eladásának vádja. Jellemző, hogy ez ugyanaz a per, ahol az egyetlen igazi, „fejlett” demonológiai boszorkányszombat-adat – „szabályos” ördögimádással – megjelenik. A szegedi boszorkányok elleni fő vádpont az volt, hogy eladták az esőt a természellel együtt: „Törökországban adják el az bolháért a gabo-

¹⁷ Op. cit. II. 721. old.

¹⁸ Op. cit. II. 14. old.

¹⁹ Op. cit. II. 260–262. old.

²⁰ Miskolc, 1648, Ravasz Pálné Herczeg Katalin pere: Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, I. 134. old.

nát, halat, esőt Rácországba, Szegeden gazdag emberek vannak, had vegyenek pénzen”;²¹ nem Istentől van a szárazság, mert Törökországra eladták az esőt,²² a halakat légyért, az esőt egy akó pénzen adták el,²³ és így tovább. Nyilvánvalóan konstruált váddal van dolgunk, bár valami halvány összefüggés látszik az esővarázslók alább taglalt csoportos viaskodásának képzetével. Támogatja ez utóbbi feltételezést, hogy egy kecskeméti táltosperben is megjelenik a termékenység (a harmat – lásd alább a harmatszedésről írottakat) adás-vevésének motívuma, mintegy az „eredetibbnek” gondolt „termékenységért való viaskodás” motívumának demonologizált változataként: *Vécési Péter* táltos 1691–96-os perében azt állítja vallomásában, hogy

... két tarsi alá vagyon Török Or[szágba] Föld Sirjáért.”²⁴

Hasonlóképpen demonológiai fikciónak látszik a *Rósa Dániel* és *Katona Ferenc* vallomásaiban megjelenő motívum: egy „rác gyerek fejét” elásták, és ezzel az esőt „elkötötték”.²⁵ (Bár természetesen efféle elásási művelet a valóságban is előfordulhatott, ha egész más okból is. A szegedi boszorkányok állítólag tyúkot is ástak el, mégpedig a gabonatermékenység elvételére.²⁶) Tényleges eső-elkötő mágiaira nem, de bizonyos Kelet-Közép-Európában elterjedt hiedelmekre lehet itt gondolnunk, amelyek szerint a „rossz” halottak, vámpírok szárazságot okoznak. E területeken még vámpírkihantoló (és vízzel való megöntözés után újraeltemető) rítusokról is tudunk.²⁷ Erősítik ezt a feltételezést az újkori magyar néphit adatai, melyek szerint békát, döglött kutyát ásnak földbe eső elkötésére: addig lesz szárazság, míg a kutyát ki nem ássák.²⁸ Úgy látszik, mintha egy, az esővarázsló rítusokban más vonatkozásban is tetten érhető *halott/száraz – élő/*

²¹ Reizner János, *Szeged története* IV. (Szeged, 1900) 380, 390–392. old. (Hisen/Hesen Borbála, Dancsó Jánosné tortúravallomása).

²² Op. cit. 375. old. (Kovács Pál vallomása).

²³ Op. cit. 392–393. old. (Hisen Borbála vallomása).

²⁴ Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, I. 549. old.

²⁵ Reizner, *Szeged története*, 408, 416. old.

²⁶ Op. cit. 408. old. (Rósa Dániel vallomása).

²⁷ Szárazságot hozó rossz halottak, vámpír oroszoknál: Elizabeth Warner, *Russian Myths* (The British Museum Press, London, 2002) 48. old.; Andrian, „Über Wetterzauberei”, *Mitteilungen der Anthropologischen Gesellschaft in Wien* XXIV (1894) 33. old. Esőelvező *strigoj* románoknál: S. Cristescu-Golopenția, *Drăgus. Un sat din Țara Oltului (Făgăraș). Manifestări spirituale. Credințe și rituri magice* (București, 1944), 148–150. old. Esőelvivő *striga* horvátoknál: J. Mikac, „Vjerovanja (Brest u Istri)”, *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena* XXIX (1934) 198. old.

²⁸ Hermann Antal, „Az idővarázslás a magyar s egyéb hazai népek hitében”, *Ethnographia* VI (1895) 200. old.

nedves opposíció lappangana itt, a csapadékmegkötő halottak/dögök hiedelmeiben. Ezzel kapcsolatban megemlíthetjük még a román *strigoira* (vámpírszerű boszorkány) vonatkozó hiedelmeket: ez elveszi az esőt, mégpedig a kakasok tollának kitépésével; a csapadékot a kakasok megfűrésztésével lehet visszaszerezni.²⁹

A mindennapi mágia idővarázsló eljárásai

Vízzel leöntés, víz kiöntése, fürdés, vízbe merülés

Az időjárás-mágia etnológiai irodalmából tudjuk, hogy a víz öntésének, vízbe merülésnek a hasonlósági mágián alapuló eljárásai mennyire egyetemes részei az esővarázsló rítusoknak.³⁰ Sokféle változatával peradatainknak is legnépesebb csoportját képezi.

Egy 1730-as semptei per boszorkánya, *Varga Györgyné Tóman Katalin* a víz kiöntésével végzett analógiás eljárást alkalmazva szabályozza a csapadékot. Egy tanú szerint, mikor eső készülődött, Vargáné egy fazékban vizet tartván „annak erejével megállította az esőt”, majd a fazékból kiöntötte a vizet, és azzal megindította az esőt.³¹

Egy 1676-os rozsnyói perben a vádlott *Leibitzer Christophné Borbáláról* azt vallják a tanúk, hogy egy butykosba kilenc mocsolyából három ízben hajnalban merített vizet, és hétféle füvet is tett bele, majd „megfőzték” a butykoszt, mindenfelét „berbitélvén” közben. A butykoszt a ládájában tartotta, ezt sok mindenre lehetett használni. Ha eső jött, beborult, akkor ezt a butykoszt vitte a paktra, és háromszor megfordította a vízben, majd háromszor felemelte az égre. „Mindjárt elállott az eső, ha szintén esni kezdett is.”³² Itt az esővarázsló „vízmerítés” megfordításáról van szó? Jégverés ellen? (A hasonló analógiás eljárásokat általánosnak gondolnánk, talán csak véletlen, hogy vízmeregetésre, víz kiöntögetésére csupán XVI–XVII. századi német adatok vannak birtokomban.)³³ Állatok fűrésztése esőhozó céllal sem Nyugat-, sem Kelet-Európában nem volt ismeretlen; gondoljunk az előbb említett kakasfürdetési adatra is!³⁴

²⁹ Keszeg Vilmos, *Mezőségi hiedelmek* (Marosvásárhely, 1999) 336. old.

³⁰ Lásd például: Molnár Ádám, *Időjárás-varázslás Belső-Ázsiában /Kőrösi Csoma Kiskönyvtár 21./* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993).

³¹ Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, I. 526–528. old.

³² Bessenyei József (szerk.), *A magyarországi boszorkányság forrásai* (Balassi Kiadó, Budapest, 1997) I. 224–225. old.

³³ Andrian, „Über Wetterzauberei”, 30. old.

³⁴ Wilson, *The Magical Universe. Everyday Ritual and Magic in Pre-Modern Europe* (Hambleton and London, London, 2000) 67. old.



2. ábra. Esővarázsló boszorkányt ábrázoló fametszet Olaus Magnus svéd püspök *Historia de gentibus septentrionalibus* című művében (Róma, 1555)

Forintos Mátyás kőszegi perében a jégverés okozásával vádolt embert *meztelen fürdés* közben kapták rajta, mégpedig Szent Fülöp és Szent Jakab (május 1.), valamint Szent György napján.³⁵ (Hasonló demonológia vádat Stájerországból ismerünk, egy 1545-ös perből.³⁶) A vád újkori adataink fényében elég átlátszó: a meztelen fürdés gyakorlata csak pozitív varázslás céljából ismert; például egy néhai csíkkarcfalvi idővarázsló mai visszaemlékezések szerint esőhozó céllal tette ezt.³⁷ Szintén esővarázsló fürdés demonológiai kiforgatására gondolhatunk egy 1686-os nyéki per (Sopron megye) kapcsán, amely két magyar és egy német asszony ellen folyik. Az egyik vádlott, *Padis Mátyásné* ellen azt vallja egy tanú, hogy többedmagával látta fényes nappal, szép tiszta időben a kőbányába menni; köszönésüket nem fogadta, és lucskos volt, mintha vízből húzták volna ki.

³⁵ Bariska István, „Egy 16. századi kőszegi boszorkányper és tanulságai”, *Vasi Szemle* XLII (1988) 249. old.

³⁶ Stájerország, 1545: A vádlott boszorkány patakban fürdött; ha a vizet köré öntötte volna, jég vert volna el mindent, de „jóságból” máshova öntötte: Andrian, „Über Wetterzauberei”, 35. old.

³⁷ Saját gyűjtés 1996-ban. A német adatok: Andrian, „Über Wetterzauberei”, 38. old.; felvidéki magyar adat: Heinrich Wlislocki, *Volks Glaube und religiöser Brauch der Magyaren* (Münster, 1893) 43–44. old.

Egy óra múlva rettenetes köcső lett.³⁸ Arra vonatkozóan, hogy hogyan kreáltak a vízbemerülés esőhözó rítusából jégesővádat a demonológusok, idézzük Gottschalk Hollen (†1481) *Praeceptorium* című művét, melyben még ott van a nyoma a „pozitív” rítusnak is: azt írja a szerző, hogy a boszorkányoknak Isten engedelmeivel adnak a démonok hatalmat az ártásra. Ha a boszorkány vízbe merül, hogy esőt idézzon elő, az a démon számára zivatar okozására jelent felhívást.³⁹

Perei Kis Jánosné Abauj megyei perében, 1718-ban a boszorkányfürösztés (vízpróba mint istenítéleti eljárás) a szárazság ellenvarázslataként kerül szóba. A boszorkány fenyegetődik, hogy minden ki fog száradni:

...mi haszna vettek mert bizony semmit sem fogtok aratni, megérem még azt ez idén az hátotokhoz szárad az hasatok. Egykor Kis Jánosnének jókedve lévén, beszélgetnek vele, hogy fürösztteni fogják az asszonyokat, minthogy eső nincsen, kire felel Kis Jánosné: – Nem kellene fürösztteni csak az büdi pástyor bottyát lopják el, leszen harmadnapig eső.⁴⁰

Ez valószínűsíti azokat a sejtéseket, amelyek szerint a vízpróba gyakorlata legalábbis Kelet-Európában valamiféle kapcsolatban van a kollektív „vízbe merítő” termékenységvarázsló rítusokkal, amelyek múltja talán Babilonig vezethető vissza, de a keleti és délszláv népek Kupala-napi fürdéseikig mindenképpen.⁴¹ (Esőhözó boszorkányfürösztésre ukrán – sőt francia – példák is vannak.⁴²) A kollektív esővarázsló rítusok közül az újkori Magyarországon a délszláv, román, rutén nemzetiségek illetve szomszédaink gyakorolták a *dodola*- illetve *paparuda*-szerű rítusokat: a lombokba burkolt meztelen lány/lányok vízzel leöntését (a középkorból nyugat-európai adataink is vannak rá⁴³). Noha ezek boszorkánype-reinkben ilyen formában nem jelennek meg, mindenesetre frappáns ellentétül szolgálnak a csapadékok megkötő „száraz halottakhoz”.

³⁸ Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, II. 27–29. old.

³⁹ Wilhelm Gaerte, „Wetterzauber im späten Mittelalter nach gleichzeitigen bildlichen Darstellungen”, *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde* 3 (1952) 271. old.

⁴⁰ Bessenyei, *A magyarországi boszorkányság*, I. 45. old.

⁴¹ Lásd erről Tóth G. Péter, „Folyampróba – liturgikus vízpróba – boszorkányfürösztés”, in Pócs, *Demonológia és boszorkányság*, 249–291. old. Ezt az adatot ő is idézi és megemlíti vele kapcsolatban, hogy az 1700-as évek első két évtizedében az igen szélsőséges időjárás, a nagy szárazságok megszorították a boszorkányfürösztéseket (op. cit. 273–274. old.).

⁴² Wilson, *The Magical Universe*, 68. old.

⁴³ Burchard von Worms egy, a *dodolá*hoz nagyon hasonló kollektív esővarázsló rítust ír le a Rajna-vidékről: egy meztelen lányt asszonyok csapata a folyóhoz kíséri, valamilyen növényt keresnek, majd leöntözik a lányt: Decretalia, XIX, 5. Közli: Alfonso Di Nola, *Der Teufel: Wesen, Wirkung, Geschichte* (München, 1990) 363. old. [Il diavolo. Le forme, la storia, le vicende di satana e la sua universale e malefica presenza presso tutti i popoli, dall'antichità ai nostri giorni (Newton Compton editori, Roma, 1987)]. Ukrán *dodola*-ritus: Andrian,

Szintén e körbe tartozik az állatok esővarázsló célú leöntése vízzel. Egy kecskeméti asszony, *Pető Andrásné* egy 1691-es perben állítólag

...ha egy nyúl Fiatt foghatna mindgyárt lenne esső, hogy ha megh füröszthetne...⁴⁴

Ezzel kapcsolatban egy egyedülálló újkori ünnepi esővarázsló rítust kell megemlítenünk Kovács Endre doroszlói leírásából:⁴⁵ Itt szárazság idején déli harangszókor asszonycsapat megy a temetőbe rózsafüzért mondani, egy *fehér kakassal*. A kakasra a temető kútjából merített vizet öntöznek, majd égre emelik őt háromszor, e szavakkal:

Igy áztassa meg az Úristen a földjeinket, vetéseinket, ahogyan a kokasrú fojik a víz!

Ez világosan valamiféle (időjárásdémonoknak adott?) kakasáldozat emlékét őrzi (és mint a közlő is megjegyzi: fontos motívum itt a halottakkal való kapcsolat is – a temetőben a halottakért imádkoztak kilencedet, és annak a keretében végezték a rítust).⁴⁶

A fent említett, boszorkányüldözést előkészítő demonológiai munkák egyikét, Johannes Nider *Formicarius*-át (1435–1437) idézhetjük itt arra nézve, hogy hogyan vált demonológiai értelmezésben a tyúkáldozat negatív, jégverést hozó aktussá. Nider közöl egy svájci adatot, amely szerint a boszorkányok idővarázslás céljából felidézik a démonok vezérét, és fekete tyúkot áldoznak neki a levegőbe dobva – a démon ennek fejében jégverést hoz.⁴⁷

Úgy sejtjük, az eső analógiás elkötéséről (a saját háztartás védelmére) van szó egy 1730-as semptei perben, *Varga Györgyné Tóman Katalin* ellen. Ő egy tanú szerint saját padlásán tartja vizesfazekát, hogy oda ne essen az eső.⁴⁸ Egy másik vizesedény-elrejtésre vonatkozó adatunkban újra csak ott lappang a „rossz” halottak esőelkötő ereje is: Egy szelet is varázsló csíki boszorkányt azzal vádolnak,

„Über Wetterzauberei”, 30, 33. old.; baranyai délszlávoknál: Ernő Eperjessy, „Dodola and other Slavonic Folk-customs in County Baranya (Hungary)”, *Acta Ethnographica* 16 (1967) 399–408. old. Szlovén: Andrian, „Über Wetterzauberei”, 35. old. Hasonló rítus sónai szászoktól és szörcei székeleyektől (lányok helyett meztelen legényekkel): Pozsony Ferenc, „Csorgóújítás és esővarázslás a sónai szászoknál”, in Halász Péter (szerk.), *A Duna menti népek hagyományos műveltsége* (Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 1991) 456–457. old. ⁴⁵ Kovács Endre, „Az esővarázslás és a nyári zivatar kérdése a doroszlói néphagyományban”, *Folklór és tradíció* V (1988) 155–157. old. A község múltbeli és jelenbeli lakossága magyar, német és szerb.

⁴⁶ Kovács Endre, „Az esővarázslás”, 157. old.

⁴⁷ Franz, *Die Kirchlichen Benedictionen*, II. 38. old.

⁴⁸ Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, I. 526–528. old.

hogy – őt idézik a tanúk – „az akasztófa alá egy fazekat ásott, medeg ki nem veszik, adeg esső nem leszen...”⁴⁹

Rehu Suska rimaszombati vádlott, 1728-as pere szerint így fenyegetődzik (a „csevegő” madárra köpködve a kertben):

...piha kutyák, hiába dicsírtek az istent, hiába, mert nem ad esőt, nem...

Egyébként is igen rossz híre van, állandóan fenyegetődzéséről, sokféle kártételéről számolnak be a tanúk. Ők mindenesetre rosszindulatú, negatív esővarázslást látnak ténykedésében, tehát azt, hogy mások kárára elköti az esőt. Nos, ő az udvarán az ajtaja előtt a tanúk szerint mindig tartott egy hordó vizet, amelyben seprű, bögre, hamu és egy darab ruha volt. Ha elkezdett esni az eső, kivette a fazekat a vízből, és nekiállt a hordó vizet „zurbolni” a fazékkal és keverni a seprűvel, a ruhát pedig kicsavarta és leterítette a kerítésre vagy a lészára,

...s ott lobogván mingyárt igen nagy szél kezdett támadni, semmi eső nem esvén.

Emiatt veje rászólt (mások pedig többször kivették a seprűt), azóta nincs ott a dézsa, viszont ha felhők jönnek, fut a kútra vízért, és a rocska vízzel a háza alját öntözi. Kérdezték, miért, azt állítja, hogy rossz a háza, nem tenne jót neki, ha eső esne rá. „S azonnal perdülvén, egy kis eső mindjárt el állott, nagy szél kezdvén fújni.” *Rehu Suska* rosszindulatú varázslását megerősítendő egy másik tanú e történethez még azt is hozzáteszi, hogy egyszer, amikor a városban hosszsan tartó szárazság után végre megeredt az eső, mondta neki a vádlott, hogy panaszkodnak a faluban, hogy hozzájuk nem jött el az eső, és ő dicsekedve így felelt nekik:

...nem tudod é, bolond, azért nincs eső, hogy én küldöttem el a felyhőt a temetőben.”⁵⁰

(Itt újra a temető/halottak esőelkötő szerepével találkozunk!) Bármennyire is igyekeztek a tanúk befeketíteni *Rehu Suskát*, s akármennyire hetvenkedik még ő is – ha ugyan híven idézték szavait –, varázsló ténykedése alapvetően a víz zurbolásának, kavarásának általában pozitív kontextusú eljárásán alapszik. Ez a vízkavarás elég korán megjelent már „demonologizált” változatban is: a *Malleus maleficarum*ban ír le Sprenger egy sváb faluban megfigyelt esővarázsló praktikát: egy lány keveri a vizet, „mestere” [= az ördög] nevében: ezzel az esőt saját

⁴⁹ Sándor János és Jánosné elleni per, 1686: Bessenyei, *A magyarországi boszorkányság*, I. 190. old.

⁵⁰ Bessenyei, *A magyarországi boszorkányság*, I. 264–268. old.

földjére hozza, miközben másokéről elveszi.⁵¹ Hasonló kontextusban fordul elő – francia adatok szerint – a víz ütése botokkal.⁵²

Másik érintkezési pontja adatunknak azzal a hiedelemmel van, amely szerint az „esőboszorkányok” (akikről még alább szólunk) víz kavaráásával csinálnak felhőt, ködöt, amiben felszállnak a zivatartfelhőbe az időjárást igazgatni. Ez már e formájában „demonologizált” hiedelem (vö. az „ördögszövetséges” esővarázslók – pl. a garabonciás – hasonló adataival, illetve a zivatarsárkány tóból/vízből felszállásának mondai motívumával); de ezzel együtt és éppen ezért pozitív háttere is van.⁵³

A vízbe merítés, vízzel öntözés vallásos, papság által gyakorolt változatait is meg kell itt említenünk. Magyar adat nem áll rendelkezésünkre, mégis, a nagyszámú külföldi párhuzamból sejthetően, ez is hozzátartozhatott a magyar idővarázsló gyakorlat szellemi közegéhez. Legjellegzetesebb, legtöbbet emlegetett nyugat- és közép-európai adataink a szentképek vízbe merítésére vonatkoznak. Ennek, mint esővarázsló rítusnak kapcsán Franz a középkori benedikciók antik előzményeiről is beszél.⁵⁴ A pap reverendájának vízzel öntözése szárazság idején (miután a pap esőért folytatott ima után a földre vetette magát) az oroszoknál a középkorban, újkorban egyaránt gyakorlat volt.⁵⁵

„Harmatszédés”

Inkább tejvarázsló, mint esővarázsló rítusként fordul elő a pereinkben *harmatszédés*. Ennek lényege a tehenek tejének (vagy a csapadéknak) az elvétele a szomszédtól/szomszéd közösségtől a saját haszon gyarapítása céljából.⁵⁶ Jellegzetesen a *közösségi javak korlátozott mennyiségén*⁵⁷ alapuló rítus, ahol a saját haszon csak más kárára gyarapítható (és viszont); így a pozitív mágia a másik fél szempontjából negatív lehet. Ez olyasféle ambivalenciát hozhatott magával a tettek

⁵¹ Di Nola, *Der Teufel*, 364. old.; Krämer–Sprenger, *Malleus maleficarum*, II. könyv, I. rész, 13. fejezet.

⁵² Wilson, *The Magical Universe*, 46. old.

⁵³ Svájci boszorkányperek: Andrian, „Über Wetterzauberei”, 30. old.; Arne Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic* (Societas Scientiae Fennorum, Helsinki, 1947) 171. old. (Nicholas Rémy is leírja *Demonolatriájában* a vízkavaró svájci boszorkányokat: Monter, *Witchcraft*, 152. old.)

⁵⁴ Franz, *Die Kirchlichen Benedictionen*, II. 17–18. old.; Wilson, *The magical universe*, 76–77. old.

⁵⁵ Andrian, „Über Wetterzauberei”, 33. old.

⁵⁶ A harmatszédés magyar adatairól összefoglalóan: Róheim Géza, *Magyar néphit és népszokások* (Athenaeum, Budapest, 1925) [reprint: Szeged 1990] 263–280. old.

⁵⁷ Lásd a korlátozott javak elméletéről: George M. Foster, „Peasant Society and the Image of Limited Good”, *American Anthropologist* 67 (1965) 293–315. old.



3. ábra. Boszorkányok az oszlop „megfejtésével” varázsolnak tejet, ezzel egyidejűleg zivatart is támasztanak. *Fametszet Johann Geiler von Kaisersberg Die Emeis című traktátusában (Strassburg, 1517)*

megítélésében, hogy az efféle rítusok gyakorlása könnyűszerrel boszorkányvád alapjául szolgálhatott, akár esővarázslásról, akár tejvarázslásról volt szó. Dokumentumainkban a tejvarázslás céljából végzett harmatszedő rítusokat gyakran emlegetik pereink tanúi boszorkány-attribútumként, de vád igen ritkán lesz belőle.⁵⁸ A *tej* = *csapadék* szemantikai azonosságon alapszanak ezek a tejvarázslást/esővarázslást közös nevezőre hozó rítusok, amely a boszorkányság kontextusában más vonatkozásban is megnyilvánul. Lásd például a 3. ábrát, amelyen a boszorkány az oszlop megfejtésével varázsol esőt!

Itt most csak azt a néhány esetet említjük meg, amikor vagy kimondottan esővarázslásról, vagy tejvarázslás és esővarázslás szimbolikus, metaforikus kapcsolatáról van szó. Már említett, 1728-as rimaszombati perében *Rehu Suska* valamilyen tejvarázslást végez, szalad a patakra egy sajtárral és azt mondja:

[...] Kutyák, ebek, kutyák, ebek, ha más fej, én is fejem a patakot.

Mely vizet mindkoron Rehu Suska bé vitt maga házához. De ottan is mit csinált légyen véle? Nem tudja.⁵⁹

⁵⁸ A magyar boszorkányperek harmatszedés-adatainak összefoglalása: Pócs, *Élők és boltak*, 80–82. old. (a szomszéd népek rítusaira vonatkozó legfontosabb irodalommal); Ipolyi Arnold, *Magyar mythologia* (Heckenast Gusztáv, Pest, 1954) 434. old.

⁵⁹ Bessenyei, *A magyarországi boszorkányság*, I. 266–267. old.

Egy 1711-es *szempci boszorkányok* elleni perben (Pozsony megye) Molnárnéról vallja egy tanú, hogy zivatarfelhő közeledvén, így szólt hozzá: ne féljen, „elüti” a felhőt, és elszakadozik. Ráolvasott a következőképpen:

Felét eszem,
felét iszom,
felét a tarisznýámba teszem.⁶⁰

(Ez a szöveg a XX. századi hiedelemmondákból is ismert harmatszedő mondókat idézi.) Egy 1619-es nagyszombati perben *Moderdorffi Wrablo Ádámné* ellen egy tanú szerint a boszorkány társaival

...elmenvén az búzákra harmatot szettenek lepedőkkel, és azt a harmatot kifacsarván korsógba, becsinálván az korsót, beásták földbe, szombati határon az Eöрге hegynél az barátok szőlőinél és az modordorffi határra kereszt úton, ez peniglen gonosz cselekedet lett Szent György nap előtt való estin. Aztat peniglen nem egyéb okbul, hanem csak aзиért, hogy esső ne lehessen és vetemínek is kára következzeék, és hogy ők imáran azt a korsót felnyitották, és ebben az esztendőben semmit sem fog ártani.⁶¹

Tehát elkötik az esőt a harmatos korsó elásásával (vö. a fenti vizes- illetve harmatos edény eldugására vonatkozó adatokat, illetve a harmatszedés ambivalenciájáról mondottakat). Egyébként a nagy szegedi perben, 1728-ban kimondottan harmatos edény eldugása is előfordul: az esőt egy hordók alá rejtett, illetve Tiszába vetett tökbén kötik meg, amelyről kiderül, hogy más földjéről elvett harmatot tettek bele.⁶²

A harmatszedés tágabb értelemben beletartozik a *víz/harmat/tej/gabona/termékenység* szimbolikus kapcsolatait kifejező közép-délkelet-európai közösségi rítusok körébe (noha nálunk nem volt – nincs adat – kollektív formára). Ilyenek a több kelet-európai népnél ismert Keresztelő Szent János- (Szent Iván-) napi, már fentebb is említett vízbemerülő termékenységi rítusok: az orosz, délszláv kupala-napi fürdés, vagy a harmatgyűjtés a vetésről kollektív rítus keretében Szent Iván-napon a jó búzatermés érdekében. Említsünk meg egy demonologizált változatát is a rítusnak: az orosz boszorkányok Kupala-napon összegyűjtik a harmatot, eldugják egy edényben, hogy később kieresszék áradásként vagy jégesőként.⁶³ (Vö. az előbb említett szegedi vizesedény-eldugás adattal.) Egyébként a Kupala-napi fürdésnek sokszor egyenes és egyetlen célja a száraz-

⁶⁰ Sempte 1711, Csizmazia Jánosné Dorottya: Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, I. 490. old.

⁶¹ Bessenyei, *A magyarországi boszorkányság*, II. 343. old.

⁶² Rósa Dániel vallomása, Reizner, *Szeged története*, 410 old.; Ipolyi, *Magyar mythologia*, 435. old.

ság megelőzése a következő meleg nyári hónapokban.⁶⁴ Míg a kollektív rítusokban inkább két szomszéd közösség rivalizál a „korlátozott mennyiségű javak” megszerzéséért, a boszorkányságban inkább két szomszéd személyes versengése, a mágikus haszon szomszédától elvétele kerül előtérbe; boszorkánypereink harmatszedés-adatai e rítusok egyéni/szomszédügyi konfliktusokra – falusi boszorkányságra – alkalmazott változatainak tekinthetők.

Esőkö

Az esőkö rítusai Eurázsia nagy területein általános, alapvető eljárásait képezik az esővarázslásnak. Molnár Ádám összefoglaló tanulmányából⁶⁵ úgy látszik, a leggazdagabb adatváltozatok Belső-Ázsiából dokumentálhatók. Itt „nedves” eredetű (állat gyomrából vagy vízből származó) kövekről van szó, amelyeket sokszor mitikus eredetűnek tartanak. Mindebből az európai példákban csak a „vízből származás” fordul elő; maguk a rítusok azonban – vízzel önteni, vízből kiszedni, vízbe tenni, vagy két követ összeütni (és áldozatot bemutatni, például vörös kakast megölni) – sokszor igen hasonlóak a két világrészen. Európa-szerre számos adat dokumentálja – a boszorkányperekből is – a kővel kapcsolatos esővarázsló praktikákat (kő tóba, kútba dobása zivatart hoz; vízből kivett kilenc követ kell megtisztítani esővarázsló céllal; követ forrásvízbe tenni, majd vizet locsolni a négy égtáj felé; stb.).⁶⁶

Ehhez képest magyar adataink igen gyérek, de mindenesetre bizonyítják az esőkö-képzetek jelenlétét nálunk is. Feltehetően túl nagy, árvíz okozó esőzés elleni védekezésről van szó egy 1714-es Dunaföldváron (Tolna megye), *Herczegh Istvánné Lengyel Katalin* ellen folytatott perben: Ő fél, hogy kertjét elviszi az árvíz, ezért temetőből hozott követ köt a füstre (analógiás szárítás a füstön, vö. „száraz” halottak), mondván:

...mind addigh Esső nem lészen migh azon követ helyre nem tészem...⁶⁷

⁶³ A boszorkányok Kupala-napi tej- és esőlopásáról, illetve a harmatszedő- és fürdő-rítusokról: Warner, *Russian Myths*, 58. old.; Mihail Arnaudov, *Die bulgarischen Festbräuche* (Leipzig, 1917) 71. old.; Hristo Vakarelski, *Bulgarische Volkskunde* (Berlin, 1969) 334. old.

⁶⁴ Andrian, „Über Wetterzauberei”, 33. old.

⁶⁵ Molnár, *Időjárás-varázslás*.

⁶⁶ Német, osztrák, svájci, ír, skót, finn adatok: Andrian, „Über Wetterzauberei”, 30, 35. old.; Sacher, *Das Hexenwesen*, 25, 87. old.

⁶⁷ Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, II. 458. old.

Szegedi és felsőbányai perek kissé homályos adatai szerint követ főznek fazékban, köveket tisztogatnak, a patakban a köveket megforgatják.⁶⁸

Vas, vasszerszámok

A vastárgyak idővarázslással kapcsolatos szerepét csak mintegy zárójelben említjük meg, mivel mind az újkori magyar hiedelmekben, mind az általános európai gyakorlatban gazdag adatcsoportról van szó, azonban perszövegeinkből nem ismerjük előfordulását (kivéve az alább, a felhők felé tett gesztusok közt említett egyetlen adatot a fejszével való fenyegetésre). Ez bizonyára véletlen, és talán azért van így, mert a mindennapi mágia nagyon is közkeletű, mindenki által gyakorolt, boszorkányváddal nehezen kapcsolatba hozható eljárásáról van szó. Európai adatainkból a vastárgyak, éspedig különösen a mezőgazdasággal kapcsolatos házieszközök általános jégeső-elhárító szerepére derül fény, valószínűleg azzal összefüggésben, hogy a jégverést az ókortól a kora újkorig általános hit szerint démonok hozzák. Bármiféle démon semlegesítése, elhárítása vas házieszközökkel ugyancsak általános európai gyakorlat.⁶⁹

Téxtil

Szintén gyér számú adattal képviselt csoport, az adatoknak párhuzama sem igen van, ezért kommentálni sem tudjuk őket: *Baraczkay Kata* nevű boszorkányról 1727-ben Semptén (Pozsony megye) állítja egy tanú, hogy dunnákat terített ki, hogy ha jöttek a felhők.⁷⁰ *Rebu Suska* rimaszombati vádlottról 1728-ban meséli két tanú, hogy amikor a felhő látszott az égen,

⁶⁸ Ipolyi, *Magyar mythologia*, 434. old.

⁶⁹ Magyar, német, osztrák, szlovák, adatok, illetve általános jégeső-elhárító gyakorlat az Alpok vidékén: Andrian, „Über Wetterzauberei”, 34. old.; Hermann, „Az idővarázslás”, 201. old.; villát küszöbbe szúrni jég ellen: szlovén; sarló, kasza osztrák, német adatai: Leopold Schmidt, *Gestalttheiligkeit im bäuerlichen Arbeitsmythos. Studien zu den Ernteschnittgeräten und ihrer Stellung im europäischen Volksglauben und Volksbrauch* (Verlag des Österreichischen Museums für Volkskunde, Wien, 1952) 15–18. old.; Ernst Ludwig Rochholz, *Naturmythen* (Leipzig, 1862) 10. old. Olasz, francia adatok: Wilson, *The Magical Universe*, 70. old. Magyarországon általános volt tűzlapát és csővas elhelyezése keresztben a földön, a sarló az ajtóba vagy ajtó előtt a földbe szúrva, a fejsze kidobása: Hermann, „Az idővarázslás”, 201. old. Saját gyűjtésem az Alföld több pontjáról: fejsze, szénvonó, piszkavas stb. udvarra dobására vonatkozik. XIX. századi svájci adatok: lyukba vizet öntenek, földre kaszákat helyeznek a viharcsináló boszorkányok ellen: Cohn, *Európa démonai*, 175. old.

⁷⁰ Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, I. 516. old.

...azonnal vagy fejír száraz ruhát, vagy veres posztót, vagy pedig néha pokrócot is kötött ki az udvarra, s azonnal szél támadván, oszlott a felyhő [...]

továbbá

...rúdon tolta ki a veres posztót az utcára [...] belül pedig vizes ruhával borította be a rudat.⁷¹

Egy XIX. századi adatunk érdekes módon a vörös színhez nyújt párhuzamot: Hermann közlése szerint a Délvidéken jégeső ellen malomkövet tettek ki, vörös ruhával letakarva.⁷²

Jég a tűzbe

Pereinkből nem tudunk jég szemek tűzbe dobásáról zivatar közeledtekor, de az újkorban általános gyakorlat lehetett, főleg katolikus vidékeken.⁷³ Noha oszt-rák perekből sem tudok róla, érdemes megemlíteni, hogy a *Malleus maleficarum* „népi” gyakorlatként szól róla.⁷⁴

Felhők felé (zivatar démonoknak) tett fenyegető, elküldő gesztusok, lövés

A felhőbe lövést mindenképpen, de néha egyéb elküldő, megsemmisítő gesztusokat is a zivatar démonokkal hoznak kapcsolatba adataink (e démonokról még alább lesz szó). Az ostor pattogtatása a felhőre,⁷⁵ de különösen a lövés és a kés dobása a felhőbe mondhatni az ókortól napjainkig általános zivatarelhárító gesztus (még egyházi rítusként is előfordult).⁷⁶ Ennek ellenére pereinkből nem ismerünk rá adatot. Néhány felhőket elküldő egyéb gesztus:

⁷¹ Rehu Suska, Rimaszombat 1728, 266–267. old.

⁷² Hermann, „Az idővarázslás”, 201. old.

⁷³ Loc. cit.; saját gyűjtés az Alföld több pontján.

⁷⁴ Krämer–Sprenger, *Malleus maleficarum*, II. könyv, I. rész, 13. fejezet; idézi: Di Nola, *Der Teufel*.

⁷⁵ Ezt Nógrádsípeken a felfogadott idővarázsló csinálta, Bosnyák Sándor gyűjtése.

⁷⁶ Nyíllövés a felhőbe: Franz, *Die Kirchlichen Benedictionen*, II. 71. old.; kés, puska, ágyú: Bošković-Stulli, „Horvátországi boszorkányperek”, 505. old.; T. R. Đorđević, „Veštica i vila u našem narodnom verovanju i predanju. Vampiri i druga bita u našem narodnom verovanju i predanju”, *Srpski Etnografski Zbornik* 66 (1953) 25. old.; Hermann, „Az idővarázslás”, 201. old. Boszorkánysággal foglalkozó német kiadványokban gyakori adat: jégverés ellen késdobás a szélbe, puskalövés, két tárgy keresztbetétele.

Egy 1618-as, három magyar női vádlott ellen folyó Pozsony vármegyei perben (Szemc, Sempte, Újváros és Szered) több, *Sebestyén Jánosné*ről valló tanú beszél zivatarfelhő-eloszlató módszerekről. Ezeket tőle látták felhők közeledtekor gyakorolni: füvet szed és a tűzbe vagy a kútba veti, másrészt a kezét hánnya két-felé és a felhő erre kettészakad, harmadrészt a fejszét kiviszi és lóbálja a felhő felé, hogy elolszolja, egy negyedik tanú szerint pedig főköttőjét veszi le és „hánnya a felhő előtt”.⁷⁷ *Gémes Györgyné* 1739-es hódmezővásárhelyi perében

...bé borúlt az ég, szép csendes esső is készűt essni, ki vitette magát Borsos János [mozgásképtelen öreg] [...] az ajtó előtt ide s tova tekingetett a felhőkre, míg edj tehenet meg fejt a fatens az esső egészen meg szűnt s a felhők is el oszlottak...⁷⁸

Nem világos, hogy pontosan mit csinált ez az ember; ha igaz a történet, valamilyen kézmozdulatot legalább biztosan tett, vagy talán imádkozott. A felhők „tekintgetése” máskor is gyanús, a tanúk érdemesnek tartják felemlíteni egy 1739-es hódmezővásárhelyi perben, hogy *Borsos János*

...ednehányszor ki gyűtt az maga házából a midőn szép Essős felllyegeket tapasztalt az Egén, s azal minden felé megh forogván magát szemlélte az egeket, s azonnal vissza tert az hazban.⁷⁹

Obszcén gesztusok

Ezek szintén általános eszközei mindenféle démonelhárító gyakorlatnak, de adatainkból úgy látszik, elsősorban is a zivatar démonai ellen. Újkori adataink nagyobb számúak, peradatunk kevés; igaz ugyan, hogy nem tudjuk, hogy szemverés-elhárító gesztusként értelmezett középkori ábrázolások közül melyik vonatkozott tulajdonképpen inkább jégverés, villámcsapás elhárítására.⁸⁰ A fentebb említett semptei mágikus esőkeltés végzője

...csak S.V. posterioriját fordittya es muttya [!] az Felhőkhöz azonnal el mulik az esső.⁸¹

⁷⁷ Schram Ferenc, *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768*, III. (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1982) 231, 235, 241, 244. old.

⁷⁸ Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, I. 260. old.

⁷⁹ Op. cit. I. 257. old.

⁸⁰ Lásd a farukat, nemi szervüket mutató nők és férfiak figurális ábrázolásairól: Jung Károly, „Folklóradatok egy középkori pillérfő értelmezéséhez (A szemmel verés elhárításának kérdéséhez)”, in *Köznepok és legendák. Tanulmányok a népi kultúra köréből* (Forum Könyvkiadó, Újvidék, 1992) 104–121, 241–242. old.

⁸¹ Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, I. 526–528. old.



Augsburgi fametszet 1532-ből, különböző esővarázsló módszerek bemutatásával. A kép jobb oldalán a zivatar elleni védelmet szolgáló gesztusok (ima, rózsafüzér, fordított sapka, meztelenség jelzése, a zivatardémonok „eterése”) láthatók; a bal oldalon egy fiú bátsóját mutatja a zivatarnak, az asztalra valószínűleg a zivatardémonoknak helyeztek ételeket (Wilhelm Gaerte „Wetterzauber im späten Mittelalter” című tanulmányából).

Párhuzamul idevonatkozó XIX. századi magyar adatunk mellett⁸² egy 1532-es augsburgi fametszet német példáit említjük far mutatására. – A bal oldalon ábrázolt fiú teszi ezt a gesztust, de – a közlő szerint – talán az asszony is e célból ráncolja szoknyáját, talán éppen fel akarja húzni. Fügemutatást, valamint karal mutatott phalloszt is láthatunk a képen. Wilhelm Gaerte, a tanulmány szerzője számos német és egyéb közép-európai párhuzamot is említ e gesztusokra.⁸³ Elemzésében megállapítja, hogy a képen mindenfajta – a korban közismert – esővarázsló és jégeső-elhárító rítus és gesztus össze van gyűjtve, mégpedig úgy,

⁸² Kalotaszegen „guggolva hátat fordítani” jégeső ellen: Hermann, „Az idővarázslás”, 201. old.

⁸³ Gaerte, „Wetterzauber”.

hogy a jobb oldalon (ahol esik az eső), inkább a vallásos (például rózsafüzér, mennyei levél, ima), a bal oldalon (ahol éppen szárazság van) inkább a profán gesztusokat mutatja az ábra, az Úristen pedig természetesen a jobb oldaliak „helyesebb” viselkedése felé fordítja arcát. A metszet mindenestre igen szemléletesen illusztrálja az idővarázsló mágia egy egész Európában szinte a mai napig nagyon jellemző vonását, a profán és vallásos gesztusok és rítusok együttes, egyenértékű használatát.

Vallásos rítusok, szentelmények

A *papi benedikció-gyakorlatról* majd még alább szólunk pár szót, itt most csak a vallásos gesztusok és rítusok laikus használatáról, illetve profán esővarázsló vagy jégeső-elhárító eljárásokkal összeépült elemeiről szólok. A (szentelt haranggal való) *harangozásnak* kimondottan a zivatardemonokat elhárító szerepe van már a kora középkortól, Európa sok katolikus területén a mai napig.⁸⁴ *Viharharang* is létezik,⁸⁵ ennek kezelését is és általában a templomi harang meghúzását is a nyelvterület keleti részén sokszor a felfogadott idővarázslóra bízták.⁸⁶ Német, francia és svájci peradataink vannak jégverést hozó zivatarboszorkányok ellen meghúzott harangokra,⁸⁷ magyarországi perekből nem tudunk erről. *Viharkeresztre* – aminek megáldásához a „Rituale Romanum” is szolgál mintával⁸⁸ – csak jelenkori magyar adataink vannak; noha például Svájcban a boszorkányperek kontextusában is előfordul.⁸⁹ Csak középkori forrásokból ismerjük az *oltáriszentség* vagy az *ereklyék* kitételétét védelméül a kolostor elé,⁹⁰ valamint a szentek palástjának használatát jégeső ellen.⁹¹ A legújabb korig gya-

⁸⁴ Franz, *Die Kirchlichen Benedictionen*, II. 69. old.; Blöcker, „Wetterzauber”, 123–124. old.: harangszó sok adata; olaszoknál harangszentelés, harang szerepe jégverés ellen: Di Nola, *Der Teufel*, 365. old.; jégeső ellen harangozás ruténeknél: Andrian, „Über Wetterzauberei”, 32. old.

⁸⁵ Domaszékről közölt leírást a határbeli viharharangokról Varga Ferenc, „Domaszéki viharharangok és körösztok”, *Szegedi Könyvtári Műhely* 24 (1985/2–3), 67–86. old.; ezeket a zivatar közeledtét is figyelő csőznek kellett meghúznia.

⁸⁶ Jenőfalván például: „imádkozott, harangozott a felfogadott mezőőrző” (itt nem így neveztek; nem volt sajátos elnevezése). Saját gyűjtés 1996-ban.

⁸⁷ Sacher, *Das Hexenwesen*, 72, 73. old.; Andrian, „Über Wetterzauberei”, 30–31. old.; Wilson, *The Magical Universe*, 72. old.

⁸⁸ Di Nola, *Der Teufel*, 364. old.

⁸⁹ Varga 1985; Sacher, *Das Hexenwesen*, 72–73. old.

⁹⁰ Franz, *Die Kirchlichen Benedictionen*, II. 69. old.

⁹¹ Op. cit. II. 17. old.: Szent Colomba palástja szántásra, esőért, Deodatus püspök palástja ugyancsak szárazság ellen.

korlat volt Európa katolikus térségeiben a *szentelmények*, *szentelt barka elhelyezése* a szőlőbe, búzaföldre;⁹² néhány egyéb *szentelmény*, például *szenteltvíz*, boszorkányperek kontextusában is előfordul idővarázsló, jégveréstől védő szerepben.⁹³ A szentelmények még a legújabb korban is igen változatos használatát⁹⁴ a boszorkányperek kevéssé tükrözik. Ennek oka bizonyára az, hogy éppúgy, mint a mindennapi mágia fentebb említett legközkeletűbb gesztusai, a szentelményekkel való mágikus védekezés szintén általános, mindenki által gyakorolt, boszorkányvádaként szóba sem jöhető gesztus volt. A papok által vezetett, jégverést megelőző vagy esőkérdő *körmenetek* már nem is egészen ebbe a kategóriába tartoznak, mindenesetre megemlítjük, hogy ezek általános középkori gyakorlata a reformáció után sok helyen még protestánsoknál is tovább élt, az újkorban római katolikus és ortodox területeken egyaránt ismert, néhol, például Itáliában, a mai napig fennmaradt. Boszorkányperekből Svájcban és Ausztriából (tehát arról a területről, ahol a jégverést okozó boszorkánytársaságok vádjai is gyakoriak) vannak adataink.⁹⁵

Zivatardémonok, zivatarboszorkányok

Európa múltjában a felhőket, időjárást uraló démonikus lények adták az időjárás ember általi szabályozásának mitikus kereteit. Általános nézet volt az ókor filozófusaitól az egyházatyákon át a késő középkori egyházi demonológiáig, hogy a zivatart, rossz időt *démonok* okozzák, illetve hogy az idővarázslók a démonokat manipulálják, őket segítő vagy velük ellenséges démonokkal állnak kapcsolatban.⁹⁶ A zivatardémonok a boszorkány hiedelemalakjának is fontos

⁹² Andrian, „Über Wetterzauberei”, 31. old.

⁹³ Op. cit. 30–31. old.

⁹⁴ Olaszok: szentelt pálmaág és szenteltvíz használata: Di Nola, *Der Teufel*, 364, 366. old.; ruténeknek többféle szentelmény: Andrian, „Über Wetterzauberei”, 32. old.; szlovéneknek szentelt víz, szentelt fa a tűzbe: Andrian, „Über Wetterzauberei”, 33. old.

⁹⁵ Franz, *Die Kirchlichen Benedictionen*, II. 110–111. old.: egyházi tiltakozások a szőlőt jégtől védő körmenetek ellen; az 1470-es passaii szinódus tiltja a nyári, jó időért tartott körmeneteket: Eva Labouvie, *Volksmagie und ländlichen Aberglaube in den Dorfgemeinden des Saarraumes (16–19. Jahrhundert)* (Röhrig Verlag, St. Ingbert, 1992) 152–154. old.; katolikus és református püspöki rendeletek jégeső-körmenetek ellen Svájcban: Sacher, *Das Hexenwesen*, 72, 73. old.; körmenetek esőért Ausztriában: Heide Dienst, „Magische Vorstellungen und Hexenverfolgungen in den österreichischen Ländern (15. bis 18. Jahrhundert)”, in Erich Zöllner (Hrsg.), *Wellen der Verfolgung in der österreichischen Geschichte* (Wien, 1986), 86. old.; oroszoknál: Warner, *Russian Myths*, 64. old.; szlovéneknek és Olaszországban: Andrian, „Über Wetterzauberei”.

⁹⁶ Franz, *Die Kirchlichen Benedictionen*, I. 17–25., II. 24–28. old.; Clive Hart, *Images of Flight* (University of California Press, Berkeley – Los Angeles – London, 1988) 89–135. old.

összetevői; ennek folyamánya a boszorkány mint zivatardémon demonológiai vádja is. Nézzük, milyen démonokról is van szó?

Az esőt hozó időjárásdémonok általában a közösség, család pártfogó ősei, jó halottai voltak (akik néhány múltbeli halvány nyom szerint a közösségek termékenységét – áldozatok fejében – biztosították). Ezek a démonok a föld közeli levegőréteget népesítették be. Már ógörög adatokból (például Hesiodosból) is ismerjük őket, de különösen a késő ókor szinkretikus vallási és hiedelemrendszerei voltak gazdagok az emberek feje fölött száguldozó démonseregekben. Nem hiányoztak ezek a szláv, germán, és más európai népek vallásából, hiedelemvilágából sem.⁹⁷ A középkori varázslóvadás, idővarázslással kapcsolatos egyházi rendszabályok, rendeletek sokszor hivatkoznak rájuk. X. század körüli benedikció-szövegekből is tudjuk, hogy a keresztény egyház komolyan számolt velük; még 1585-ös egyházi hivatkozás is van „felhővezető démonok”-ra.⁹⁸ Az újkorig leginkább a Balkánon, valamint keleti és nyugati szláv népeknél, továbbá az Alpok vidékén, Svájcban, Ausztriában, Dél-Németországban (ismét a „jégeső-vadás” területen) maradtak fenn az időjárásdémonok sajátos, keresztény ördöggé nem átalakult figurái. Ezek egy része a közösséget óvó őrzőszellem, más része – talán másodlagosan – az emberiségre csakis a rossz idő csapásait hozó „rossz” halott, illetve ezekből – például kereszteleetlenül meghaltakból, vízbefúltakból – támadó, démonná vált lény. E démonok rossz időt, jégverést hoznak, tönkreteszik a termést. „Rosszak” a saját közösséggel szemben álló idegen démonok, vagyis a szomszéd közösség őrzőszellemei is. A XX. századi hiedelmekben gyakorta jelennek meg e vihardémonok a saját közösség felhővezető lelkeiként: termékenységet hoznak falujuk, nemzetségük számára, miközben harcban állnak a szomszéd falu, nemzetség jégesővel pusztító felhővezetőivel. Mindez a két szomszéd közösség őrzőszellemei közti csaták hiedelemmondáiban jelenik meg.⁹⁹ Újkori európai és magyar adataik egy része a közösség kereszt-

⁹⁷ Az élők közt megjelenő, termékenységet hozó halottakról: Erwin Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* (Verlag von J. C. B. Mohr [Paul Siebeck], Tübingen, 1925) [1. kiadás: 1893] I. 246–249. old.; Matthias Murko, „Das Grab als Tisch”, *Wörter und Sachen* II (1910) 79–160. old.; Gustav Ränk, *Die heilige Hinterecke im Hauskult der Völker Nordosteuropas und Nordasiens* /Folklore Fellows' Communications 137./ (Academia Scientiarum Fennicae, Helsinki, 1949); Kurt Ranke, *Indogermanische Totenvereherung I. Der dreißigste und vierzigste Tag im Totenkult der Indogermanen* /Folklore Fellows' Communications 140./ (Academia Scientiarum Fennicae, Helsinki, 1951); Claude Lecouteux, *Geschichte der Gespenster und Wiedergänger im Mittelalter* (Böhlau Verlag, Köln–Wien, 1987) 232–240. old.

⁹⁸ Blöcker, „Wetterzauber”, 119. old.; a késő antik, kora keresztény szinkretikus démonvilág is ezt a teret népesítette be: Hart, *Images of Flight*, 89–135. old.; Franz, *Die kirchlichen Benedictionen*, II. 24–26. old.

⁹⁹ A szellemekről, felhővezető démonokról lásd például: Franz, *Die kirchlichen Benedictionen*, I. 119–127. old.; Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa słowian II. Kultura duchowa I.*

teletlenül elhalt lelkeivel kapcsolatos, magyar adatai is ismertek *kereszteletlenek*, *rosszak* néven az időjárással kapcsolatos levegő-/felhődémonoknak. (Vö. a fenti vámpír, kereszteletlen adatokkal is!¹⁰⁰)

E zivatardémonokkal sok tekintetben rokon időjárás-szabályozó lény Európa sok népénél a *zivatarsárkány*. Ez is lehet közösségi őrzőszellem, sőt több közösségben (főleg bolgároknál) az ősoket, a termékenységet biztosító halottakat is megtestesíti. Itt sem hiányzik az ellentétes oldal, az alvilági sárkányok, akik az esőt, termést elrabolják, jégesőt hoznak.¹⁰¹

Az egy-egy nép hiedelmeiben sajátos helyi vonásokkal is rendelkező zivatardémonként fennmaradt lények mellett az ördöggé vált változatok is léteznek mindenhol. A kereszténység térnyerésével ezek az eredetileg pogány démonok fokozatosan azonosultak a keresztény Sátánnal és ördögeivel. Már a korai kereszténységben – az egyházatyák vélekedéseiben – megjelenik a széldémonok, felhővezető lelkek ördöggel való helyettesítése; a 9. századra kialakul az a nézet, hogy a varázsló illetve boszorkány és az ördög hozza a rossz időt.¹⁰² Részben a sárkány is beolvadt ebbe a képbe; az ő alakja is nagymértékben ördöggé, ördögivé vált a késő középkor folyamán.¹⁰³

(Warszawa, 1967) [1. kiadás: Kraków, 1929] 651–653. old.; Rohde, *Psyche*, I. 248–249. old.; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion. A Study of Survivals* (Cambridge University Press, 1910) 283. old.; Dimitar Marinov, „Narodna vjara i religiozni narodni običaji”, *Sbornik za narodni umotvorenija i narodopis XXVIII* (1914) 213–214. old.; Kelemina, *Bajke in pripovedke*, 40–41. old.; Arne Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic* (Helsingfors, Societas Scientiae Fennorum, 1947) 118–119. old.; Ion Muşlea – Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului din raspunsurile la chestionarele lui B. P. Hasdeu* (Bucureşti, Minerva, 1970) 182–184. old.; Slobodan Zečević, *Mitska biča srpskih predanja* (Iro „Vuk Karadžić”, Beograd, 1981) 123–125, 149. old. Andrian, „Über Wetterzauberei”, 26–27, 31. old. Az ormánsági *Szeles* nevű széldémonról: Zentai Tünde, *Ormánsági hiedelmek* /Folklor Archívum 15./ (MTA Néprajzi Kutatóintézete, Budapest, 1983) 78–79. old.

¹⁰⁰ Lásd erről a témáról részletesebben: Pócs Éva, „Kereszteletlenek, zivatardémonok és az ördög”, in *Magyar néphit*, 64–77. old.

¹⁰¹ Néhány fontos mű az európai időjárásdémon-sárkányokról: Lutz Mackensen, „Drache”, in E. Hoffmann-Krayer – H. Bächtold-Stäubli (Hrsgs.), *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* II. (Walter de Gruyter und Co, Berlin–Leipzig, 1929/30) 363–404. old.; Ute Dukova, „Das Bild der Drachen im bulgarischen Märchen”, *Fabula* 11 (1970) 209–252. old.; Milena Benovska-Sabkova, *Zmejat v blgarskija folklor* (Sofia, 1992). Az őrzőszellem-sárkányok különösen szláv és román adatokból ismertek, lásd például Marinov, „Narodna vjara”, 208–209. old. Ivanička Georgieva, *Blgarska narodna mitologija* (Nauka i izkustvo, Sofia, 1983) 79–85. old.; Muşlea – Ovidiu Bîrlea, *Tipologia folclorului*, 182–189. old.

¹⁰² Di Nola, *Der Teufel*, 361–362. old.; görögök: Andrian, „Über Wetterzauberei”, 26–27. old.

¹⁰³ A Sátán sárkánnyal – így egyben egy vihart hozó vagy esőt elrabló természeti démonnal – való azonosításáról: Franz, *Die kirchlichen Benedictionen*, II. 19–37. old.

A zivatardémonok hiedelmei és talán rítusai gazdagították a középkori boszorkány hiedelemalakját is: ez feltehetően nekik köszönheti időjárásdémon vonásait. A közép-európai és balkáni boszorkányhiedelmekben a boszorkány alakváltozataiként is megjelennek, mégpedig mind démonikus, „holt” boszorkányalakokként, mind az élő boszorkány egyik éjszakai alakjaként (zivatardeмонná változni tudó emberként). A *zivatarboszorkányok* – az előbbi démonokhoz hasonlóan – lehetnek a saját közösség jó démonai és ellenséges, jégesőt hozó, esőelvező gonosz lények egyaránt. A közép-délkelet-európai zivatarboszorkányok forgószelelben csatáznak, jégesőt hoznak a falura, forgószelelbe, viharba ragadják el az embereket, a zivatarfelhőket ellenségeik földje, szőlője fölé hajtják. Szerb boszorkányok sassá változva vezetik a viharfelhőket, szlovén, szerb, horvát csapataik a felhőkben küzdenek a szomszéd falu csapatával vagy egy fekete madárral, s jéggel veretik el az „ellenség” mezőit, szőlőit.¹⁰⁴

A boszorkányok e vonásai főleg dunántúli, kevésbé alföldi boszorkánypereinkben is megjelennek.¹⁰⁵ Következik egy Somogy megyei példa egy 1738-as surdi perből, ahol egy felidézett beszélgetésben azt mondta volt a tanú a vádlottnak:

...te Vadász Dori olyan Boszorkány vagy, hogy a Szeleket is megh állítod...¹⁰⁶

Vagy egy 1737-es iharosberényi (Somogy megye) perből, *Hampa Erzsébet* tortúravallomásából: a boszorkányok

Forgó Szél vészekkel úgy rontanak egyet mást, hogy magok vannak a közepiben [...] Boszorkányok az Tarsokat a midőn szelben jarnak akkor ismerik meg.¹⁰⁷

¹⁰⁴ A délszláv, keleti szláv viharvarázslókról, viharboszorkányokról: N. I. Tolsztoj–S. M. Tolstaja, „Zametki po slavjanskomu jazyčestvu 5. Zaščita ot grada v Dragačeve i drugih serbskich zonach” in L. I. Vinogradova–Ju. I. Smirnov (red.), *Slavjanskij i Balkanskij folklor* (Moskva, 1981) 44–120. old.; Tkaltić, „Izprave o progonu vještich”, 27. old.; Đorđević, „Veštica i vila”, 25–27. old.; Krauss, *Slavische Volksforschungen*, 81–82. old.; Zečević, *Mitska biča*, 149. old.; Maja Bošković-Stulli, „Kresnik-Krsnik, ein Wesen aus der kroatischen und slovenischen Volksüberlieferung”, *Fabula* 3 (1960) 275–298. old.; Bošković-Stulli, „Horvátországi boszorkányperek”, 505. old.; Kelemina, *Bajke in pripovedke*, 247. old.; J. Pajek, *Crtce iz duševnega žitka stajerskih slovencev* (Ljubljana, 1884) II. 26. old.; Andrian, „Über Wetterzauberei”, 1–39. old.

¹⁰⁵ Kamocsa, Komárom megye, 1727: Bessenyei, *A magyarországi boszorkányság*, II. 95. old.; Keresztúr, Sopron megye, 1743: Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, II. 189. old.; Zala megye, 1750: op. cit. 648. old.; Bihar megye, 1724: Komáromy Andor, *Magyarországi boszorkányperek oklevéltára* (Budapest, 1910) 329. old.; Vaszar, Győr megye, 1758: op. cit. 680. old.; Nagyszerind, Arad megye, 1765: op. cit. 587. old.; Vác, 1744: egy kistarcasai boszorkány, Szlovácska Anna ellen az a vád, hogy a tanúnak a veteményét, házát szélvészszel forgatta fel, Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, I. 467. old.

¹⁰⁶ Op. cit. I. 545. old.

¹⁰⁷ Op. cit. II. 542, 543. old.

A zivatarboszorkányok hiedelemalakja Magyarországon is sokáig életben maradt; a legújabb kori néphitből is ismert.¹⁰⁸ Önálló hiedelemként való megjelenésük régi sajátságának látszik, vonásaik – magyar vonatkozásban – úgy látszik „eredetiek”, nem a nyugat felől terjedő demonológiai idővarázslás-vádakból származnak. Mindenesetre a vádakhöz, mint mindig csapatosan megjelenő női démonalakok, jó alapot szolgáltatottak, e mivoltukban megegyeznek a jégeső-csináló boszorkánycsapat demonológiai sztereotípiájával. Mint majd látni fogjuk, megjelennek a zivatarboszorkányokkal csatázó varázslók toposzaiban, motívumaiban is, a varázslók démonikus ellenfeleiként, akik elrabolják az esőt, a termést.

Idővarázslók

A középkori, kora újkori agrártársadalmakban az általános, mindenki által gyakorolt időjárás-mágián, esővarázsló rítusokon kívül az *idővarázslóknak* is fontos szerepük volt az időjárás és terméshozam bizonytalanságai, kilengései okozta válsághelyzetek kezelésében.¹⁰⁹ Keith Thomas kora újkori angliai vizsgálatai során arra a következtetésre jut, hogy ebben az időszakban mindenfajta varázsló tevékenysége része volt az elit és népi kultúrának egyaránt, az idővarázslás kivételével, amely – természetes módon – szinte kizárólagosan az agrárlakossághoz kötődött.¹¹⁰ Említéseik végigkísérik a késő ókor és kora középkor századait: idővarázslók voltak a görög és bizánci *nephodioktai* ('felhővezetők') illetve a VI–VII. századi egyházi forrásokban említett *tempestatum ductores*, *tempestartii*, *immisores tempestatum* ('zivatar irányítók/szabályozók', 'zivatarküldők'). Ez utóbbiak közt voltak fizetett „mezőcsászár” típusok, valamint vándorló, szolgáltatásaikért pénzt szedő varázslók is. A középkori egyházi rendeletek, tiltások, szankciók részint ördögi, kereszténységellenes gyakorlatra utalnak (már az 563-as bragai színódus kimondja, hogy a varázslók zivatardémonok, illetve az ördög segítségével űzik mesterségüket), hinni bennük gyarlóság, illetve büntetendő. Másrésztől szólnak a hiszékeny falusi népből jégveréssel való fenyegetéssel pénzt kicserélő vándor *tempestartiusokról*.¹¹¹

¹⁰⁸ Ipolyi, *Magyar mythologia*, 435. old.; Szabó Lajos, *Taktaszadai mondák* (ÚMNGY XVIII./ (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1975) 156. old.; Salamon Anikó, „Gyimesi mondák”, in *Mai népi hiedelmek* /Az ELTE Ókori Történeti Tánszékeinek kiadványai 10./ (Budapest, 1975), 111–112. old.

¹⁰⁹ A középkori varázslókról lásd: Blöcker, „Wetterzauber” 117–131. old.; Franz, *Die kirchlichen Benedictionen*, I. 27–33. old.

¹¹⁰ Thomas, *Religion and the Decline*, 264–265. old.

¹¹¹ Franz, *Die kirchlichen Benedictionen*, II. 28–37. old.; Cohn, *Európa démonai*, 153–154. old.; Hansen, *Quellen*; Henry Charles Lea, *Materials toward a History of Witchcraft I–III*. (Phila-

Legrészletesebb középkori idővarázsló-tudósításunk Agobard lyoni érsek 840-ben írt *Liber contra insulsam vulgi opinionem de grandine et tonitruis* című, idővarázsló mágiával foglalkozó művéből származik. A szerző kizárja, hogy démonok és idővarázslók saját erejükből vihart csináljanak, mégis elmeséli a felhőhajtó történetét, amiben vidékén sokan hisznek. Ezen a fellegjárművön a titokzatos Magoniából érkeznek a varázslók vagy boszorkányok, hogy a termést ellopják és elvigyék országukba. A helyi tempestariusok közül egyesek saját hasznukra összejátszanak a felleghajósokkal. Agobard egyébként helyteleníti, hogy a parasztok e zivatarvarázslóknak gabonával fizetnek mezőik őrzéséért, miközben az egyházi fennhatóságok tizedét vonakodnak beszolgáltatni.¹¹² Mindenesetre a történet a zivartardémonok és varázslók együttműködésének némileg racionalizált és demonologizált változatát nyújtja. E varázslókra igazítják azután a kora újkorban az ördöggel paktáló személyek demonológiai vádjait; de ezekre emlékeztetnek az újkori vándor-garabonciásnak és Európa-szerzte ismert rokonainak mondái is.

Az ilyen típusú esővarázslók feltételezett „eredeti” változatai is élnek az újkorban, az ún. samanisztikus varázslók kelet-európai *felhővarázsló* típusaiban. Ezt az „eredetibb” változatot illusztrálандó, idézzük fel egy lengyel *planetnik* XX. század elején gyűjtött adatát, amely igen szemléletesen írja le a zivatarvarázslók tevékenységének mondai vetületét.

A planetnikok hatalma a felhőkre, esőre és jégesőre terjed ki. Oda vezetik azokat, ahová akarják: láncsal húzzák a felhőket, mint egy csónakot, vagy úgy hajóznak rajtuk, akár a tutajosok

delphia, 1939); Soldan–Heppé, *Geschichte*, I. 1–144., II. 176–177. old.; Dieter Harming, *Superstitio. Überlieferungs- und theoriegeschichtliche Untersuchungen zur kirchlich-theologischen Aberglaubensliteratur des Mittelalters* (Erich Schmidt Verlag, Berlin, 1979) 247–250. old.; Fritz Byloff, *Das Verbrechen*, 325. old.; Blöcker, „Wetterzauber”, 119–124, 129. old.; Bizánc, VII. század: W. F. Ryan, *The Bathhouse at Midnight. An historical survey of magic and divination in Russia* (Sutton Publishing, Thrupp–Stroud–Gloucestershire, 1999) 409. old.; Julio Caro Baroja, *Las brujas y su mundo* (Revista de Ocidente, S.A., Madrid, 1961). 1. fejezet. A VI. századtól germán törvények is említést tesznek *tempestariusokról*, a VIII. században angolszász penitenciás könyvek is. A késő középkorban már kevésbé jelenik meg a törvényekben, de széles körben hisznek benne: Cohn, *Európa démonai*, 174–175. old.

¹¹² Henri Platelle, „Agobard, Eveque de Lyon (†840), les soucoupes volantes, les convulsionnaires”, in Dierkens (ed.), *Apparitions et miracles / Problemes d'histoire des religions 2./* (Editions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles, 1991) 85–93. old.; Blöcker, „Wetterzauber”, 123–125. old.; Franz, *Die kirchlichen Benedictionen*, II. 29. old.; Constance Ott-Koptschalijski, „Fahren im Luftmeer. Überlegungen zu mittelalterlichen Luftschiffergeschichten bei Agobard von Lyon, Gervasius von Tilbury und Nicole Oresme”, in Dieter R. Bauer – Wolfgang Behringer (Hrsgs.), *Fliegen und Schweben. Annäherung an eine menschliche Sensation* (Deutscher Taschenbuch Verlag, München, 1997) 88–110. old.

a Visztulán, ehhez evezőt használnak. Wrzasowicében mesélnek egy planetnikről, aki fűtüléssel vezette a felhőket, és úgy irányította őket, ahogy akarta. Wiktorja Piwowarczyk skrzynekai asszony mesélte, hogy ha a planetnik úgy akarja, akkor mennykővek csapdosnak, ha meg úgy akarja, akkor csak villámlik. Ha pedig az ujjával fenyeget, akkor mennydörgést hallunk...¹¹³

A kora újkorból viszonylag részletes képünk a Angliából és Franciaországból van a varázslókat illetően,¹¹⁴ de „felhőhajtók”, „zivatarúzők” Spanyolországtól Görögorszáig fel-felbukkannak egész Európában.¹¹⁵ Leggazdagabb adatanyag a Carlo Ginzburg feltárta friuli *benandante* nevű „termékenységarázslókról” áll rendelkezésünkre,¹¹⁶ akik 1575-től kezdve hosszú éveken át álltak az inkvizíció friuli törvényszéke előtt. Vallomásaik tanúsága szerint ők a gabona termékenységét, illetve azt ezt biztosító csapadékot szereztek meg „lélekcsatáikkal” a szomszédos – ellenséges – közösségek csapataitól. Pereik során a boszorkányszombat és ördögszövetség demonológiai vádjait kényszerítették rájuk, de a fennmaradt dokumentumokban megőrzött, nem sugalmazó kérdésekre adott válaszaikból világos, hogy fő vonásaikban az ún. kvázi-samanisztikus varázslók körébe tartoznak. E varázslóknak magyar, balkáni és kelet-európai típusait ismerjük, részint már a kora újkorból – Livóniából és Magyarországról – részint a legújabb kori folklórgyűjtésekből. Ahol részletesen megismerhető a dokumentumokból az idővarázslók tevékenysége illetve hiedelmeik, mitológiájuk, ott úgy látszik, hogy gyakorlatilag mindegyik leírható típusuk voltaképpen ebbe a körbe tartozik: vagyis minden fajtájukra az jellemző, hogy az időjárásdémonok zivatarfelhő-túlvilágával tartanak fenn transzban megélt lélektutázások révén mediátori kapcsolatot.

A mediátori tevékenységüket övező mitológia lényegében közös minden varázslótípusnál: a fentebb taglalt zivatardémonok (vagy sárkány, sas) játsszák a varázslók beavató és őrzőszellemének, ezek „rossz”, alvilági változatai pedig a varázslók ellenfeleinek szerepét. A varázslók eredeti, nem demonologizált kontextusában egy-egy szomszéd közösség saját-idegen ellentétének jegyében folytak a „lélekcsaták” a felhőkben a jégeső elűzésére, az eső vagy a termés visszaszerzésére az ellenséges démonoktól. A Balkán bolgár, macedón, szerb érintkezési területéről ismert *zmej*, *zmaj*, *zmija*, *zmajevit čovek* ('sárkányember', 'kígyóember', 'szárnyas') nevű varázsló védőszellemei az égi csatákban a mennyei tüzes sárká-

¹¹³ S. Udziela, „Swiat nadzmyslowy ludu krakowskiego, mieszkajacego po prawym brzegu Wisly. Chmurnik”, *Wista* XII (1898) 595–596. old., Kende Ágnes fordítása.

¹¹⁴ Lásd: Thomas, *Religion and the Decline*, 264–265. old.; Richard Kieckhefer, *European Witch Trials: Their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500* (Routledge, London, 1976); Edward Peters, *The Magician, the Witch, and the Law* (Univ. of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1978) 165. old.; Wilson, *The Magical Universe*, 62–68. old.

¹¹⁵ Wilson, *The Magical Universe*, 61–68. old.

¹¹⁶ Carlo Ginzburg, *I Benandanti. Stregonerie e culti agrari tra cinquecento e seicento* (Torino, 1966).

nyok, ellenfeleik pedig az alvilági sárkányok. (Ennek is vannak magyar „rokoni” az egyik magyar – békési-bihari – táltostípusban, a sárkányos táltosban, valamint a garabonciás egyes típusaiban. Az ördög iskolájában tanult vándor garabonciás már a szélvarázslók demonologizált változata.) A varázslók ellenfelei (másodlagosan?) sokszor a fent említett zivatarboszorkányok: jégverést hozó, esőt elvivő boszorkánycsapatok elleni, viharfelhőkben vívott „lélekcsatáról” különösen a *stuba*, *zduhač* és *vetrovnjak* stb. horvát és szerb, valamint szlovén varázslók jelenkori adataiból értesülünk, de megjelenik e csata magyarországi pereinkben is.¹¹⁷

Magyar vonatkozásban viszonylag kevés kora újkori idővarázsló-adat áll rendelkezésünkre; alig néhány alakjuk bukkan fel peraktáinkban. A perek majdnem harminc *táltos-emléte*sé közül csak 3–4 utal úgy-ahogy idővarázslóként besorolható személyre, a többiek kincslátással, gyógyítással, jóslással, boszorkányazonosítással foglalkoznak, és ha néha övezi is őket a „viaskodó táltos” mitológiája, *nem* az időjárásért viaskodnak.¹¹⁸ Ez mindenesetre érdekes ellentétben

¹¹⁷ Első összefoglaló adatközlés az ún. „európai samanizmust” képviselő varázslókról a szláv régióból Kazimierz Moszyński könyvében: *Kultura ludowa*, 651–654. old., ő délszláv és nyugati szláv területekről közölt adatokat. Ginzburg, második, a samanisztikus varázslóknak szentelt könyvében tipológiát ad a jelenkori típusokról: Carlo Ginzburg, *Éjszakai történet. A boszorkányszombat megsejítése* (Európa Könyvkiadó, Budapest, 2003) [*Storia notturna. Una decifrazione del Sabba*, Torino, Giulio Einaudi, 1989]. Újabb közlések további varázslótípusokról, gazdag bibliográfiával: Klaniczay Gábor, „Benandante – kresnik – zduhač – táltos. Samanizmus és boszorkányhit érintkezési pontjai Közép-Európában”, *Ethnographia* XCIV (1983) 116–134. old. [Shamanistic Elements in Central European Witchcraft, in M. Hoppál (ed.), *Shamanism in Eurasia* (Göttingen, 1984) 404–402. old.]; Pócs Éva, „Hungarian Táltos and His European Parallels”, in M. Hoppál–J. Pentikäinen J. (eds.), *Uralic Mythology and Folklore* (Budapest–Helsinki, 1989) 215–276. old.; Pócs, „Magyar samanizmus a kora újkori forrásokban”, in *Magyar néphit*, 137–172. old.; Pócs, *Élők és holtak*, 151–154. old. A szélvarázslókról összefoglalóan: Bošković-Stulli, „Horvátországi boszorkányperek”, 505–506. old.; Bošković-Stulli, „Kresnik–Krsnik”, 284–286. old.; Drago Chloupek, „Mogut”, *Zbornik za narodni život i običaje južnih slavena* 37 (1953) 248. old.; Zečević, *Mitska biča*, 149. old.; Dorđević, „Veštica i vila”, 237–250. old.; Dagmar Burkhart, *Kulturraum Balkan. Studien zur Volkskunde und Literatur Südosteuropas* (Berlin–Hamburg, 1989) 83–84. old. A garabonciásra vonatkozó, szempontunkból legfontosabb irodalom: Erdész Sándor, *Kígyókultusz a magyar néphagyományban* (Debrecen, 1984) 114–138. old.; V. Jagić, „Die südslavischen Volkssagen von dem Grabancijas dijak und ihre Erklärung”, *Archiv für Slavische Philologie* II (1877) 437–481. old.; M. Gaster, „Scholomonar, d. i. der Grabancijas dijak nach der Volksüberlieferung der Rumänen”, *Archiv für Slavische Philologie* VII (1883) 281–290. old.; Pócs Éva, „Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv–magyar kapcsolatok tükrében”, *Folklor és tradíció* VI (1988) 145–170. old.

¹¹⁸ Lásd a boszorkányperek táltosainak részletes számbavételét: Pócs, *Élők és holtak*, 7. fejezet; Pócs, *A magyar samanizmus*.

áll az időjárásért viaskodó táltos XX. századi mondai adatainak nagy számával.¹¹⁹ Nem tudhatjuk bizonyossággal, hogy általában az idővarázslók voltak-e kevesen a magyar parasztság közösségeiben, vagy csak kevésbé vádolták őket boszorkánysággal. Annak, hogy a táltosok (vagy Európa más helyein más idővarázslók) kevésbé jelennek meg a perekben, talán az is oka lehet, hogy többnyire férfiak voltak és magányosan tevékenykedtek. Gondoljunk itt például a „női jégesőcsináló boszorkánycsapat” demonológiai sztereotípiájára. A magyar néphitnek azok a vonásai, ahol csoportosságról van szó – például a táltosok csoportos „lélekcsatái” –, néha jelen vannak a boszorkányszombat-elbeszélésekben, de maguk a varázslók általában nem kerülnek boszorkányvád alá. Amennyire ismerem a helyzetet Ausztriában, az hasonló a magyarországihoz: Heide Dienst úgy találta, hogy az időjárással kapcsolatos varázslótevékenység inkább férfiakhoz kötődik az Alpok vidékén is, míg a jégesőcsinálás boszorkányvádja inkább nők ellen irányul.¹²⁰ Valószínűleg egész Európában nincs arról szó, hogy több női varázsló volt, mint férfi, azonban a személyes, családi, szomszédsági ügyekkel (szülés, szerelem, gyógyítás, halál, személyes sors megjósolása stb.) foglalkozó női varázslók sokkal nagyobb számban kerültek boszorkányvád alá szinte mindenütt, ahol erre vonatkozó statisztikákat készítettek.¹²¹ Egész Európa viszonylatában 80 százalék körül volt a boszorkánysággal, rontással vádolt nők aránya.¹²² Ahol időről-időre mégis meghaladta az átlagot a férfi boszorká-

¹¹⁹ Lásd Diószegi összefoglalásaiban: Diószegi Vilmos, *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1958) 342–395. old.; Diószegi Vilmos, „A táltos alakjának földrajzi elterjedéséhez”, *Szolnok Megyei Múzeumi Évkönyv* 1 (1973) 189–204. old.

¹²⁰ Heide Dienst, „Zur Rolle von Frauen in magischen Vorstellungen und Praktiken – nach ausgewählten mittelalterlichen Quellen”, in Werner Affeldt (Hrsg.), *Frauen in Spätantike und Frühmittelalter. Lebensbedingungen – Lebensnormen – Lebensformen. Beiträge zu einer internationalen Tagung am Fachbereich Geschichtswissenschaften der Freien Universität Berlin 18. bis 21. Februar 1987* (Sigmaringen, 1987), 191–192. old.

¹²¹ Ilyen eredményre jutott például XVI–XVIII. századi holsteini anyagán végzett vizsgálatával (Töwersche és Töwener – utóbbi, mint férfinővarázsló, alig kerül vád alá) Karl-S. Kramer, „Schaden- und Gegenzauber im Alltagsleben des 16–18. Jahrhunderts nach archivalischen Quellen aus Holstein”, in Christian Degn–Hartmut Lehman–Dagmar Unverhau (Hrsgs.), *Hexenprozesse. Deutsche und skandinavische Beiträge* (Neumünster, 1983) 222–239. old. Hasonló svéd, osztrák, magyar tapasztalatok: Birgitta Lagerlöf-Génetay, *De svenska häxprocessernas utbrottsskede 1668–1671. Bakgrund i Övre Dalarna. Social och ekklesiastik kontext* /Acta Universitatis Stockholmiensis, Stockholm Studies in Comparative Religion 219./ (Stockholm, 1990); Valentinitich, „Hexenwahn”, 308. old.; Kristóf Ildikó, „Boszorkányok, »Orvos Asszonyok« és »Parázna Személyek« a XVI–XVIII. századi Debrecenben”, *Ethnographia* CI (1990) 438–466. old.; Kristóf Ildikó, „Bűvös-bájos varázslók”, 107–136. old.

¹²² Lásd ezekről a kérdésekről: Pócs Éva, „Miért nők a boszorkányok?”, *Népi kultúra – népi társadalom* XIX (1998) 135–153. old.; Kristóf Ildikó, „Boszorkányok”, 438–466. old.

nyok száma – például Stájerország vagy Svédország bizonyos részein –, ott azzal a jelenséggel találkozhatunk, hogy a férfi (idő)varázslók tevékenységi köréhez kapcsolható csapásokat (így Stájerországban az idővarázslást, illetőleg jégverést) időlegesen, helyi jelleggel a boszorkányok tevékenységével magyarázzák.¹²³ De ez nem általános. Az idővarázslók – lévén az egész közösség varázslói – nehezebben váltak a közösségen belüli konfliktusok kiindulópontjává. Erre is érvényesek Keith Thomas megfigyelései, miszerint az olyan szerencsétlenségekre, amelyek nem magyarázhatók személyes viszonylatokkal (például járvány, tűzeset), nem vonatkoztatják a boszorkányságot.¹²⁴

Az alábbiakban az idővarázslóknak néhány olyan típusát nézzük meg kicsit részletesebben, amelyeknek a magyar perszövegekben is felleljük nyomát.

Szélvarázsló

A *benandantét* és szláv, magyar, balti rokonait említettem fentebb, mint kvázisamanisztikus varázslókat. Az ő burokban született típusaik nem feltétlenül idővarázslók, mindenképpen azok viszont a „széllelkekkel” (zivatardeмонokkal) kapcsolatot tartó típusaik. Utóbbiak a par excellence idővarázslók, lévén őrző/beavató/elhívó szellemeik az időjárásdeмонok, a felhővezető lelkek. Az újkori varázslók közül ilyen a *stuba*, a *zmej*, a fentebb idézett *planetnik*, az *oblocznik* ('felhős'), valamint a magyar *táltos* egyik típusa. A kora újkori Európában még aktívak voltak ezek a varázslók (szláv népeknél, Itáliában, de germán, magyar, balti adatok is vannak). Bolgároknál, macedónoknál, szerbeknél még a XX. század elején is tudunk tevékenységükről, a magyar *táltos* némelyik – boszorkánypereinkben is megjelenő – típusa is körükbe tartozott.

Nézzük a magyar perek idetartozó varázslóit. Ezek közül leggazdagabb adatanyag egy nemrégiben felfedezett jászberényi *táltosasszonyt*, *Tóth Erzsébetet* övezi. Ez az asszony foggal született, és feltehetően a sárkány védőszellemmel rendelkező varázslók típusába tartozik. (Emlegetnek a perben egy sárkányt, amelyet „kivett”, és amit a garabonciás „nem vehetett” ki.) Másrészt azonban – hasonlóan a XVIII. századi perek néhány más, itt most nem idézett (nem idővarázsló) *táltosához*¹²⁵ – „már” keresztény elhívó- és védőszellemei vannak, Isten, Krisztus (akiknek saját szavai szerint „leánya”) és Szűz Mária személyében. 1728-as tárgyalásának egy tanúja védőszellemeiről mondott szavait idézi:

¹²³ Kramer, „Schaden- und Gegenzauber”, 222–223, 238–239. old.; Valetinitich, „Die Verfogung”, 308. old.; Lagerlöf-Génétay, *De svenska häxprocessernas*.

¹²⁴ Thomas, *Religion and the Decline*, 665. old.

¹²⁵ Lásd ezekről összefoglalóan Pócs, *Élők és holtak*, 7. fejezet; Pócs, „A magyar szamanizmus”.

...Tótt Örsek szájából hallotta, hogy ő táltos és Istennek [leá]nya, és midőn az ég villámlik, akkor nékem min[gy]árt el kell mennem és az szent keresztet az én vállamra adják, és hogy a boldogságos szűz őhozzá megyen...

Vagy egy másik tanú szerint:

...az midőn villámlani szokott is táltosok vinnak, ő is ott vagyon jelen, és Isten segítségével mehetett od[a] levegeiben, és ottan harcol.

Sőt az ég kulcsát is megkapja mennyei pártfogóitól, nyakában lóg selyemzsinóron – bizonyára az ég csatornáit tudja vele nyitni-zárni.¹²⁶ (Ehhez párhuzamul idézhetjük egy dél-magyarországi horvát „sárkányos” varázsló adatát, aki az időjárás „kulcsait” az őt beavató kígyótól kapja meg.¹²⁷) A vád szerint ördög cimboraságával hajtja végre praktikáit, de ő azzal védekezik, sőt kérkedik, hogy mint idővarázsló komoly felelősséggel védte városát a jégverés katasztrófájától:

...engem az városbul kivesztenének örömet, de nem tudják azt, mennyi jót tészek én a várossal, nem nézven azt, hogy sok irigym van, hanem sokszor külső vetéseket, szőlőket én megtartottam, oltalmaztam, harcoltam, mikor gonoszok akartak rontani.

Mi több, állítása szerint egy földrengés katasztrófájától is megvédte a várost, sőt az egész országot:

...hogya én meg nem kerültem volna Beriny városát, elsüllyedett volna [...] tudjátok e, hogy midőn az földindulás volt, ha én nem voltam volna, Magyar országnak harmadrésze elveszett volna.¹²⁸

Nem sikerül Tóth Örzsének a vád alól tisztáznia magát, de nem éppen idővarázsló tevékenysége okozza vesztét, hanem sok – boszorkányként – elismert rontása.

Fejes Istvánné Ormos Erzsébet debreceni táltosasszony tevékenységéről nem tudunk meg részleteket, azt viszont igen, hogy sárkány segítő-/őrzőszelleme van: a „sárkányok neki közössi” – tehát nagy valószínűséggel a sárkányos idővarázslók közé sorolható. (Egyébként férjgyilkosság és boszorkányság vádjával került a bíróság elé 1626-ban; elégetésre ítélték, majd mikor kiderült, hogy terhes, kegyelmet nyert.¹²⁹)

¹²⁶ Bessenyei, *A magyarországi boszorkányság*, I. 465, 464. old.

¹²⁷ Tekla Dömötör, „Zwei Zauberer aus Südungarn”, in *Völkskunde/Fakten – Analysen* (Wien, 1972) 382. old.

¹²⁸ Bessenyei, *A magyarországi boszorkányság*, I. 461, 466. old. Tóth Erzsébetről összefoglalóan és még további adatok: Pócs, *Élők és holtak*, 146–169. old.

¹²⁹ Komáromy, *Magyarországi boszorkányperek*, 91. old.

Egy másik, sok vonásában idővarázsló típusú táltosnőről több részletet tudunk meg, ez *Szoboszlainé*, az 1711-ben Debrecenben perbefogott asszony.¹³⁰ Ő beszél „lélekcsatáiról” is, amelynek azonban (már?) nincs zivatarcсата-jellege: az aktuális bel- és külpolitikai helyzethez igazodva, mennyei csatái a törökök és németek között zajlanak. Ez nagyon ismerős a fent idézett balkáni idővarázslók gyakorlatából is: sok adatunk van például török–szerb, szerb–albán, montenegrói–albán zduhaè-csatákra, mind a varázslókat övező hiedelem- és monda-világból, mind a hősepiakból.¹³¹

*Mezőőrző, jégőrző*¹³²

Az előző típussal összefügg, feltehetően ő is valamilyen módon a zivatardémonokkal kommunikál, esetleg „samanisztikus” csatákat is folytat, de ismert adatai alapján ez nem vehető mindig biztosra, tehát nem világos, hogy van-e (min-dig van-e) valamiféle „samanisztikusnak” nevezhető vonása. Legszenbetűnőbb sajátosságának az látszik, hogy közössége pénzért fogadja fel a szántók, szőlők, gyümölcsösök jégveréstől való megőrzésére, ő ennek az elvárásnak többféle technika alkalmazásával (akár egyházi benedikció, illetve ráolvasás mondásával, de előfordul varázshot és transz említése is) meg tud felelni. Ilyen, közösség által megfizetett „időcsősz” ismert már római adatokból is: Seneca írja le a *Cleonaé*-ban, hogy közköltségen „jégtisztít” fogadnak, aki figyelte és jelezte a közeledő zivatart, és bárány- vagy tyúkálzatot mutatott be a zivatar démonainak.¹³³ (Vö. a fent említett bácskai tyúkálzatossal!) Pereinkben is van nyoma a tempes-tariusokkal rokon, jégcsősznek felfogadott varázslóknak:

Egy 1739-es hódmezővásárhelyi per egyik tanúvallomásából megtudjuk, hogy egyszer aratáskor nagy eső közeledett, az aratók haza akartak menekülni, varázslójuk viszont vállalja a nagy eső elküldését (nem világos, mit csinál – talán ráolvas a felhőkre, talán imádkozik):

Mongya az Fatens tob tarsiaval Borsos János gazdajanak Nosza szaladgyunk el, mert az nagy esső mingyárust reank gyün, melly szókra mondgya Borsos Janos maga embereinek mit féltek az Essőtül hiszem könnyő az Essőt meg fordítani, valamint az zsakat s azonnál az Föld végire menvén szolot valamitt magaban de mit nem tudgya az fatens s azonnal ollyan

¹³⁰ Lásd: op. cit. 249–254.; Pócs, *Élők ésholtak*, 170. old.

¹³¹ Lásd erről: Alois Schmaus, „Die geistige Kultur der Südslawen”, *Südosteuropa-Jahrbuch* 3 (1959) 187–205. old.; Alois Schmaus, „Die balkanische Völksepik”, in *Gesammelte slavistische und balkanologische Abhandlungen*, II. (München, 1973) 2–43. old.

¹³² A fejezetcímben a varázslók vasi illetve moldvai nevei.

¹³³ Valerie I. J. Flint, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe* (Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1991) 109. old.

Esső volt hogy környös körül több Emberek éppen nem dolgozhattak, eő nékiek penigh semmi bajok nem volt az magok földgyén.¹³⁴

Nehéz az „igazi” varázslói tevékenységet kihámozni a jégesőkészítés demonológiai sztereotípiájával vádolt *Szauer Kristóf* alhói (Markt Allhau) csordás és felesége Krisztina (és több más „ördögös” személy) ellen 1653-es Szalónakon (Schlaining) és Bolfán (?) lefolytatott per dokumentumaiból,¹³⁵ meglehetősen elködösítik a „mezőőrzés” tényét egy nagy jégverés keltette gyanúsítgatások. Ez az eset azonban eltér a demonológia szokványos jégeső-vádjától. Itt mintha egy, a közösséget támadó, és egy, a falut tőle védő idővarázsló kettőse körvonalazódnék halványan a vallomásokból. Az egyébként, úgy látszik tejvarázslással valamint gyógyítással valóban foglalkozó pástorra panaszkodnak a tanúk, hogy az elmúlt évben három kőeső volt egymásután, ezeket akarják a nyakába varrni. Ő bedühödik és kijelenti:

...jobban fogtok panaszkodni ezután, mert az idén meg 13 kőeső lészen.¹³⁶

Ugyanakkor egy másik gyanúsított, Rori Starn Lorencz (?) (az egyik tanúja szerint) azzal vádolja Szauer Kristófot, hogy kőesőt csinál, oly módon, hogy a „kürtjébe szűzlány[nyal] fújat”. Ő maga, Lorencz viszont vállalta volna a falu megőrzését a jégesőtől. Ezért fizetségül bort, valamint minden polgártól egy-egy meszej gabonát és egy-egy garast szeretett volna. Állítólag azzal dicsekedett, hogy ha ő őrzi a gabonát, nem bántja a jégeső, hanem „kimegy a gabona mellett a mezsgyéken”. Egy másik tanú szerint miután megfenyegette a falut, hogy ha nem fogadják fel mezőőrzőnek, kőeső veri el a mezeiket, pünkösdtől ő őrizte a bolfai valamint a komjáti mezőt, és sokat kellett szenvednie

az nagj szél veszben es kű essős üdőkben, hogj az menyőkőuek es kű essők hozaia csatantak.¹³⁷

Az újkorból jobban ismert samanisztikus idővarázslók (akik közösségüket vilám- és mennykőcsatákban védték) párhuzamainak fényében úgy látjuk, hogy lehet valóságalapja a második személy pozitív tevékenységének. Lehetséges, hogy valódi mezőőrző volt, időjáráscsősz tevékenysége csak a vádolás kontextusában fordult át negatívba (vagy: nem csinált semmit, csak ráfogták az aktuá-

¹³⁴ Borsos János pere, 1739, Hódmezővásárhely: Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, I. 258. old.

¹³⁵ Op. cit. II. 722–724. old.

¹³⁶ Op. cit. II. 722. old.

¹³⁷ Op. cit. II. 724. old.

lis demonológiai vádat). Egyébként neki egy gyanús fazeka is volt, amivel, mint tudjuk, lehetséges folyadék öntögetésével a csapadékot manipulálni, de a vizsgálat során csak szegeket és valami szerszám-karikát találtak benne. Egyik tanú pedig gyógyító tevékenységét fordította ellene: állítólag azzal dicsekedett, hogy tud embereket beteggé tevő recepteket.

Egy brassói német mezőőrőről, 1615-ből, Komáromy Andor kivonatos közléséből tudunk:

Egy leányka apja előtt azzal dicsekedett, hogy, ha akarja, képes jégvihart előidézni; apja mondta: idézzen elő oly jégesőt, mely csakis az ő szőlőjét pusztítsa el. A leányka ezt megtette s apjának megvallotta, hogy anyjától tanulta. Az apa feleségét feljelentette, a kit elégettek és vallomása alapján még sok más boszorkány jutott máglyára, akiknek szándékuk volt, hogy jégviharokkal az egész országot elpusztítsák.¹³⁸

Tehát talán még „sok más” idővarázsló is működött azon az erdélyi tájon. XVII–XVIII. századi mezőőrzőnk elhalványult emlékét XX. századi táltos- illetve garabonciásmondáink több típusa visszaidézi, de a közelmúltban ténylegesen tevékenykedett magyar mezőőrzőre már csak moldvai adataink vannak; Csíkban távolabbi emléke él. A Moldvában *jégőrző*nek is nevezett idővarázsló sárkányos varázsló, emellett mondái szerint (fehér) varázsbottal, ostorral, fejszével felszerelt „zivatarcsősz” volt, akit pénzért fogadtak fel – ő olykor révületben is viaskodott a sárkánnyal, sőt „rossz pappal”.¹³⁹ Ennek mintegy „keresztény” változata a dél-alföldi, a jégverést a viharharangok megszólaltatásával elküldő jégcsősz.¹⁴⁰ Nyelvszomszédaink fentebb említett varázslói közül ukrán, lengyel, román, másrészt horvát típusok állnak a mieinkhez legközelebb. Ezeknek is vannak keresztény változataik, mint közölt példánk is mutatja. Horvát párhuzamaink egy nálunk e kontextusban ismeretlen többletvonásra is fényt vetnek: a horvát mezőőrzőknek *tündér* pártfogóik is lehetnek: e mitikus lények ott sokszor egy-egy közösségnek (és varázslójának) termékenységét, esőt biztosító őrzőszellemei. Például Dráva menti horvát *mezőőrzők*, akik a jégtől védik a termést,

¹³⁸ Komáromy, *Magyarországi boszorkányperek*, 88. old.; a „Chronicon Fuchsio Lupino-Oltardinum” 1615. évre vonatkozó bejegyzése.

¹³⁹ Faluhelyi Andor, „Jégőrzők, tükörbe nézők, ellátók – táltosok nyomában”, *Honismeret* XVI (1988) 45–49. old.; Gustav Henningsen, „A kívülről jött hölgyek. Tündérek, boszorkányok és szegénység a korai modern Sziciliában”, *Világosság* XXVI (1985) 778–785. old. [„The ladies from outside: An Archaic Pattern of the Witches Sabbath”, in Bengt Ankarloo–Gustav Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft. Centres and Peripheries* (Clarendon Press, Oxford, 1990) 191–215. old.]; Seres András, „Moldvai csángó garabonciások”, *Népismereti Dolgozatok* (Kriterion, Bukarest, 1994) 319–332. old.

¹⁴⁰ Varga, „Domaszéki viharharangok”.

a *vilákkal* tartanak kapcsolatot. A vilák aratáskor megnézik a búzát, milyen; ha rosszul őrizte a mezőőrző, megbüntetik.¹⁴¹

Fizetett vándor idővarázsló

Az idővarázslóknak a középkori *tempestarius*szal rokon vándordíák típusát képviseli (amelynek demonologizált változata a mondai vándordíák-garabonciás). Hasonlóan az előbbi „csősz” típushoz, (már?) nem feltétlenül révületben, kvázisamanisztikus technikával űzi mesterségét. Demonológiai sztereotípiák – a jégesőcsinálás vádja is – színezi Szvetics Mihály *táltos* 1752-ben a pécsi püspöki úriszék előtt tartott latin nyelvű perét is, amelyből azonban kiolvasható pozitív idővarázsló tevékenysége is.¹⁴² Ő varázslás, kuruzslás, tolvajlás, gyújtogatás vádjaival kerül bíróság elé. A XVIII. századi perek tisztántúli táltosaihoz hasonlóan kincskereső, továbbá gyógyít és jósló is, emellett pénzért vállalt jégesőelkűldést. Orvoslást is tanul, papruhában jár egy ideig, börtönben is tölt néhány évet, koldulással is gyarapítja jövedelmét. A tanúvallomásokban az ördögnél tanult garabonciás mondai/demonológiai motívumai is megjelennek. Egyszer például mint koldusok csupán négy krajcárt kaptak társaival és ezért bosszúból jégverést, majd pedig tüzet hoztak Pécs városára. Őt azonban nem vetik alá kínvallatásnak, ezért nem kényszerül a jégesőcsinálást bevallani, ehelyett pozitív tevékenységéről beszél. Úgy mond, ő csupán a zivatarfelhők elűzésének mesterségét űzi, hogy azok a mezőknek ne ártsanak; két éve Budán is megpróbálta ezt egy budai biztos felkérésére. Az ellenséges varázslók ellen az ad neki erőt, hogy hetedik gyerekként, illetve *táltosnak* született. Ha jégfelhő jött, a szabadban ráolvasott:

Távozz, nincs itt semmi keresnivalód...

Ő ráolvasását – úgy mondja – a „varázslók” ellen használja, akik „villámokat küldenek”: ez a fent említett, zivatardémonokkal szembeszálló varázslók vil-

¹⁴¹ Frankovics György, „Vile-történetek a Dráva menti horvátoktól”, *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve* XVII–XVIII (1972–1973) 247–248. old. Tündérekkel kapcsolatot tartó délszláv és román varázslókról lásd Pócs Éva, „Tündér és boszorkány Közép- és Délkelet-Európa határán”, *Ethnographia* XCVII (1986) 177–256. old. [*Fairies and Witches at the Boundary of South-Eastern and Central Europe* /Folklore Fellows’ Communications 243./ (Academia Scientiarum Fennicae, Helsinki, 1989)]; és egy újabb összefoglaló tanulmány a horvát „tündérvarázslókról”: Zoran Čiča, „*Vilenica* and *vilenjak*: Bearers of an extinct fairy cult”, *Narodna Umjetnost* 39 (2002) 31–63. old.

¹⁴² Szentkirályi István, „Garabonciás-per Pécsen”, *A „Pécs-Baranyamegyei Múzeum Egyesület” Értesítője* IX (1917) 1–7. old. A pert helytelenül „garabonciás-perként” adta közre közlője, a latin perszövegben előforduló terminus: *tátos*.

lámlás kísérté csatáira utal (transzról, „lélekcsatáról” azonban konkrétan nincsen szó); másrészt halványan a zivatarelhárító papi benedikciókra is emlékeztet.

Fiktív (ördögszövetséges) fekete varázsló

Tempestarius/időcsősz és vándorvarázsló típusok jelennek meg a *garabonciás mondák* fiktív fekete varázslórlól szóló változataiban.¹⁴³ E mondai alakok attribútumai nemigen jelennek meg pereink idővarázslóival kapcsolatban (noha természetesen az ördögszövetséggel vádolt boszorkány sztereotípiája végigvonul a magyarországi boszorkányüldözés késői szakaszán is, csakúgy mint egész Közép- és Nyugat-Európán,¹⁴⁴ és még a mai európai folkór is tele van ördöggel cimboráló fekete varázslók falujukra jégesőt hozó alakjaival: ilyen például a német *Fabrende Schüler* vagy a román *solomonar*.¹⁴⁵ A magyar garabonciás mondák vándordíák varázslója az ördög iskolájában tanulta a fekete mágiát, és ha – egyes narratív-típusok szerint – nem elégitik ki tejre vagy lángosra vonatkozó kívánságait, elvereti a határt jéggel. Hogy pereink boszorkányvádjai között alig fordulnak elő e motívumok, annak az lehet az oka, amit a valóságos idővarázslókról mondtunk: tágabb közösségükért tevékenykedő férfivarázslók kevéssé kerültek vád alá.

Egy ritka garabonciás-adatunk egy 1737-es iharosberényi (Somogy megye) perből való,¹⁴⁶ amely *Hampa Erzsébet* ellen folyik. Őt ördögszövetséggel, rontással és jégeső-csinálással vádolják. A jégeső ördögi létrehozásának motívumai nyilvánvalóan felülről, a szokásos demonológiai jégeső-vádakból eredtek. Az ördöggel paktumot kötő varázsló figuráját a XVIII. században már demonológiai traktátusokból, ponyvairodalomból is jól ismerhették. A garabonciás azonban nem maga a vádlott, hanem az a perben mint jégesőhozó, illetve a jégkészítésben segítő ördög jelenik meg. Ővele van „szövetségben” a vádlott, aki kínvallatása során színes boszorkánytársasági életet vall be. A per több, tortúrával kisajtolt boszorkánymulatság-elbeszélésének visszatérő alakja az ördöggel azonosított garabonciás diák, akivel a vádlottnak és társainak szerelmi viszonya is van. Ahogy a vádlott elmondja:

¹⁴³ Lásd erről: Pócs, „Magyar samanizmus”; Pócs, „Sárkányok, ördögök és szövetségeseik”.

¹⁴⁴ Lásd erről: Pócs „A boszorkányszombat”; Frazon, „Az ördög alakja”, 205–229. old.

¹⁴⁵ Az ördöggel paktáló fekete varázslók típusairól: Leopold Kretzenbacher, *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande* (Klagenfurt, 1968) 122. old.; Maja Bošković-Stulli, „Splet naših narodnih praznovjerja oko vještice i popa”, *Bilten Instituta za Pronicanje Folkloru* (1953/2) 338–342. old.; Reinhard Haller, *Grünhütl. Teufelssagen aus dem bayerischen Wald* (Morsak, Grafenau, 1978) 48–60. old.

¹⁴⁶ Schram, *Magyarországi boszorkánypercek*, I. 542. old.

Jég esőnek az eőreget gorbonzás deák lova szargya, az apráját pedig [...] az eő lovok szargya: a Gorbonzás deákkal vagy szövétségek; az a Baláta név nagy vizekhez ment; ez egyebet nem beszéllet véle, hanem mikor lesz jég esső; othon Sz. György nap előtt az fát vágván, meg jelent néki a Deák fekete ruhában ember képében akkor beszélgettek [...] Veteméneket pedig hideggel veszthetnek.¹⁴⁷

Szó van még mulatságról, ahol lakomáznak, lapu-zászlójuk és abroszból varázsolt szép ruhájuk van, és ahol a boszorkányok szeretői, a garabonciások szolgáltatják a zenét:

...azoknak az Aszonoknak férjei ugymint olyas garabonzás deákok musikáltak tárogató sípokkal, csak badogbul voltak; s éneköltek könyvekből deákul, többet nem értett, hanem Cumitas Cumitas... A midőn öszvő jöttek a Compagniabban meg jelenven az Garabonzás deak Szeretejek azokkal közösköttek s agyban le feküven úgy aluttak. A Garabonzás Deaknak Adam nevűnek volt egy síp ha meg fuita mind meg hallottak. Kettei garabonzás deaknak fehér ketteinek vörös ruhaja volt, egyik Ádam másik Miklos harmadik Andras negyedik Thamas mas nevek nem volt hanem tsak az Ilona szereteje ugyan tsak Morva neven hivattatott s igen szép iffju Legények voltak, kikis mind Ember képében lattatnak de valóságos Ordogok.¹⁴⁸

Tündérvarázslók boszorkányok ellen

Egyedülálló kontextusban jelenik meg a szőlőkre hozott jégverés vádja *Forintos Mátyás* kőszegi boszorkányperében, amelyet Bariska István tárt fel és rövid közleményt is jelentetett meg róla.¹⁴⁹ Sejtésem szerint itt horvát eredetű tündérhiedelmek, illetve egy „tündértársaság” feltételezett rítusai találkoztak a demonológiai jégeső-váddal. Ahogy Bariska írja, a vád lényege szerint *Michael Wacker* vádlott 1552-ben deret, fagyot küldött a kőszegi szőlőkre, amiben a magyar *Forintos Mátyás* is segédkezett neki. A kínvallatás során egyebek mellett arra derül fény, hogy ők egy ördögi boszorkánytársaság tagjaiként a szent Vid hegyen álló pusztai templomnál tartották összejöveteleiket, és pünkösdi körtáncukkal termésrontó havazást és fagyot idéztek elő; szertartásukhoz gyertyákat, koszorúkat is használtak. A társaság egyik tagjának, *Katherine Herternek* János fia vallomást tesz (már a máglyára ítélt fővádoltak halála után, 1561-ben, a tartományi kormányshoz küldött jelentéshez). Ebből kiderül, hogy e János

¹⁴⁷ Loc. cit.

¹⁴⁸ Op. cit. II. 542. old.

¹⁴⁹ Bariska, „Egy 16. századi kőszegi boszorkányper”. Köszönöm Bariska Istvánnak, hogy megtekinthettem a sajtó alatt levő teljes perszöveget: *Forintos Mátyás* pere, Vas Megyei levéltár Kőszegi Fióklevéltára, Kőszeg Város Polgárságának iratai, Acta Miscellanea 1561. júl. 4.

fiú is tagja volt egy társaságnak, de nem anyja termésrontó boszorkánycsapatának, hanem egy velük harcban álló, állítólagos szektának, amelyet „Sanct Elena Zech”-nek neveznek.¹⁵⁰ E társaság feje *Michael Schwarz* volt, és mint Bariska összefoglalja:

Képesek voltak éjnek idején, ha kedvük tartotta, akár a legkisebb lyukon át is besurranni a pincékbe, hogy ételhez és italhoz jussanak. Egyszer aztán, amikor a két szekta tagjai a Szent Vid hegyen álló templomnál egymásra akadtak, Michael Schwarz éppen azon kapta Forintost, hogy a gyümölcsöt és termést rontó időjárást zúdítson a környékre. A Szent Helene céh tagjai azonban megzavarták ebben, a két szekta tagjai összecsaptak, és a verekezés közben Michael Schwarz olyan sérülést okozott Forintos lábán, hogy az sokáig sántított. Az összeütés végén Schwarz szektafőnök és a céh tagjai Forintost egészen a Kőszegnél lévő hegy lábáig szorították. Egy másik alkalommal Pronnendorf (?) alatt csaptak össze...¹⁵¹

A vád tárgyát képező jégverést e vallomás szerint azért volt képes a boszorkánycsapat létrehozni, mert azon az alkalmon nem jelentek meg a Szent Elena céh tagjai, hogy harcba szállva velük megakadályozzák a jégcsinálást. Az említett jelentésben megfogalmazódik a tanúvallomások alapján az is, hogy a boszorkánytársaság tánca (melynek nyomaként látható a kitaposott fű a dombtetőn) hogyan is idézte elő a jégverést: Tánc után gyertyát gyújtottak, majd

Valami keselyűféle madár jelent meg villámlást és jégesőt hozva. Ám, ha valami hibát ejtettek a ceremóniában, akkor azt csak az erdőre zúdította.¹⁵²

A jelentés szerint Wacker egyik tanúvallomásában arról is beszélt, hogy egyszer hiába kísérelte meg Forintost megakadályozni a jégverés előidézésében, nem sikerült;

...olyan heves harcba bocsátkozott a keselyűvel, hogy három vagy négy napig is betegen feküdt utána.¹⁵³

A varázslók boszorkánycsapatok elleni „lélekharca” jelenik meg a perben „Janus”-ként említett Herter fiú vallomásában, mégpedig személyes élményként visszavetítve, a „túlvilági” csaták olyan sztereotípiáival, mint a harcban szerzett sérülések tanúsítványokként felmutatott maradványai. Mindez így együtt olyan egyedülálló tanúságtétel a varázslók mitikus csatáiról, ahol mind-

¹⁵⁰ Bariska cikkében *Szent Heleneként* említi, én követem a jegyzőkönyv (*Sanct) Elena* írásmódját, már csak a feltételezett horvát kapcsolat okán is.

¹⁵¹ Bariska, „Egy 16. századi kőszegi boszorkányper”, 249. old.

¹⁵² Op. cit. 250. old.

¹⁵³ Loc. cit.

két fél: a tündérek és a boszorkányok részéről is rendelkezünk élményszerű valomással, vagy legalább erre való hivatkozásokkal. A keselyűszerű madár a szlovén, horvát perek fentebb említett, ragadozó madárként megjelenő természetlopó boszorkányait idézi. Szlovén boszorkányper-adatunk is van a démonikus boszorkánycsapatok ördög sugallta pünkösdi termésrontó körútjaira a mezőkben, szőlőkben, hegyekben.¹⁵⁴ Osztrák peradat szerint egy Tüffer melletti faluban 1690 farsanghétfőjén gyűlt össze a társaság, mégpedig a keresztúton, hogy az időjárás elrontásának módozatait megbeszéljék és jeget csináljanak.¹⁵⁵

Ami a kőszegi per csatáját különlegessé teszi, az, hogy a boszorkányokkal szembeszálló társaság némely vonása egyes balkáni népek tündérmitológiájából, illetve a tündérekkel mitikus-rituális kapcsolatot tartó varázslók és rituális társaságok XX. századig élő gyakorlatából ismerősek. Ahogy már a mezőőrzőkkel kapcsolatban említettem, a horvát mezőőrzők, illetve a horvát, szlovén, szerb „szélvarázslók” pártfogóiként is megjelennek a tündérek, akik sokszor éppen a jégesőt hozó démonok elleni harcban segítik a varázslókat.¹⁵⁶ A szerb, bolgár, román *ruszalia* és *čalušarii* társaságok tündérek pártfogolta tagjai transzban harcolnak a betegségdémonok, halottak ellen. E társaságokhoz némely vonásukban hasonlók horvátoknál és szlovénoknál is léteztek: a pünkösdi *kraljice* (‘kis királynő’) vagy *ljelje* rítusait a pünkösdkor megjelenő tündérekkel kapcsolatot tartó, őket megszemélyesítő rituális társaság tagjai adják elő.¹⁵⁷ A pártfogoló tündér – legalábbis a román és szerb társaságok esetében – sokszor *Szent Ilona* illetve a *tündérkirálynő*. Térben távolabbi párhuzam a Gustav Henningsen publikálta szicíliai *donna di fuorék* (tündérek pártfogolta asszonyok) társasága, amelynek sok sajátosága egyezik a kőszegi perben elbeszéltekkel (álombeli „utazáson” kulcslyukon bebújás lakásokba, ott lakomák tartása minden rossz szándék nélkül, sőt, a lakókat segítő szándékkal).¹⁵⁸ A pünkösdi tánc mint termékenység rítus ismert a tündérek mitológiájából és a társaságok rítusaiból egyaránt, érdekes, hogy itt negatív előjelű változata jelenik meg, a boszorkányok rítusaként beállítva. Közvetlen, pontos egyezéseket mutató párhuzama-

¹⁵⁴ Tkalčić, „Izprave o progonu vještica”, 1743-as per.

¹⁵⁵ Valentinitich, „Hexenwahn”, 372. old.

¹⁵⁶ Esetleg *vilenjak* a varázsló neve, a *vila*, ‘tündér’ szóból. A *zduhač* tündér pártfogójáról, valamint a *vilenjak* és *planetarj* nevű tündérvarázslóról, aki az idővarázslásnak is felelőse, lásd: Čiča, „*Vilenica* and *vilenjak*”; lásd továbbá a *zduhač*, illetve a szélvarázslók fent jelzett irodalmát is.

¹⁵⁷ A tündérvarázslókról és tündértársaságokról: Pócs, „Tündér és boszorkány”, 225–232. old., további bibliográfiával a pünkösdi kollektív rítusokról: Niko Kuret, „Frauenbünde und maskierte Frauen”, in W. Escher – Th. Gantner – H. Trümpy (Hrsgs.), *Festschrift für Robert Wildhaber zum 70. Geburtstag am 3. August 1972* (Basel–Bonn, 1973), 334–347, 771–774. old.

¹⁵⁸ Henningsen, „A kívülről jött hölgyek”.

ink ugyan nincsenek, az azonban valószínűnek látszik, hogy valamiféle pünkösdi „tündérrítusok”, illetve a varázslók pünkösdi „csatáit” segítő tündérek halvány nyomait őrzik a kőszegi perakták. Bariska is felfigyelt arra, hogy itt pünkösdi illetve Szent György-napi, valamint Fülöp- és Jakab-napi termékenységi rítusok demonologizált változatairól lehet szó, erre vall szerinte a koszorúk, gyertyák emlegetése is.¹⁵⁹

Azt a feltételezést, hogy a „szent Elena céh” egy tündértársaság emlékeit vagy esetleg rituális gyakorlatát őrzi, nyugat-magyarországi boszorkányperek egyéb tündérhiedelmekkel kapcsolatos adatai is támogatják. Ilyenek például néhány gyógyítóként vád alá került Sopron megyei asszony „tündér”-vonásai,¹⁶⁰ valamint egy szintén Sopron megyei – csornai – vádlott, Rácz Erzsébet állítása. Ő azt mondja 1745-ös kapuvári perében, hogy akiket boszorkánynak neveznek, azok saját magukat „Szent Ilona szerzetiből való” szerzetesnek tartják, és irtóznak még a boszorkányok említésétől is.¹⁶¹ Mindezek a tündérvonások a párhuzamok fényében eredendően valószínűleg a horvát eredetű népességhez köthetők – az ő hatásuknak egyébként is mutathatók ki nyomai mind Sopron, mind Vas megye boszorkányhiedelmeiben, illetve bírósági narratívjaiban. Lehet, hogy a nyugat-dunántúli horvátok valami „otthon” már nem létező archaikus sajátságot őriztek meg és adtak tovább magyar és német környezetüknek is: ezt a kérdést még tovább kell vizsgálni.¹⁶²

Egyházi „idővarázslás”: benedikciók esőért, jégverés ellen

A középkor századaiban a nép mindennapi szükségleteit kielégítő egyházi rítusoknak a gyógyítás mellett leggazdagabb területe az időjárás fegyelmezése volt; a papság fontos feladata volt (az időközben a keresztény Sátánnal azonosult) zivatart, jégverést hozó zivatar-démonok átkokkal, áldásokkal és szentségekkel, körmenetekkel, vagy az oltáriszentséggel való távoltartása, elűzése.¹⁶³ Ez az egy-

¹⁵⁹ Bariska, „Egy 16. századi kőszegi boszorkányper”, 251. old.

¹⁶⁰ Adatok részletezése: Pócs, *Élők és boltak*, 188–190. old., további bibliográfiával.

¹⁶¹ Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, II. 240. old.

¹⁶² Meg kell említenünk egy nemrég közzétett jelenkori, Hont megyei párhuzamot a (feltehetően horvát vagy szlovák eredetű) perőcsényi *tündéres* nevű varázslóra, akinek (már?) csak neve utal tündérre. Foggal született gyermekből válik garabonciásszerű varázslóvá, aki sárkányon közlekedik és parancsol a zivatarnak: Csáky Károly, *A Középső-Ipoly menti palócok népi hiedelemvilága (Egy batár menti régió népi hiedelemrendszere)* (Nap Kiadó, Dunaszerdahely, 2001) 92. old.

¹⁶³ A középkori egyház időjárással kapcsolatos rítusainak legteljesebb összefoglalása Franz fent említett gyűjteményében: Franz, *Die kirchlichen Benedictionen*, I. 38–39, 105–111, II. 1–123. old. Az időjárással kapcsolatos benedikciókról Blöcker, „Wetterzauber” 119. old.

házi gyakorlat azonos funkciót töltött be a közösségi idővarázslók gyakorlatával: mindkettő a mindennapi élet krízissituációiban kapott teret. A benedikciók eszköztára, a tárgyak, gesztusok, valamint a szövegkincs részben a kereszténység előtti pogány mágiából öröklődött és folyamatos kölcsönhatásban volt a népi gyakorlattal az egész középkor folyamán. Íme egy 1500-ban feljegyzett lausanne-i jégfelhő-elküldő szöveg, amely a démonokat küldi el, de az őket segítségül hívó rossz varázslók (*incantatores malorum*) ellen is szól:

Adiuro vos, angelos tenebrarum
et omnes incantatores malorum
et omnes ministros sathane,
quibus aquas coadunare ventis permittitur,
ut tempestates mitigentur,
ne nocentes sint in finibus istis et in illis,
quas superius diximus,
sed revertimini retrorsum
et ite in diversis montibus et locis desertis,
ubi nullus homo habitat
nec aratur nec seminatur [...]¹⁶⁴

(„Esküszöm ellenetek alvilág angyalai, gonosz ráolvasók, a Sátán mindenféle szolgálai, akik összegyűjtitek a vizeket a szelek segítségével [vö. széllelkek mint a varázsló segítőszellemei], távozzatok innen, menjetek távoli hegyekbe, puszták helyekre, ahol ember nem lakik, menjetek olyan tájakra, ahol nem szántanak, nem vetnek...”) Más benedikciósövegek is említik a varázslókat, vagy legalábbis a ráolvasások mormolását („murmuratio incantatorum”).¹⁶⁵

is ad tömör áttekintést, szövegpéldákkal. Claude Lecouteux a germán idővarázslók adatait összefoglaló munkájában közli az általuk a X. századtól kezdve használt benedikciósövegeket: Claude Lecouteux, „Les maîtres du temps: tempestaires, obligateurs, défenseurs et autres”, in C. Thomasset (éd.), *Le temps qu'il fait au Moyen Age* (Paris, 1998), 151–169. old. Franz az időjárással kapcsolatos egyházi rítusok (a vetésnek áldást kérő körmenetek, „esővédőszentek”, időjáráspatrónusok kultusza) sok „pogány” elemét, illetve a hivatalos rítusokkal párhuzamosan élő laikus, népi gyakorlat sok mozzanatát (pl. időjárás-patrónusok szentképeinek vízzel leöntése, körmenetek folyókhoz, ereklyék használata esővarázsló mágiára, védekezés az időjárásdémonok ellen zajkeltéssel, lövés, harangozás vihar ellen stb.) sorolja fel (op. cit. I. 38–70. old.). Lásd még az itt taglalt kapcsolatok kérdéséről: Peter Brown, „Sorcery, demons and the rise of Christianity: from late Antiquity into the Middle Ages”, in Mary Douglas (ed.), *Witchcraft Confessions and Accusations* (Tavistock, London, 1970) 17–45. old. Hasonló szinkretikus viharűző, esővarázsló tevékenységről ad hírt Heide Dienst a XVI–XVII. századi Ausztriából (Heide Dienst, „Magische Vorstellungen und Hexenverfolgungen in den österreichischen Ländern (15. bis 18. Jahrhundert)”, in Erich Zöllner (Hrsg.), *Wellen der Verfolgung in der österreichischen Geschichte* (Wien, 1986) 70–94., 86. old., Blöcker, „Wetterzauber”, 121. old.

¹⁶⁴ Franz, *Die kirchlichen Benedictionen*, II. 117. old.

Német, osztrák példákat tudunk idézni arra, hogy a boszorkányüldözés századaiban laikus varázslók gyakorlatában is jelen volt ez az eredetileg sem keresztény, hanem az ókori keleti mágikus gyakorlatból származó szöveg (és más típusú jégesőküldő benedikciószövegek is.¹⁶⁶ *Christoph Gostner* tiroli varázsló elteni perben (Pustertal 1595) jelenik meg idővarázslás vádjában: a vádlott a fekete felhőket elűzi

...auff das höchste gebürg,
da khein han kräth,
kein mader meet,
da kein ox lieet,
da khein pluemb blieet,
das es niemand kheinen schaden thuet...

(Egy nekiszegezett kérdésre azt feleli, hogy e ráolvasás hatására valóban eltűnnek a felhők; ezután a négy evangéliumot kell olvasni, hogy egészen elmenjenek, nem tudja, hová.¹⁶⁷) De már a XV. század végéről említhetjük a *Malleus maleficarum* egy kitételét is, amely szerint egy idővarázslásról kérdezett paraszt egy benedikciószöveget is említ – saját gyakorlatából – Sprengernek.¹⁶⁸ A szöveg huszadik századi falusi tudósok, gyógyítók kezén élő változatai is a papi benedikció és a népi/laikus varázslás folyamatos kölcsönhatásait példázzák. Így hangzott például egy gyimesi változata:

Menj el, menj el te zápor jeges eső a kősziklára,
ahol nem szántanak, nem vetnek,
ahol a fekete kakasok nem kikerilnek,
a fekete kutyák nem ugatnak
a fekete lovak nem nyerítnek,
és ahol kovászos kenyérral nem élnek...¹⁶⁹

¹⁶⁵ Op. cit. II. 74. old.

¹⁶⁶ Ez voltaképpen a „Begegnungssegen” elnevezésű, Európa-szerte paraszti használatból is ismert ráolvasás-típus. Ez az elküldő formula inkább kelet-európai sajátosságokat mutat. A Begegnungssegen eredetére és terjedésére nézve lásd: Ferdinand Ohrt, „Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen”, *Hessische Blätter für Volkskunde* 35 (1936) 49–58. old. XX. századi magyar használata falusi gyógyítók, tudósok kezén: Pócs, „Én vagyok mindennél nagyobb orvos”. Másfajta szöveg a felhők elküldésére például egy 1647-es stájerországi ober-voitsbergi boszorkányperben: Byloff, *Das Verbrechen*, 398. old.

¹⁶⁷ Wolfgang Behringer, *Mit dem Feuer vom Leben zum Tod. Hexengesetzgebung in Bayern* (Hugendubel, München, 1988) 203. old.

¹⁶⁸ Di Nola, *Der Teufel*, 364. old.; Krämer–Sprenger, *Malleus maleficarum*, II. könyv, I. rész, 13. fejezet.

¹⁶⁹ Kallós Zoltán, „Ráolvasás a moldvai és gyimesi csángóknál”, *Műveltség és Hagomány* VIII (1966) 156. old.

Hasonló párhuzamokat tudnánk bemutatni az „Oszlassa el az Atya, oszlassa el a Fiú, oszlassa el a Szentlélek...” zivatarúzó formula¹⁷⁰ és még több, benedikciórítusból eredő ráolvasás kapcsán. Hadd példázza e kölcsönhatásokat egy galíciai mezőőrző varázsló példája is, egy XX. század eleji ukrán folklórgyűjteményből; ez a „felhőhajtó” pontosan a papi benedikció gesztusait „utánozza”:

Sesoriban járva láttam egy embert, aki elosztatta a fellegeket, nem hagyta, hogy a jég vagy bármilyen zápor elverje a sesori határt meg a falut. Középtermetű ember volt, komor ábrázatú, és olyan jól ismerte a jeget és zivataros záporokat hordozó felhőket, hogy mikor ilyen borzasztó felhő közeledett a kamaralszki erdő fölé, a felhők elé járult, keresztet vetett rájuk és ráolvasott, mire a felhők tüstént kétfelé váltak, egy részük elvonult a határon túlra, a másik része meg megint másfelé, és abban a faluban a nép nem szenvedett kárt sem jégtől, sem felhőszakadástól. Ezért ő a gazdáktól beszédett néhány hornec szemestakarmányt évente.¹⁷¹

A kölcsönhatás egy „negatív” példajaként idézhetjük *Kozma Istvánné Oláh Mária* 1758-as hódmezővásárhelyi perét, amelyben ő kínvallatása során mindenféle, boszorkány-társaival közösen, ördögi segítséggel elkövetett rontást vall be, nyilvánvalóan a demonológiai vádak sugallatára. Felidéz egy feltehetően fiktív, „kiforgatott” benedikció-szöveget is, amellyel ő úgymond a jégeső helyett a megtermékenyítő esőt küldi el, vagyis szárazságot hoz falujára:

A Felhőket és essőket is meg tudjuk tartoztatni az Ördögnek az ő hatalmával, a midőn ezen dolgot el követtyük, az ördög vélünk vagyon, el viszen bennünket istállóban vagy akolban, és ottan meg keni két ujjunkat; fel fogjuk mindennémű ruhánkat az Fejünkre meztelen faral fordúlván a Felhőknek átkot mondunk, a két meg kent ujjunkkal a felhőt fenyegetvén, ilyen átkot mondunk:

Szakadjatok el Felhők,
ne légyen esső Keresztyén Emberre,
Ne teremjen az Határban sem Búza sem fű,
Hogy semmije ne légyen a Keresztényeknek.¹⁷²

Figyelemre méltó itt még a far mutatása a felhőknek, amely tudvalevőleg jégeső-elküldő „pozitív” gesztus eredetileg, de obszcenitása révén alkalmas volt a boszorkány feltételezett negatív tevékenységét illusztrálni.

¹⁷⁰ Lásd ennek kapcsolatairól Pócs, „Én vagyok mindennél nagyobb orvos”. Varga Ferenc több domaszéki viharelküldő, benedikció eredetű ráolvasást, imát közül mai népi használatban, köztük ezt is: Varga, „Domaszéki viharharangok”, 69–72. old.

¹⁷¹ Volodimir Hnatjuk, „Znagobi do haličko-russkoji demonolohiji”, *Etnobrafcijij Zbirnik* XV (1904) 374. pont.

¹⁷² Schram, *Magyarországi boszorkányperek*, I. 343. old.

Láttuk az előbbi lausanne-i benedikciósövegben, hogy ez a *tempestatum ductores* ellen is szól, akik az ördög szövetségeseiként kerültek a képbe. A Sátánnal azonosult rossz démonokat csakis a pap küldheti el Isten és az ő szentjei segéd-mével; nemcsak a jégverést hozó Sátán, hanem annak feltételezett szövetségesei, az idővarázslók ellen is fel kell venniük a harcot.¹⁷³ Ez az ellentét nyilvánul meg egy 1743-as, *Verbán Jánosné Babi Katalin* ellen lefolytatott marcali (Somogy megye) perben. Ő – mint a *pap-varázsló* szembenállás ördögi oldalán álló boszorkány – rosszindulatú varázserejével megakadályozza a jégeső-elküldő imát:

Emlétt Horváth Mária egykor beszélgetvén ezen boszorkány asszonnyal mondotta néki: – jaj be nagy ártalmas fölhők vannak, talán ismét Isten ő szent fölsége szőlőhegyünket jégesővel fogja látogatni. De mindaddig fog esedezni és imádkozni, hogy az Úr Isten sok szegények szerentséjére megtartja. Melyre nevezett Verbáné felelte, valameddig ő él soha senki a jégesőt el nem távoztathatja, mert néki Légrádon sok haragosa vagyon, azért akár imádkozik, akár nem, legkisebb haszna sem léssen. Amint is tsak rövid idő múlva kezd a jégeső hajgálódni, a tanú akkor térdre esvén buzgó szívvel az Úr Istennek könyörgött, hogy távoztassa el a jeget, de a nagy álomtul elnyomattatván imádságát semmiképpen el nem végezhette. Másnap jelentett Verbáné a tanúhoz menvén panaszképpen beszéltette néki, mely nagy álom botsájtattott reá tegnap az imádság közt. Melyre emlétt Verbáné elnevetvén magát mondotta: – úgy, úgy, de még több is lesz olyan.¹⁷⁴

Az egyházi és a népi idővarázsló rítusok egymással párhuzamosan, egymást megtermékenyítő kölcsönhatásban éltek a középkor folyamán. A kora újkor új koncepciója, amely demonologizálta a népi varázslókat, szembeállította a két felet, azt eredményezte, hogy az archaikus *saját/jó* – *idegen/rossz* oppozíciónak megfelelően a másik fél a saját szemszögéből nézve ellenséggé vált. A saját jó varázsló a pap lett, az ellenséges rossz varázsló pedig a falusi varázsló, aki a „pogány” tradíciót folytatta. Nem véletlen, hogy a falusiak szemében – „alulról

¹⁷³ Az *isteni-ördögi* polarizáció fokozatos létrejöttéről, a népi varázslat, mágia ördögi oldalra sodródásáról a kora újkori Európában lásd: Thomas, *Religion and the Decline*, „Magic and Religion” című fejezet. A közép-kelet-európai népi demonológia ördögivé válásáról ebben a folyamatban lásd: Pócs, „A boszorkányszombat”. Az egyházi kétségekről és vitákról, a demonológiai nézetek változásairól, tiltásokról és a szinódusok határozatairól (a IV. századtól a kora újkorig), arra nézve, hogy ember ördögi segítséggel vagy anélkül befolyásolhatja-e az időjárást: Franz, *Die kirchlichen Benedictionen*, II. 28–34, 110–115. old.; Soldan–Heppé, *Geschichte*, I. 87, 111, 131, 176–182, 217–219, 237. old. A nagy németországi üldözési hullám idején, a XVII. század végén a boszorkányüldözés szellemi irányítói, a lutheránus és katolikus demonológusok egyaránt vitákat folytattak ezekről a kérdésekről: okozhat-e ember vihart, elveretheti-e jéggel a termést ördögi segédlettel, vagy a jégverés Isten büntetése, netalán csak ördögi szemfényvesztés. Lásd: Midelfort, *Witch-hunting*, 36–58. old.

¹⁷⁴ Bessenyei, *A magyarországi boszorkányság*, II. 488–489. old.

nézve” – e fikció ellentéte, megfordítása is megszületett. Egyrészt előfordult, hogy – mint XI. századi dániai adatok tanúsítják – ha a jég elverte a termést, a közösség saját papjai ellen fordult, mondván, hogy nem jól őrizték a határt.¹⁷⁵ Másrészt görög, román, bolgár, szerb, szlovén folklór-narratívók egyként beszámolnak arról, hogy a falu saját varázslójának időjáráscsináló praktikáival szemben éppen a pap hajtja végre a gonosz ellenmágiát. Szerb, horvát, erdélyi magyar adatokat egyaránt ismerünk a jégesőt hozó (nem is feltétlenül román) papra. A fent említett moldvai mezőőrző révületében „rossz pappal” is viaskodik!¹⁷⁶

*

Úgy gondolom, korántsem tekinthető az idővarázslás végleges kora újkori képenek, amit a fentiekben gyér adatbázisom alapján be tudtam mutatni. Az adatok köre bizonyára tovább bővül, a kép teljesebbé lesz a levéltári feltárások, perfeldolgozások szaporodásával; reményeim szerint a közeljövőben elkészíthető lesz az idővarázsló technikáknak egy jóval részletesebb leltára. Annyi már eddig is világos, hogy a profán és vallásos idővarázsló gyakorlat több szintje, valamint a boszorkányüldöző demonológia sokféle elképzelése és vádja jelenik meg párhuzamosan és egymással összefonódva a magyarországi boszorkányperek adataiban. Számomra egyik legfontosabb tanulság az volt, hogy a változatos idővarázsló praktikák között nem lehet nyomára lelni az időjárás negatív befolyásolására szolgáló fekete mágiának. Úgy látszik, hiányzik ez a mindennapi technikák közül csakúgy, mint a hivatásos varázslók gyakorlatából. Ez egybevág a kora újkori vagy jelenkori boszorkányság más irányú kutatási eredményeivel is. Ahol egyáltalán ténylegesen gyakorolt fekete mágia tetten érhető, és konkrétan vizsgálható, hogy milyen keretek közt, milyen szerepben működik – például ma a Balkánon, vagy Erdélyben, a magyar nyelvterület legkeletibb részén –, ott mindig nagyon személyes dolgokról van szó: szerelmi, házassági ügyek, betegség, halál okozása családi vagy szomszédsági konfliktusok miatt, személyes bosszúból.¹⁷⁷ A rossz idő okozása, mint az egész közösség – vagy inkább a szomszéd közösség – elleni vétek, sehogyan sem fér a boszorkányság szomszédsági, családi konfliktusokon alapuló személyes kereteibe. A jégverés, szárazság küldése a szomszéd falura nem merül fel, csak a hiedelemmondák

¹⁷⁵ Blöcker, „Wetterzauber”, 126. old.

¹⁷⁶ Kretzenbacher, *Teufelsbündner*, 122. old.; Bošković-Stulli, „Splet naših narodnih praznovjerja”, 338. old.; Đorđević, „Veštica i vila”, 25–26. old.; Andrian, „Über Wetterzauber”, 33. old.; magyar: Hegyi József, „Siklódi hiedelmek”, *Ethnographia* XLVIII (1937) 472–474. old.

¹⁷⁷ Lásd erről például: Pócs, „Boszorkányság a vallás és mágia határán” in *Magyar néphit*, 239–264. old.

világában, mitikus/mondai varázslóknak tulajdonítva, illetve fiktív demonológiai vádként.

Körképünk után nyitva maradó kérdéseink egy része éppen ezekre a demonológiai fikciókra vonatkozik. Részletesebben fel kellene tárunk a teológiai munkákat, boszorkányüldöző kézikönyveket; azokat, amelyek e vádak a magyarországi peres eljárások felé közvetíthették, hogy világosabban lássuk az elit–népi kölcsönhatások folyamatait. E folyamatok csatornáit sem csak a peres eljárások jelentették; a korabeli szellemi élet számos egyéb lehetőséggel szolgált. A prédikációk, a vásári röplapok, ponyvanyomtatványok és nem utolsósorban az ezeken át és a szájhagyományozáson keresztül is cirkuláló nemzetközi legenda-, mondairodalom csak néhány a sok, még feltáratlan csatorna közül.

Tovább vizsgálendő kérdés maga az időjárás is. Szemmel látható, hogy a jég-esőcsináló boszorkányok elképzelésének egyik gócpontja az Alpok vidékén van, az esőelkötő boszorkányoké viszont valahol Kelet-Közép-Európa szárazabb tájain. Jobban meg kell ismernünk e területi gócok időjárási viszonyait (növénytermesztési térképeikkel – gabona, gyümölcs, szőlő – együtt) és meteorológia-történetét is ahhoz, hogy pontosabban lássuk a valósághátterét a nyugatról érkező „jég-esőkészítő boszorkánycsapat” vagy az inkább kelet-európainak lát-szó „esőelkötő boszorkány” sztereotípiának.

Ami az idővarázsló gyakorlat egyes mozzanatainak történetét, eredetét és számos szerteágazó kapcsolatát illeti Nyugat és Kelet egyházi és népi, írásos és szájhagyományozott kultúrái felé, ezeket éppen csak felvillantottuk; sokféle, itt most kényszerből elvágott szálon kell tovább kutatnunk. Csak néhány fontosat említek meg ezek közül: nyitott kérdés a kora újkori idővarázslók ellentmondásos viszonya a XX. századi mondai táltoshoz és a néphit egyéb varázsló-alakjaihoz, az övékétől eltérő közösségi szerepei; vagy ilyen a mezőőrzők kapcsolata a balkáni tündérkultusz (horvát?) hagyományaival, vagy a vízbe merülő, fürdő/fürösztő rítusok lehetséges kapcsolatai Délkelet-Kelet-Európa illetve a Mediterráneum termékenységkultuszaival.

Ördögi kapcsolatok¹

A tanulmányban a magyarországi Faust-mondakör meghatározó tartalmi és formai elemeit, térbeli és időbeli változatait, az ördöggel szövetséget kötő fausti alak hiedelemrendszerben is megtalálható kapcsolatait vizsgálom. Továbbá megkísérlem elválasztani a magyarországi Faust-mondák két rétegét, az írott források és a szájhagyomány kapcsolatrendszerének segítségével.

Faust és a Faust-monda kialakulása

„A Faust-monda egyik legsajátosabb terméke a német szellemnek, amit ez a XVI. század óriási szellemi forradalmában, a renaissance és a két reformatio eszméinek teremtő hatása alatt, a történelem két hatalmas korszakának mesgyéjén, átalakult és az emberiségnek legnagyobb problémáit fölfogta s megfejtetni törekedett.”²

Az európai középkor írásos irodalma és szájhagyománya alapján több varázslót ismerünk, akikről feltételezhető, hogy kapcsolatban vagy szövetségben álltak az ördöggel. Az ördöggel együttműködő középkori varázslók és Faust alakja közötti hasonlóságot, a fausti motívumok középkori eredeztetését és kap-

¹ A tanulmány az 1998-ban védett szakdolgozatom egy fejezete alapján készült, amelyben az ördögszövetség képzetrendszerét vizsgáltam magyarországi boszorkányperek, hiedelem- és Faust-mondák, továbbá a hiedelemrendszer kontextusában, a szóbeli és az írásbeli hagyomány kapcsolatát egy képzetrendszer (az ördögszövetség) változásai alapján. Az államvizsga-bizottság (konzulens Pócs Éva, opponens Nagy Ilona) elnöke 1998-ban Andrásfalvy Bertalan volt, akinek a Faust-mondakör magyarországi elterjedéséről, formai és tartalmi változatairól, az írásbeli és szóbeli hagyomány közötti összekötő szerepéről készült fejezet tetszett akkoriban leginkább. Ezért készítettem e fejezet átdolgozott és kiegészített változatát a 70. születésnapjára összeállított tiszteletkötetbe.

² Heinrich Gusztáv, „Faust az ó-korban”, *Budapesti Szemle* 138 (1909) 359–373. old.

csolatait már több elemző munka tette vizsgálat tárgyává.³ Faust a XVI. század mágusa volt, aki szövetséget kötött az ördöggel, alakja a hozzá kapcsolódó mondakörrel továbbvitte a középkor hagyományait, de a kor szellemi változásainak megfelelően, átalakult formában. A középkorhoz képest a varázsló alakja lényegét tekintve nem változott meg, az átalakulás elsősorban az ördög alakját, a szövetség jellegét, a szövetség segítségével végrehajtott cselekedetek formai és tartalmi jegyeit érintette. Ez az átalakulás nagyrészt a kor teológusainak és demonológusainak változó nézeteihez köthető, ami műveikben nyomon is követhető.⁴ Témám szempontjából tanulságos volt részletesebben megvizsgálni Luther Mártonnak, a kor egyik meghatározó teológiai gondolkodójának nézeteit, aki a történeti Faust kor- és honfitársa volt, és életéről, az életét befolyásoló különböző hatásokról, gondolatairól számos írásos forrás állott rendelkezésemre.

Luther világlátását alapvetően meghatározta az Isten–Sátán szembenállás, az Isten tisztelete, és az ördögtől való átható félelem. E két hatalom között, folyamatosan bizonytságot keresve élte életét.⁵ Elképzelése a boszorkányokról és a varázslókról gyerekkorától fogva formálódott. Ehhez a képhez saját élete is szolgáltattott adalékokat. Anyját boszorkánysággal vádolták, és üldözték is miatta, és egyik testvérének, a család felfogása szerint, egy varázsló okozta halálát. Luther apja pedig nagyon félt az ördögöktől.⁶

Luther írásaiban többször visszatért az ördöggel kapcsolatos nézeteire. Úgy gondolta, hogy Krisztus és a Sátán között kozmikus harc folyik az egyházi és a világi hatalomért.⁷ A Sátánt a XVI. század nagyon hatalmasnak és kegyetlennek ábrázolta, olyannak, aki az embert minden életterületén veszélyezteti. Kísértése ellen az egyetlen fegyver a hit, amivel szemben tehetetlen.⁸ De hiába jó

³ A teljesség igénye nélkül néhány fontosabb mű: Leopold Radermacher, *Griechische Quellen zur Faustsage. Der Zauberer Cyprianus. Die Erzählung des Helladius. Theophilus* (Wien, Leipzig, 1927); Leopold Kretzenbacher, *Teufelsbündner und Faustgestalten im Abendlande* (Klagenfurt, 1968); Herbert Haag, *Teufelglaube* (Tübingen, 1974); Herbert Haag, „Der Teufel im Judentum und Christentum”, *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 34 (1983) 248–258. old.; Philip M. Palmer – R. P. More, *The Sources of the Faust Traditions from Simon Magus to Lessing* (New York, 1966); Heinrich Gusztáv, *Faust-tanulmányok* (Budapest, 1888); Almut Neumann, *Verträge und Pakte mit dem Teufel. Antike und mittelalterliche Vorstellung im „Malleus maleficarum.”* (St. Ingbert, 1997).

⁴ Jelen tanulmányban ezzel a kérdéssel nem foglalkozom; a kora újkor demonológiájának legátfogóbb összefoglalása: Stuart Clark, *Thinking with Demons. The idea of witchcraft in Early Modern Europe* (Oxford University Press, 1997).

⁵ Heinko A. Oberman, *Luther. Mensch zwischen Gott und Teufel* (Berlin, 1987) 7. old.

⁶ Oberman, *Luther*, 108–109. old.; Frank Baron, *Faustus. Geschichte, Sage, Dichtung* (München, 1982) 50. old.

⁷ Oberman, *Luther*, 109–112. old.

⁸ Baron, *Faustus*, 66. old.; Oberman, *Luther*, 109. old.

hívó az ember, a Sátán mindig próbálkozni fog megkísértésével. Ahhoz, hogy az ember tudja, mivel is áll szemben, meg kell ismernie a Sátán hatalmát és természetét, hiszen minden döntésének a másik oldalán a Sátán áll, és csak arra vár, hogy őt válasszák. Azért kell ismerni a helytelen utat is, hogy helyes legyen a döntés.⁹

Luther varázslókról, boszorkányról és az ördögről kialakított felfogása tükrözte és befolyásolta is a kor ördöggel szövetséget kötő varázslóképét. Ez a varázslókép Faust alakjával összeolvadva erős impulzust adott a Faust-mondák kialakulásának és formájának.

Faust történeti alakja

Faust életéről a tudományos kutatás csak azokat az életrajzi adatokat fogadja el valósnak, amelyek az élettörténetét feldolgozó ponyvakiadvány, a *Historia*¹⁰ megjelenése előtti időszakból származnak. Ezeknek az adatoknak a forrása általában korabeli tudósok, egyházi tisztviselők levelezése, vagy a tudományos munkáikban megjelenő, lábjegyzetszerű megjegyzések.¹¹ A történeti forrásként elfogadott – és nem csak a történetet elmesélő – munkák nem említik Faust és az ördög közötti szövetségkötés lehetőségét, pedig ez az időszak már bőkezűen bánt ezzel a váddal.

Magister Georgius Sabellicus Faustus junior a XV–XVI. század fordulóján született a württembergi Knittlingenben. Fiatal korában a krakkói egyetemen tanult; ez akkor az egyetlen egyetem volt Európában, ahol asztrológiát tanítottak.¹² A források szerint Faust 1507–1536 között mint mágus, filozófus, asztrológus és jóvendőmondó vándorolt.¹³ Az egyházi és világi hatóságokkal állandó összeütközései voltak, de a köznép és a diákok között népszerűnek számított. A humanista gondolkodók gyűlölték felfogása miatt, és maga Luther sem gondolkodott és nyilatkozott másként róla. Faust 1540 körül halt meg, és 1587-ben már megjelent róla az első népkönyv, a *Historia*, amelyben majd ötven év

⁹ Oberman, *Luther*, 111. old.

¹⁰ Németországban jelent meg 1587-ben, *Historia von Doctor Johann Fausten* címmel a Faust életét feldolgozó ponyvakiadvány.

¹¹ Baron, *Faustus*, 55–60. old.; Heinrich, *Faust-tanulmányok*, 170–175. old.

¹² A krakkói egyetemen folytatott tanulmányok említése több forrásban szerepel, de Heinrich Gusztáv egy 1872-ben megjelent német munkára hivatkozva azt állítja, hogy a krakkói egyetem névjegyzékében ugyan nem szerepel a neve, de nem zárható ki, hogy más néven mégis tanult ott. Heinrich, *Faust-tanulmányok*, 175. old.

¹³ Frank Baron, „A Faust-monda és magyar változatai. Bornemisza Péter és Szenci Molnár Albert”, *Irodalomtudományi Közlemények* 90 (1986) 22. old.

múlva már ördöggel szövetséget kötő mágusként szerepelt. Az ördögsvévetség motívumának és Faust személyének kapcsolódása ebben az ötven évben fokozatosan ment végbe.

Az ördöggel szövetséget kötő diák és Faust, a varázsló

Lehet, hogy Luther nem csak hallomásból ismerte Faustot, bár személyes találkozásuk nem bizonyítható. Az *Asztali beszélgetések*ben írja: „Faust szemfényvesztő varázsló, aki az ördöggel cimborál.”¹⁴ Egy másik munkájában arról ír, hogy találkozott Fausttal, akinek ördögössége ellen az egyetlen védekezési mód Isten nevének említése.¹⁵ Látható, hogy Luther viszonyulása Fausthoz megegyezik az ördöghöz való viszonyulásával. Egy 1530-as prédikációjában olvashatjuk: „...ha az ördög nyilával kárt akar tenni az ember életében, akkor azt mondhatja neki az ember: hallod-e ördög az én tanításom; Krisztus a szenvedése által megmentett a gonosztól, Isten nevében hagyj engem; erre az ördögnek hagyania kell az embert.”¹⁶ Luther az ördög barátjának tekinti Faustot, de nem köti össze alakját a szövetségkötés képzetével. Véleményén keresztül a XVI. századtól Faust az ördög oldalán, Istennel szemben kerül bemutatásra. Ezzel Luther hozzájárul a történeti Faust-alak mitikus, démonikus dimenziójának megteremtéséhez. Az alábbiakban bemutatom a történet alakulásának egy lehetséges menetét.

A XVI. század folyamán az ördöggel való szövetségkötés és a wittenbergi diák története Luther *Asztali beszélgetések* című művében jelent meg először. Az elbeszélés szerint 1538-ban Valerius Glockner, wittenbergi diák, aki Luther barátjának volt tanítványa, bevallotta tanárának, hogy öt éve elkötelezte magát az ördögnek, és felesketésekor megtagadta az Istenben való hitet. A tanár Lutherhez fordul segítségért, aki imádkozott Valerius lelkéért, hangsúlyozva, hogy Krisztusnak a bűnösökre van a legnagyobb figyelme. Valerius aztán a templom nyilvánossága előtt megbánta tettét, Luther engedelmes életre intette őt, és azt tanácsolta, hogy ha megint megkísértené az ördög, akkor Krisztus nevét mondja, mert az távol tartja az ördögöt, majd forduljon tanárához segítségért.¹⁷ Már

¹⁴ Az *Asztali beszélgetések* magyar válogatás-kiadásában nem szerepel ez a rész, az idézet Baron, *Faustus*, 50. old. alapján.

¹⁵ Loc. cit.

¹⁶ Loc. cit.

¹⁷ Op. cit. 71–73. old.; Baron, „A Faust-monda”, 23. old.; Vásárhelyi Judit, „Molnár Albert és a Sátán szövetsége”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 81 (1977) 395–403. old.; Wolfgang Brückner–Rainer Alsheimer, „Das Wirken des Teufels. Theologie und Sage im 16. Jahrhundert”, in W. Brückner (Hrsg.), *Volkszerzählung und Protestantismus. Ein Handbuch zur*

Frank Baron is felfigyelt rá, hogy a történetnek van egy homályos pontja. Ebben az időszakban ugyanis már nem maradt büntetés nélkül, ha valaki az ördöggel szövetségre lépett.¹⁸ Tehát a diáknak számolnia kellett a kínvallatás vagy egy kedvezőtlen bírósági ítélet lehetőségével. A történetben viszont erről nem esik szó, a legkeményebb büntetés itt Luther dorgálása, pedig ekkor már majd ötven éve ismert volt az egyik leghíresebb boszorkányüldöző kézikönyv, a *Malleus Maleficarum*, amelyben részletesen leírják a „beismertetés módját”. Luther történetében viszont a megbocsátás motívuma került előtérbe.

Az *Asztali beszélgetések* egy másik példabeszéde egy nagyon szegény szemfényvesztőről szól, aki jövendőmondásból él. A szemfényvesztőnél egyik éjszaka megjelenik az ördög, és kézfogásáért cserébe felajánl a jósnak egy kristálygömböt, amiből majd tud jósolni, híres lesz, és sokan fognak az ajtajánál sorban állni. A jós rááll a szövetségre, megkapja a kristálygömböt, amelyben viszont meglátja az élet rút oldalát. Megbánja szövetséggkötését, felbontja, és végül boldog szívvel hal meg.¹⁹ A példabeszédben felismerhetőek a Theophilus-legenda elemei, de itt nem a szövetséggkötés módja és az ördöggel kialakított viszony leírása, hanem a jóslás tevékenysége áll a történet középpontjában.

Luthernél, a középkori leírásokkal ellentétben, az ördöghöz vezető út „egyszerűbbé” válik: mindenki képes rá, hogy az ördöggel szövetségre lépjen, viszont az ördögről kialakított képek démonikusabbá válásával a szövetség is veszélyesebb lesz.

Luther tanítványa, Philipp Melanchthon is idézi a történetet a *Vasárnapi prédikációkban*.²⁰ Melanchthon leírásában a wittenbergi diák nemesi származású, akinek apja nem akar elég pénzt adni ahhoz, hogy gondtalan diákeletem éljen. Bánatában elmegy a Wittenberg melletti erdőbe, ahol rongyos öregember képében találkozik az ördöggel. A diák szövetséget köt az ördöggel, és a paktumot saját vérével írja alá. A szerződés fejében az ördög rendszeresen ellátja őt pénzzel. Amikor a templomi áldozásra kerül a sor, a diák elárulja tettét tanárának, aki Lutherhez fordul tanácsért. Luther a tanár kérésére imádkozik a diák lelkéért. Az ima erejének hatására megjelenik az ördög és visszaadja a szerződést.

Ebben a változatban egyértelműen érezhető, hogy egy olyan prédikációról van szó, amelynek központi eleme a pénzsóvárság elítélése. Melanchthon a Valerius-történetbe beleillesztett néhány más legendát (például a Theophilus-legenda elemeit), de a főszerepet Luthernek adta, aki kivette a szerződést az

Tradierung und Funktion von Erzählstoffen und Erzählliteratur im Protestantismus (Berlin, 1974) 393–520. old.

¹⁸ Baron, *Faustus*, 72–73. old.; Baron, „A Faust-monda”, 23. old.

¹⁹ Az *Asztali beszélgetéseknek* nincs magyar kiadása; Baron, *Faustus*, 67–68. old. alapján.

²⁰ *Sonntagsvoträge*, 1555: Baron, *Faustus*, 54, 73–75. old.; Baron, „A Faust-monda”, 22–23. old.

ördög kezéből. A történet Baron szerint is utalás a Theophilus-legendára (vérrel írt szerződés, a szerződés csodás visszajuttatása),²¹ de még több hasonlóságot mutat Szent Basilius püspök történetével. Ugyanis míg Theophilus Szűz Mária közbenjárására szabadult meg az ördögtől, addig Szent Basilius a róla szóló történetben rendszeres látogatásaival és imáival mentette meg a bűnös lelket a gonosz markából.²² Szent Basiliusra való utalással Melanchthon Luther imájának hatalmát és erejét szemlélteti. Luther már nem élt a prédikációi megjelenésekor, és alakját Melanchthon egy szentéhez tette hasonlatossá, aki imája emberfeletti erejével győzte le a gonoszt. Ezáltal Melanchthon verziójában nem a szövetségekötés és az ifjú megmentése a központi elem, hanem Luther, az „isteni ihletű vezér” vált azzá.²³ De a segítségnyújtás ezen formája némileg idealiztikusnak tekinthető, hiszen ebben az időszakban már folynak a boszorkányüldözések és az ördögsvévetség vádjával elítélt vádlottak kivégzése.

Ugyanezekben a prédikációkban az ördögpaktum-történeten kívül Melanchthon beszél Faustról is, mint akit sokan a filozófusok fejedelmének tartottak, de véleménye szerint Isten előtt csak a bolondok fejedelme lehet.²⁴ Melanchthon Faust-ábrázolása megegyezik az ördöggel cimboráló varázsló sztereotípiájával.

A XVI. században a lelkési gyakorlat meghatározó szerepének köszönhetően Luther és Melanchthon „népszerűsített” egy új ördögsvévetség-elképzelést, amelynek hatása hosszú ideig érzékelhető volt.

A XVI. századtól sokat idézik Johannes Manlius *Locorum communium collectanea* című művét, amelyben a szerző Melanchthon írásait gyűjti össze. Ebben a munkában is lehet Faustra vonatkozó részeket találni.²⁵ Az életrajzi adatok szerint Faust Krakkóban asztronómiát és asztrológiát tanult. Visszatérése után varázslással foglalkozott, és volt egy kutyája is, amely maga volt az ördög. Baron szerint ezzel a motívummal Manlius az Agrippa-mondakörre utalt,²⁶ és a szájhagyomány egy elemét emelte a történetbe. Faustot a forrás szerint Wittenbergben éri a halál, és halálát követően az ördögök kitekerik a nyakát. Manlius

²¹ Baron, *Faustus*, 73. old.; Baron, „A Faust-monda”, 23–24. old.

²² Szent Basilius történetét jól ismerték akkor Wittenbergben, mert 1544-ben kiadták, és a kiadáshoz Luther írta a bevezetőt. Baron, *Faustus*, 24. old. Az eredeti Helladius: Proterius szövetsége az ördöggel: Radermacher, *Griechischen Quellen*, 114. old.; Kretzenbacher, *Teufelsbündner*, 28–33. old.

²³ Baron, „A Faust-monda”, 24. old.

²⁴ Baron, *Faustus*, 54. old.

²⁵ A szerző helytelenül „Johannes Faustus”-ként emlegeti a mágust, de a kutatók szerint az egész műre jellemző, hogy csak forráskritikával lehet olvasni. Egy-egy részben az sem világos, hogy az idézeteknek mi a forrása. Baron, *Faustus*, 55–60. old.

²⁶ Miszerint Agrippának volt egy kutyája, amelyet környezete démonikus lénynek tartott: Baron, *Faustus*, 59–60. old.

távrolról utal az ördögszövetség-történetek és a Faust-történet közötti kapcsolat lehetőségére, de egyes elemeiben – már ebben az időben – különbségeket mutat a Melanchthon-prédikációtól. A történetet Manlius a prédikáció morális tartalmának megfelelően átalakította.

Már Melanchthon írásában is sok a szájhagyományból származó elem, és ezeknek az elemeknek a sora Manliusnál csak bővül. A Faust-monda kialakulásának és változásának történetében Manlius műve azért jelentős, mert már a XVI. században számos latin és német nyelvű kiadást ért meg, nagy népszerűsége tett szert és sokat idézett műnek számított. Luther és Melanchthon esetében Faust alakja a példázatokban tűnik fel, számukra csak a példázatként is felhasználható történetek a fontosak. Manlius ezzel szemben a Fausról szóló anekdotákat is összegyűjti, és szövegeiben hangsúlyt kap a különösség és a csodálatosság,²⁷ amivel az olvasók körében is nagy érdeklődést váltott ki. Ezzel Manlius termőtalajt teremtett a monda kialakulásához; ez a történet alakulásának első nagyobb fordulópontja. Lutherhez képest viszont az ő történetében a szövetségkötés motívuma nem szerepel hangsúlyos elemként, így az ördögszövetség és a Faust-történet egybeolvadását máshol kell keresni.

Baron meg is találja ezt egy 1585-ös forrásban, Augustin Lercheimer *Christlich bedencken und erinnerung von Zauberey* című művében.²⁸ Lercheimer Melanchthon tanítványa volt, görög irodalmat és matematikát tanított Heidelbergben. Példabeszéd-gyűjteménye a mágia ördögi voltára és a varázslás veszélyeire hívja fel a figyelmet. Az ördögszövetség motívumának szempontjából az a példabeszéd fontos, amelyben együtt szerepel Faust, a varázsló és a szövetséget kötő wittenbergi diák. A történet első fele elmeséli, hogy Faust Doktor, az ördögi varázsló, Wittenbergben élt. Amikor a herceg elrendelte, hogy fogják el és zárják börtönbe, az ördög figyelmeztette Faustot, és segített neki megszökni. Nem sokkal ezután az ördög – aki huszonnégy évig szolgálta – brutálisan megölte őt. Ezt követően Lercheimer kifejti a wittenbergi diák és az ördög szövetségkötésének történetét, ami majdnem teljesen megegyezik Melanchthon változatával. Eltérés csak a befejezésben van, ahol a diákért az egész gyülekezet imádkozik, és imájukkal addig gyötrik az ördögöt, amíg az kénytelen visszaadni a szerződést. Tanulságként azt vonja le Lercheimer, hogy a megtévesztett embereket jobb megmenteni, mint börtönbe zárni, megkínózni vagy kivégezni.

Lercheimer a wittenbergi diák történetét tekintve nem hoz nagy fordulatot. Amit megváltoztat, csak annyi, hogy nem Luther a megmentő, hanem a közösség imája. Ezzel a történet elveszíti azt a vonását, ami a szentek legendáihoz tette hasonlatossá, és egy új értelmezési lehetőséget hoz a felszínre. Ezt a példa-

²⁷ Baron, *Faustus*, 64. old.

²⁸ Baron, *Faustus*, 84. old.; Baron, „A Faust-monda”, 24–27. old.

beszéd utolsó mondatai teszik világossá (ami egyben Lercheimer hozzáállását mutatja a boszorkányüldözés kegyetlenségeihez), miszerint sokkal türelme-sebbnek kell lennie a közösségnek a boszorkánysággal vádolt személyekkel szemben. Lercheimer úgy vélte, hogy a perek nagy részében ártatlan embereket kínoznak meg, és ítélnék halálra. Az ördögpaktum-elbeszélések szempont-jából is fontos Lercheimer története, ugyanis ő az első, aki a wittenbergi diák ördögszövetség-történetét és Faust ördögi mágiáját egy történeten belül emlí-ti, ezzel összeköti Faust tevékenységét és az ördögszövetség motívumát. Faust szövetségét az ördöggel sokkal nyilvánvalóbban fejtí ki, mint a fent említett történetek. Új elemként szerepel Faust és a wittenbergi erdő kapcsolata. Már a felidézett szerzőknél is érezhető volt, hogy az ördögszövetség motívuma a né-met lutheránus irodalom hatására összefüggésbe került Wittenberggel, de a helység összekötése Faust alakjával továbblépést jelent. A XVI–XVII. századi legendairódalomban Wittenberg a „fekete iskola” városává vált, és ez a felfogás túlmutat a német hagyományokon.²⁹ Új elem Lercheimernél az ördög (szellem) Faust szolgálatában eltöltött huszonnégy éve is. Mindezeket összevetve egyet-érthetünk Baronnal abban, hogy Lercheimer szövege lehetett az egyik forrása a Faust és az ördög közötti szerződés-kötésnek.³⁰

A wittenbergi diák története a hitvita-irodalomban viszonylag rövid időn belül – Luthertől Lercheimerig alig ötven év telt el – több változatában jelent meg, és terjedt, elsősorban Németországban, de Európa más részein is.³¹ A tör-ténetekben a sok különbözőség mellett található egy nagyon fontos azonosság. Az idézett szerzők meg voltak győződve mind a wittenbergi diák, mind Faust szövetségkötésének realitásáról. Ez azért fontos, mert a boszorkányüldöző ható-ságok a boszorkány és az ördög szövetségét ugyanilyen realitásként fogadták el,³² és ezt csak tovább erősíthette a történeti példaként felfogott Faust és a wit-tenbergi diák története.

A történet tovább szövődik. Két évvel Lercheimer példabeszédeinek megje-lenése és negyven évvel Luther halála után, 1587-ben látott napvilágot egy névtelen szerző *Historia von Doctor Johann Fausten* című könyve, Johann Spies ki-adásában. A könyv, állítása szerint, doktor Faust életének hiteles története, de ez a hitelesség a ponyvairodalom fikciója. Fontossága nem is hitelességében,

²⁹ Párhuzamot lehet találni a norvég legenda-irodalomban is: „Menekülés a wittenbergi fekete iskolából”, típuszám: 3000. Reidar Th. Christiansen, *Migratory Legends. A Proposed List of Types with a Systematis Catalogue of the Norwegian Variants* / Folklore Fellows' Communications 175./ (Helsinki, 1958).

³⁰ Baron, „A Faust-monda”, 26. old.

³¹ Az ördögszövetségre vonatkozóan további változatok találhatók a lutheránus prédikáció-irodalom katalógusban: Brückner, *Das Wirken des Teufels*, típuszám: 351, 767, 775.

³² Vö. Norman Cohn, *Európa démonai. A boszorkányüldözés története* (Budapest, 1994).

hanem népszerűségében rejlett: széles körben terjesztette a benne rejlő elképzeléseket.

A *Historia* története szerint Faust keresztnéve Johann, a teológia doktora és gyógyító orvos.³³ Miután a teológia doktora lett, felébredt benne a mindent-tudás vágya, ezért idézte meg az ördögöt, Mephistophelest, aki huszonnégy évig szolgálta őt. Mephistopheles elvonta Faust figyelmét a tudományos kutatástól, viszont elhalmozta gazdagsággal. Felemelkedtek együtt a csillagok fölé, ahol Faust betekintést nyert az általa már elveszített Paradicsomba, majd beutazták az egész világot. A következő részekben Faust mint varázsló szerepel, aki képes megidézni a halott hősöket – például Nagy Sándort –, télen szőlőt varázsol az asztalra, köpenye segítségével repül és röptet másokat is. Amikor Faust kezd rájönni, hogy a varázslás miatt nem volt érdemes szövetséget kötnie az ördöggel, fel akarja bontani a szerződést. De az ördög újra elcsábítja azzal, hogy megszerzi neki szép Helénát. Faust nem tud ellenállni a kísértésnek, és Helénáért cserébe megtartja szerződését az ördöggel. Közös életükből születik egy fiúgyermekük is, aki Faust halálát követően anyjával együtt eltűnik. Amikor letelelik a szerződés, Faust szörnyű halállal hal meg.

A *Historiában* megrajzolt Faust-kép Luther ellenségképének felel meg, aki – Lutherrel ellentétben – nem hisz, hanem kételkedik, és ennek következtében akar mindent tudni és isteni tudás és hatalom birtokába jutni. Míg Luther legyőzi az ördögöt természetének kiismerésével, Faust szövetségesevé, és ezzel áldozatává válik.

A *Historiát* valószínűleg a szájhagyományban Fastról keringő történetekből állították össze, ez azután történeti elemekkel keveredett. A szerző jól ismerte kora hitvita-irodalmát is – több helyen felismerhető Manlius hatása –, de a mű elsődleges célja egy „csodálatos” történet elbeszélése, amely meghökkenítő és valószínűtlen elemeket sem nélkülöz. A szerző ezzel a művével széles olvasótáborra számíthatott.

A *Historiából* nem hiányoznak a középkor óta ismert legendaelemek sem. Faust alakja több ponton hasonlatos Theophilus alakjához. Faust is maga keresi az ördöggel való kapcsolatot, és a szövetség segítségével képes varázsolni. A szerződés felbontásának módja viszont nem mutat kapcsolatot a legendákkal.

A *Historia* Faustot nemcsak teológusnak, hanem gyógyító orvosnak is tartja. Ez Faust alakját feltehetően Paracelsus alakjához kívánta közelíteni, akiről szintén azt tartották, hogy ördögi hatalma volt. Agrippa kuttyájának Faust kuttyájával való kapcsolatára már utaltam Manlius műve kapcsán. Az ördög segítségével Faust elrepült Rómába és Konstantinápolyba, majd hosszabb időt töl-

³³ Baron, *Faustus*, 87–93. old., Heinrich, *Faust-tanulmányok*, 165–181. old.

tött el a pápánál. A XVI. századi leírásokban eddig nem szerepelt ez az elem, viszont megtalálható egy másik középkori mágusról, Albertus Magnusról szóló történetben, aki szintén a pápához repült.³⁴ Az ördög külsejének leírásában Luther felfogása dominál. Luther egy 1523-as művében azt írja, hogy a müncheni erdőben sétálva találkozott egy festővel, aki a jellegzetes müncheni sapkában (Münch Kappen) ábrázolta az ördögöt. Az *Asztali beszélgetések*ben már mindez úgy szerepel, hogy az ördögöt arról lehet felismerni, hogy ez a bizonyos Münch Kappen van a fején, és egy csengőt tart a kezében.³⁵ A *Historia* müncheni harangozó képében írja le az ördögöt. Nagyon valószínű, hogy ez az átalakulás Luther gondolatából indult ki.³⁶

Az átvételek és hasonlóságok mellett viszont fontosnak tartom felhívni a figyelmet a különbségekre. A *Historia* történetében a szövetségekötés motivációjának nincs köze a pénzsóvársághoz. Faust a tudás hatalmát akarja megszerezni a szövetségekötés révén. Persze kiderül, hogy ezt nem kapja meg, még ha láthat is olyan helyeket, amit halandó ember nem láthat; megreked a varázsló-tudomány elsajátításánál, és amikor ezt felismeri és a szövetséget felbontaná, akkor újabb kísértés éri, a szépség és a szerelem formájában. Ezek talán magasztosabb célnak tűnnek az egyszerű pénzszerzés motivációjánál, de ezeket az eszméket is a maguk gyarlóságában mutatja be a szerző, kifejezésre juttatva a hit felsőbbrendűségét a kíváncsiság és a vakmerőség fölött.

A másik különbség, ami ugyanilyen szembeszökö, a megbánás hiánya Faustnál. Amikor ráeszmél, hogy nem kapta meg a mindent-tudás hatalmát, fel akarja bontani a szerződést, de az ördög képes őt újra kísértésbe ejteni. Így megbánása nem valódi. Faust nem szerzi vissza szerződését az ördögtől, és elnyeri büntetését: szörnyű halált hal és lelke a pokolra távozik. Faust tehát nem pozitív hős, aki hite erejével legyőzi a gonosz kísértését, és megszabadulva a pokol kínjaitól, bűnét megbánva hal meg. A *Historia* írójának nem is volt célja e magasztos eszme bemutatása. Faust történetét, életét sorsszerűnek ábrázolta, aminek üzenete nem a mágia veszélyeire hívja fel a figyelmet, hanem az élet sorszerűségére. A történet befejezése akár groteszknek is nevezhető, hiszen Faust halálát nagy zaj, tumultus kíséri, háza ledől, fejét hátracsavarják az ördögök. Ez a látványos és különös befejezés gigantikusságával egyfelől lehet utalás a látomászerű paktum-visszaszerzésekre, de sokkal inkább annak karikatúrája. A *Historia* műfaját tekintve a példabeszéd-irodalomból és a szájhagyományból építkezik, és a különösséget hangsúlyozza és népszerűsíti.

³⁴ Baron, *Faustus*, 90. old.

³⁵ Op. cit. 53. old.

³⁶ Baron szerint az ördög harangozóként való ábrázolása a katolikus egyházzal szembeni vitázó irányzat terméke. Baron, *Faustus*, 53. old.

Ezek a különbségek alapvetően megváltoztatják a Faust-történetet. Az új történet sikere erősen befolyásolja a Faust-képet. Baron véleménye szerint, a *Historia* a mondaképződés tipikus példája,³⁷ így a Faust-monda kialakulásának fontos pontja és adaléka ez a mű, amelyet később más népkönyvek tovább alakítottak. A *Historia* az elit irodalmat sem hagyta érintetlenül, hiszen Faust alakjának első irodalmi feldolgozója, Christopher Marlowe bizonyíthatóan a *Historia* történetét használta forrásként az 1593-ban kiadott drámájához.³⁸

Miért Faust?

Miért Faust lett az az újkori történeti alak, akinek a nevéhez az ördöggel való szövetségekötés és az ördög segítségével végrehajtott mágikus cselekedetek sora fűződött?

A történeti Faust filozófus volt, és nem démonikus varázsló, noha foglalkozott mágiával (asztrológiával és jövőmondással). Talán annak köszönhető, hogy alakja mégis démonikussá vált, hogy tudományos nézeteit soha nem hozta nyilvánosságra, nem írt könyvet világlátásáról, ellentétben Agrippával és Paracelsusszal, akik műveikben a mágiát természettudományként határozták meg, és megpróbálták elmagyarázni a kor embere számára, hogy ez a tudomány mit adhat a világnak.³⁹

A XVI. században a tudósok, a mágiával foglalkozó varázslók egyaránt kitehették magukat a tudományos élet és az egyház elutasító magatartásának, de akár a bevádolásnak, perbe fogásnak, a kínvallatásnak és halálos ítéletnek is, hiszen ez az az időszak, amikor a mágia ördögi tudományként való felfogása és üldözése jól szervezett kereteket kezd ölteni Európa-szerte. Faust esetében sem perbefogásról nem esik szó, sem a varázslás ténye nem bizonyított, így valószínűsíthető, hogy varázslóként való megjelenése már a mondai Faust kialakulásához köthető. Annak ellenére, hogy élete szolgáltatott is adalékkal a mondakör kialakulásához, a mondai Faust és a történeti Faust két különböző alak.

Az alakja köré fonódó mondák létrejöttét nagyban befolyásolhatta az egyház törekvése egy világos oppozíciós rendszer kialakítására, amiben a hit és az elfogadás jelentette a jó ideáját, míg például Faust személyesítette meg a gonosz ideáját, az Isten-Sátán szembenállás alapján. A fokozatosan bővülő hagyományba mindig kerültek újabb elemek, amelyek vagy beilleszkedtek az addigi kontextusba, vagy újradefiniálódtek az új szempontoknak megfelelően. A Faust

³⁷ Baron, *Faustus*, 95–96. old.

³⁸ Christopher Marlowe, *Tragical History of Life and Death of Doctor Faustus*.

³⁹ Baron, *Faustus*, 77. old.

alakja köré fonódó mondakör esetében mind a két tendencia létezett. Luther verziójától a *Historia* történetéig sok változás ment végbe a szövegeken, de a változások nem minden szöveg esetében érintették az alapkoncepciót.

A gyors terjedés leginkább a prédikáció és a ponyva műfajának volt köszönhető, mind egyik, mind másik műfaj alapvető jellegzetessége és célja a széles társadalmi és földrajzi környezetben való ismertetés, még ha más-más okból is.

A középkori felfogásokhoz képest a XVI. század (elsősorban szellemi és társadalmi) változást eredményezett a szövegek tartalmi és formai jegyeiben egyaránt: megfigyelhetők voltak például újrendeződések és hangsúlyeltolódások, elsősorban az ördög alakjának gonoszabbá vagy veszélyesebbé válásának tekintetében; de az ördögszövetség képzetének átalakulása során a boszorkányüldözés kontextusa eredményezte a legmeghatározóbb változást.

A protestáns ördögszövetség és a Faust-monda Magyarországon

Magyarországon is ismert volt a wittenbergi diák története például Bornemisza Péter prédikációinak közvetítése révén, de a magyarországi Faust-mondák tematikáját sokkal erősebben befolyásolták a népkönyvek – elsősorban a német *Historia* –, amelyek a prédikációkban is szereplő történetek (vagy azok részleteinek) különöséggel átíratott és népszerűsített változatai voltak. Ugyan a XX. században az ördögszövetség motívuma és a Faust-monda nem számít jelentősnek Magyarországon, ennek ellenére már viszonylag korán, a XVI. századtól számolni kell a mondakör valamint az ördögszövetség-képzet és -motívum felbukkanásával, írott és szájhagyomány útján terjedő változataival.

A wittenbergi diák története és az ördögszövetség-elbeszélések Magyarországon

Bornemisza Péter (1538–1585) Philipp Melanchthon tanítványa volt, és 1557 körül Wittenbergbe utazott tanárához, így az ördögpaktum történetet magától Melanchthontól is hallhatta. Másik forrása Manlius műve lehetett, de számolni kell a wittenbergi diákhagyomány hatásával is. Bornemisza Péter története a magyar hagyomány eddig ismert legrégibb Faust-története:

Egy deák Wittenbergában, mikor nagy részegségre adta volna magát, az ördög megyen melléje részeges ember képébe, és együtt iszik vele. Végre mond: Add nekem magad, és fogadd fel, hogy soha nem nézed az írást, és ím oly írást adok, hogy mikor reá, ím, ez visszafordult ígéret monddod, annyi arany forint hull ki belőle, amennyit csak akarsz. Felfogja, és vérével keze írását írja, kibe neki köti magát. És sokáig hasznát veszi a levélnek, végre nem tűrheti, hanem megnézi, mit írtak: és rút éktelen asszonyember szerszáma és az firfiúé volt

benne, valami undok igékkel. Az, hogy reá tekint, megszelesedik, elijed, és elfutamodik, mintha úznék az ördögök. Végre megfogják, és kivallja minden dolgát, és imárkoztak érette. De sokat pörlött az ördög az ő maga írásával érte, kit ő neki mutogatott, de egyéb nem látta. Azt is mikor megmondaná, hogy míg nála lesz keze írása, nem térhet meg, azért is könyörögtek, és aláveti közükbe, és csattogással elmúlik.

Az Úr mind az mi erőtlenségünknek bátorítására mívelte ezféle dolgokat, és hogy megtartsa, az igaz könyörgés és jóban való foglalatosság mely foganatos az ő nevében.

Azután azon cédulát azon igéket mondták az prédikátorok az iffiú előtt, de egy pénz sem esett, és megmondta neki, hogy az ördögi bizodalom segítette őtet, de ám elveszett volna miatta, ha az Úr csudaképpen nem könyörült volna.¹⁰

Az *Ördögi Kísértetekben* (1578) megjelenő példabeszéd alaptörténete a wittenbergi ördögszövetség-történet – amiben megtalálható a szerződés kötés, a vérrel való aláírás és a szerződés ima hatására történő visszakerülése, de az eddigi ördögszövetség-történetekhez hasonlítva Bornemisza példabeszéde sokkal inkább a részegesség és a paráználkodás elleni didaktikus példázatnak tekinthető. A példabeszéd kerettörténete megegyezik a forrásként használt történetekkel, de az eddigiek egyikében sem volt példa arra, hogy az ördög által adott írás egy férfi és egy női nemi szervet ábrázolt volna, és arra sem, hogy ez a vérrel aláírt szerződés a diáknál maradt volna. Bornemisza szövegében a szerződés csak akkor került az ördöghöz, amikor a diák megszegte ígéretét, és megnézte az írást. A közösség imája és a szerződés csodás visszakerülése viszont megint a kerettörténet része. Bornemisza Péter, aki a kor gondolkodásának megfelelően az ördögöt tekintette minden bűn és gonoszság okozójának, a wittenbergi történetet – kisebb átalakításokkal – alkalmasnak tartotta a paráználkodás és a részegesség elleni példabeszéd keretének. De példabeszédeiben az ördög/ördögök a szövetségkötésen kívül más szerepben is feltűnnek. Rudolf császárról például azt írja, hogy ördögöket tartott, és olyan ételeket szolgált fel lakomáin, amit:

...az ördögökkel hoztattak sok fejedelmek asztaláról messziünnen. És azok találtak is szolgálk képébe, és sok lovakon is kísértettek az udvarban, mint 1577. Rudolfus császárnál hallom.¹¹

Bornemisza szerint több császárnak és főméltóságnak is voltak ördögei, akikkel kutakat és házakat csináltattak, kincset ásattak. Erre csak a Sátán segítségével lehettek képesek, cserébe fizetséget adtak a Sátánnak. Ezekben a történetekben hangsúlyosabb a csodálatosság ténye: Rudolf császár az ördög segítségével el tudta kápráztatni az embereket, csodálatot keltett bennük. Mértéktelen életét, a történet szerint, csak a Sátán segítségével élhette. Tehát nem a szerződés kötés,

¹⁰ Bornemisza Péter, *Ördögi kísértetekről, avagy röttenetes utálatosságáról ez megfertezett világnak* (Budapest, 1977) 40. old.

¹¹ Op. cit. 29. old.

hanem az erkölcsi mondanivaló, a mértéktelenséggel szembeni elítélő hozzáállás volt fontos a történetben.

Az ördögszövetség egyik a XVII. századi magyar forrása Froelich Dávid későmárki matematikatanár *Bibliothecae ser Lynosvrae Peregrinatum libri* című 1643-as művének története. Froelich rímbe szedett történetében Faust egy lipcsei borospincében boroshordón lovagol. Erre csak az ördög segítségével lehetett képes, akinek elfogadta fizetségét, írja Froelich.⁴² A hordón lovagolás motívumának már kevés a kapcsolata a prédikációirodalomból ismert ördögszövetséget kötő mágus vagy szerződést aláíró diák figurájával, inkább közelít a néphit ördögös molnár alakjához, valamint a ponyvairódalom és szájhagyomány ördögös alakjaihoz. Ez a forrás viszont pont ezért fontos, hiszen összekötő kapocs a református prédikációirodalom és a mondakör között, továbbá a versike bizonyíték arra, hogy a Faust-monda a XVII. századi szájhagyományban már ismert volt.

Egy másik XVII. századi történet Tofeus Mihály prédikációgyűjteményében olvasható. A történet egy ördöggel cimboráló varázsló szörnyű haláláról szól, akit az ördög koporsóstól a pokolba cipelt a halottak közé, és útközben a koporsó köveibe verte a fejét.⁴³ Faust szörnyű halálára vonatkozóan már a XVI. századi német prédikációirodalomban is találhattunk párhuzamokat, Manliusnál és Lercheimernél. Az általuk megörökített történetben Faust fejét halála után hátracsavarja az ördög. Ez az elem a *Historiába* már groteszk módon került be. Feltehetően mindegyik esetben, így Manliusnál és Lercheimernél, de Tofeus Mihály prédikációjának esetében is, már számolni kell a szóbeliség hatásával. A magyarországi prédikációirodalomban továbbá megtalálható egy ehhez nagyon hasonló elem, amikor a gazdag ember az ördögre hagyja a lelkét.⁴⁴

Az ördög alakja több helyen előfordul a protestáns példabeszéd-irodalomban is, de az ördöggel kötött szerződés az eddigi kutatások szerint nem számított hangsúlyos elemnek. A protestáns felfogás szerint az ördög elsősorban a társadalmi mozgástérben keltett zavart, továbbá betegségek okozója volt. Cselekedeteit azért nehéz felismerni, mert utánozza a Megváltó vagy a szentek tevékenységét, ezért csak akkor tudja az ember legyőzni, ha a cselekedetek lényegét ismeri fel. Az ördögelbeszélést tartalmazó példabeszédek nagy részében az ember vereséget szenved az ördögtől, az ördög áldozatává válik.⁴⁵ Az ördögel-

⁴² Gálos Rezső, „A Faust-mondához”, *Ethnographia* XXI (1910) 316. old.

⁴³ Dömötör Ákos, *A magyar protestáns exemplumok katalógusa* /Folklor Archívum 19./ (1992) 155. old.

⁴⁴ Op. cit. 226. old. A történetnek népmese változata is létezik: AaTh 808. Ehhez párhuzam: Oskar Loorits, *Livische Märchen- und Sagenvarianten* /Folklore Fellows' Communications 68./ (Helsinki, 1926): „Der Teufel und der Engel warten auf die Seele”, 21. old.

⁴⁵ Dömötör Ákos, *Magyar protestáns ördögelbeszélések* /Nyíregyházi Múzeum Évkönyve XXIV–XXVI./ (Nyíregyháza, 1989) 73. old.

beszélések tematikájukat tekintve tabuelőírások. A példabeszédként előadott történetben a cél a Tízparancsolat megsértésének szemléltetése volt. A történet a tabu megszegését mutatja be, ami a megérdemelt büntetést vonja maga után. Ez a forma egyértelműen az előírások betartására helyezte a hangsúlyt.⁴⁶

A protestáns ördögbeszélések nagy része német közvetítéssel került Magyarországra. A források feltüntetése a XVI–XVII. századi gyakorlat szerint úgy történt, hogy a példák átvételekor az antik vagy középkori lelohely került csak megjelölésre, a közvetlen korabeli forrás nem. Ezeknek a forrásoknak a megállapításához a szövegfilológiai vizsgálatok vihetnek a legközelebb.⁴⁷ A protestáns kézikönyvek közvetítő szerepe mellett viszont követhető a középkori legendák és a szentekhez fűződő történetek közvetlen átvétele is. A hagyományozódás során nem lehetett a történetek állandóságával számolni: a cselekmény, a helyszínek és akár a szereplők is felcserélődtek, a prédikáció mondanivalójához igazodtak.

Az ördögbeszéléseket tartalmazó példabeszédek, mint arra már több alkalommal utaltam, kapcsolatban álltak a néphittel is. Az összefüggések a boszorkányokkal kapcsolatos történetek esetében a legszembetűnőbbek. A boszorkány ismertetőjele az ördöggel kötött szövetség, ami például a hiedelemmondák kontextusában egyáltalán nem általános,⁴⁸ de cselekedetei alapján kirajzolódik hiedelemlény alakja. Rossz időt okoz,⁴⁹ az ember csontját kiveszi,⁵⁰ elveszi a tehén tejét.⁵¹ Tehát akár egy szövegen belül jelenhetett meg a tudós teológiai és demonológiai irodalom által „népszerűsített” boszorkány és a néphit boszorkánya. A teológiai gondolkodás továbbá a néphit hatást gyakoroltak egymásra, de a néphit boszorkánya nemcsak a prédikációk hatására vált démonikussá, hanem a tömeges boszorkányüldözés és a perek következtében is. Ennek ellenére az ördöggel szövetséget kötő, boszorkányszombatra járó boszorkány alakja nem vált általánossá a népi hiedelemrendszerben.⁵²

⁴⁶ Op. cit. 75. old.

⁴⁷ Az eddig ismert leggyakrabban használt XVI–XVII. századi források: Manlius, Hondorff és Bütler. Dömötör, *Magyar protestáns ördögbeszélések*, 76–78. old.

⁴⁸ Vö. Frazon Zsófia, „Az ördög alakja és az ördögszövetség motívuma a magyarországi boszorkányperekben és hiedelemmondákban”, in Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.), *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára* (Budapest, 1999) 205–231. old.

⁴⁹ Brückner, *Das Wirken des Teufels*, típuszám: 449.

⁵⁰ Bihari Anna, *Magyar hiedelemmonda katalógus* /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6./ (Budapest, 1980), típuszám: I IV 6; Brückner, *Das Wirken des Teufels*, típuszám: 466.

⁵¹ Brückner, *Das Wirken des Teufels*, típuszám: 475.

⁵² Ehhez: Pócs Éva, A boszorkányszombat és az ördögszövetség népi alapjai Közép-Délkelet-Európában. *Ethnographia* CIII (1992) 28–88. old.

Az ördögszövetség motívuma Magyarországon nemcsak a boszorkány alakjához kapcsolódott, hanem a tudósok, varázslók alakjához is. A történet Faust-monda változatai nálunk is megtalálhatóak voltak.

A Faust-monda Magyarországon

A *Magyar biedelemmonda katalógus*ban nem szerepelnek Faust-mondák, pedig a szövegahagyomány megléte, a fausti figura magyar történeti alakhoz való kötődése forrásokkal alátámasztható, továbbá a mondák közép-európai párhuzama-ira is találhatunk magyarországi kutatásokban is szereplő példákat.⁵³

A két leghíresebb magyarországi Faust, akiknek nevéhez kapcsolódott a Faust-mondakör: Szenci Molnár Albert és Hatvani István. Az alábbiakban összefoglalom, hogy a szakirodalom alapján mit lehet róluk tudni mint történeti személyekről, milyen motívumok szerepelnek az eddig ismert szövetségkötés-motívumok közül a történetekben, és megpróbálok magyarázatot keresni arra is, hogy miért kapcsolódott személyükhöz az ördöggel való szövetségkötés képzetrendszere.

Szenci Molnár Albert történeti és mondai alakjával keveset foglalkozott a magyar kutatás.⁵⁴ Szenci Molnár Albert a XVII. század egyik legkiemelkedőbb magyar tudósának számított. Megjelent kiadásában a Biblia, fordított zsoltárokat, továbbá Kálvin műveit. A kutatások szerint kapcsolatot tartott Keplerrel is, de életének utolsó éveit különböző alaptalan rágalmak keserítették meg.

Két forrásban is szerepel alakja mint az ördöggel szövetséget kötő tudós. Az egyik (Franciscus) Bagalyi tulajdonát képező könyv, amiben 1695-ös, kézzel írt bejegyzések találhatók.⁵⁵ Az egyik egy Szenci Molnár Albertől szóló történet, amelyben Molnár Albert a tengerparton sétálva találkozott a Sátánnal, aki „Nemes Kereskedő” képében jelent meg előtte, és gazdagságot kínált neki, ha felírja a nevét és szálláshelyének címét egy lapra. Ehhez a Sátán adott tollat és papírt, és Szenci a saját vérével írta fel a kért adatokat erre a lapra. Mire visszaért a szálláshelyére, négyszáz démon jelent meg nála szolgáló alakjában. Ennek

⁵³ Így például lehet tudni lengyel Fausról is (Mistrz Twardowski). Lásd: Erdész Sándor, „A magyar Faust-mondák”, *Ethnographia* CV (1993) 79–100. old.

⁵⁴ Részletesebb elemzések: Vásárhelyi, *Molnár Albert*; Baron, *Faustus*. Alakjának megemlézése: Ortutay Gyula, „A Faust-monda Magyarországon”, *Létiünk* (1988) 276–283. old. Feltehetően Ortutay írásának hatására készítette el Erdész Sándor összefoglaló írását a magyar Faust-mondákról, de míg a bevezető részben említést tesz Szenci Molnár alakjáról, a magyar Faustok számbavételekor Szenci nem kerül a felsorolásba: Erdész, „A magyar Faust-mondák”.

⁵⁵ Vásárhelyi, *Molnár Albert*, 396–399. old.

Szenci megörült, meghívta barátait, és több napig tartó mulatságot rendezett. Később társai rajtakapták, amikor a „pokolbéli Patrónus szolgája” éppen aranyat adott át neki, és ezt elmondták professzoruknak és a gyülekezet előljárójának. Szencit kihallgatásra rendelték be, ahol bevallotta szövetségekötését, és az egész gyülekezet böjtölt és könyörgött Molnár Albertért. Ennek hatására „rettenetes robajjal és szélvésszel egy hollót láttak a templomba berepülni: és miközben a nép több órán keresztül az ég felé tartván kezét, Albert kézzel írt (papírja) leesett és mindenki szeme láttára darabokra szakadt.”⁵⁶

A másik forrás „Molnár Albert Éneke, Mellyet Csinált és Dudoldogolt, mikor igen meg szorulván kéntelenített Juh pásztorságra adni magát”. A dalt 1745-ben jegyezte le Kézdivásárhelyi Jancsó György Erdélyben. Sokáig ez számított az egyetlen forrásnak Szenci Molnár Albert ördöggel kötött szövetségének elbeszéléséről. A Szencinek tulajdonított, de valójában csak az ő „történetét” elmondó ének utolsó két versszaka tartalmazza a szövetségekötés elemeit is. Ez nagyjából megegyezik a Bagalyi-féle szöveg elemeivel: Szenci elszegényedett, az ördöggel szövetséget kötött, a szerződést a vérével írta alá, a „nép” könyörgött az ördögtől való szabadulásáért, aminek hatására ez meg is történt.⁵⁷

Vásárhelyi Judit, Baronhoz hasonlóan, elemzésében azt próbálja megvizsgálni, hogy a szövegrészek elemei közül melyek azok, amelyek már korábban is megvoltak, és melyek azok, amelyek máshonnan kerülhettek bele. Ő is visszatér a Luther *Asztali beszélgetéseiben* közölt Valerius Glockner-történethez, és arra a következtetésre jut, hogy a két történet lényegét és „finomságait” tekintve is megegyezik egymással. Csak a kárhozattól való megmentő nem Luther, hanem a gyülekezet.

Arra a kérdésre, hogy miért Szenci Molnár Albert nevéhez kapcsolódott az ördögszövetség motívuma, a szakirodalom két választ is ad.⁵⁸

Vásárhelyi Judit Szenci Molnár Albert naplóját olvasva megállapítja, hogy Szenci hitt az ördög létezésében. Továbbá ismerője volt az akkor már ördögszövetség vádjával üldözött rózsakeresztes tanoknak. 1615–1624 között Oppenheimben, majd Heidelbergben élt, ahol sokat köszönhetett V. Pfalzi Frigyesnek, akinek reneszánsz udvarához kötődött a rózsakeresztes mozgalom. Ha Szenci nem is állt a rózsakeresztesek mellé, Vásárhelyi szerint valószínűsíthető, hogy a tanok ismeretének lehetősége, és a németországi út miatt kapcsolták össze nevét az ördögszövetség motívumával.

Baron szerint a Bagalyi által bejegyzett szöveg szerzője közvetlenül Melanchthont használhatta forrásként, csupán a wittenbergi diák figuráját kicserélte

⁵⁶ Op. cit. 399. old.

⁵⁷ Op. cit. 396. old.

⁵⁸ Op. cit. és Baron, *Faustus*. Baron ismerte Vásárhelyi írását, többször hivatkozik is rá.

Szenci Molnár Albertre. Baron azt állítja, hogy ez a névcseré azért történhetett, mert „a szerző valamilyen okból Molnár ellensége volt. [...] Egy lutheránus szerző a református Molnár tevékenységét és nevét veszélyesnek tartotta és ezért gondolta, hogy Molnár az ördöggel cimborál.”⁵⁹

Akár Vásárhelyi Judit, akár Frank Baron magyarázatát nézzük, mind a kétben a vallási hovatartozás, a titkos tanok ismeretének lehetősége és a külföldi tanulmányút motívumait találhatjuk meg, ami viszont már hasonlatossá teszi Szencit Faust történeti alakjához.

A Szenci Molnár Albert körül kialakult történet motívumainak és a német-orosz lutheránus hagyomány elemeinek feltűnő egyezése ellenére, Szenci nem vált híres magyar Fausttá, és nem alapozta meg Magyarországon a Faust-mondakör kialakulását.

Hatvani István (1718–1786) fontos és szinte egyedüli jelentős alakja a magyar Faust-mondáknak, így a tudományos kutatás is nagyobb figyelmet szentelt az alakjának. Önéletírása a XX. század elején került elő, amelyről elemző munka is megjelent.⁶⁰

Hatvani István teológiát és orvostant tanult Bázelen, majd disszertációjának kiadása után, 1748-ban tanulmányait Leidenben folytatta. Kivételes tehetségét hamar felismerték professzorai, és lehetőséget kapott a heidelbergi, a marburgi vagy a leideni egyetemeken valamelyikén a tanításra, de ő visszatért Magyarországra.

A Debreceni Kollégiumban a matematikai, fizikai és vegytani tanszéket vezette. Matematikát, fizikát, kémiát, orvosi fiziológiát, növénytant, földrajzot és csillagászatot tanított, továbbá előadásokat tartott ontológiából, teológiából, kozmológiából és etikából. A villamosságról tartott, látványos kísérletekkel egybekötött előadásai nagy sikerűek voltak a diákok körében. A tanítás mellett rendszeresen tartott prédikációkat, és szerepet vállalt a város egyházi és polgári közéletében. Mint szakavatott orvos gyógyított is, továbbá nevéhez fűződik a kollégium diákkórházának megalapítása is.⁶¹

Az az időszak, amikor Hatvani Debrecenben tanított, a magyar protestáns egyház legnehezebb periódusának számított; sok áldozatot kellett hozniuk iskoláik fennmaradásáért. A helyzet II. József trónra lépését követően változni látszott, és ekkor a protestáns egyház iskolái szabadsága érdekében a császárhoz fordult meghallgatásért. A magyarországi küldöttségnek Hatvani István is tagja volt.

⁵⁹ Baron, *Faustus*, 30. old.

⁶⁰ Lósy-Schmidt Ede, *Hatvani István élete és művei 1718–1786. Hatvani István élete és önéletrajza, az ördöngösségről szárnyrakelt mondák* (Debrecen, 1931).

⁶¹ Op. cit. 87–100. old.

Nem sokkal halála előtt vette kezdetét a „hierarchia és a kiriarchia harca” néven ismertté vált küzdelem, ami a debreceni református egyház és főiskola világi és egyházi főurai között indult meg az egyházkormányzatban betöltött hatalomért. A világi hatalom intézkedéseivel beleszólt az iskola belügyeibe. Hatvani heves tiltakozásait teljesen figyelmen kívül hagyták. Erről naplójában a következőket írja: „Nem tudom, mivel érdemlettem ezt a publikumtól 33 esztendeig tartott szolgálatom után, hogy ily móddal adódjék értésemre, hogy tovább sem magam, sem szolgálatom nem tetszik.”⁶² A harcok még tartottak, amikor 1786-ban Hatvani nyugdíjba vonult. Még ugyanabban az évben epe-bajban megbetegedett, és novemberben meghalt.

A Hatvani-mondakör eddig legrégebbinek tartott forrására Lósy-Schmidt Ede akadt rá 1930-ban a Déry Múzeum irattárában. A mondákat Bódogh Gyula írta le 1836-ban egy 1796-ból származó debreceni példányról, amelynek az alján aláírásként B. F. I. szerepel. A kézirat „Hatvani életéből fennmaradt töredékek” címet viseli.⁶³ A másik forrás Kazinczy Sámueltól ered, aki az 1822–26 közötti időszakban írhatta le a mondákat. Ez a kézirat a „Debreczeni professor Hatvani István életéből töredékek” címet viseli, és 1872-ben tette közzé Szilágyi István a *Vasárnapi Újság* hasábjain.⁶⁴ A forrás közlésekor Szilágyi a mondákat Kazinczy Sámuel saját művének tartotta. Lósy-Schmidt Ede, aki közben megtalálta a Bódogh Gyula által készített kéziratot, és a kettőt alaposan megvizsgálta, kiáll amellett, hogy mind a két kézirat másolat, ráadásul ugyanarról a forrásról készülhetett. Azt sem tartja kizártnak, hogy a Kazinczy-féle szöveg készült a Bódogh-féle szövegről. Erre a következtetésre az elírások és félreértelmességek azonosságának vizsgálata alapján jutott. A Bódogh-féle lejegyzésről maga a lejegyző is bevallotta, hogy egy korábbi változatról másolta; Lósy-Schmidt pedig bizonyítottan tartja, hogy Kazinczy Sámuel erről a szövegről készítette saját másolatát. Így a Kazinczy Sámuel által leírt mondák nem az ő irodalmi változatai, hanem feltehetően a XVIII. század közepén szájhagyomány útján terjedő mondák leírt változatának másolatai. Hatvani-mondák nagyon sok másolatban keringtek a debreceni kollégium diákjai között. Így kerülhettek bele olyan félreírások és értelmetlen kifejezések, például a másolás vagy a tollbamondás alkalmával, amelyek mind a két kéziratban megtalálhatóak. A források lejegyzésének körülményeit azért ismertettem ilyen részletesen, mert fontosnak tartom tisztázni, hogy ami alapján az összehasonlítást végzem, az nem irodalmi alkotás, hanem valószínűsíthetően egy gazdag szóbeli hagyomány lejegyzett részletei.

⁶² Révész Imre, „Hatvani István”, *Vasárnapi Újság* (1871) 69. old.

⁶³ Lósy-Schmidt, *Hatvani István élete és művei*, 157. old.

⁶⁴ Szilágyi István, „A Hatvani-Monda”, *Vasárnapi Újság* XI (1872) 154–155, 170–171, 182–183. old.

A szöveg, amit Bódogh Gyula forrásként jelölt meg, 1796-ban készült, tíz évvel Hatvani halála után. Csak feltételezhetjük, hogy már életében keringtek róla mondák, főleg a kollégium diákjai között. A mondaköltések időszaka egybeeshetett a debreceni kollégiumban folyó hatalmi harcokkal, amikor Hatvani pozícióján és tekintélyén sok csorba esett.

A fentiekben említett két forrás mindegyike tizenhárom „varázstörténetet” tartalmaz. A történetekből most csak a vizsgálat szempontjából releváns motívumokat foglalom össze.

Hatvani anyja a terhessége alatt hétfejű sárkánnyal álmodott, és gyermeke születésekor elhunyt. A gyermek már kicsi korában fogékonynak mutatkozott a mágia iránt. Fiatal férfi korában utazást tett egy távoli országba, ahol kijárta a fekete iskolát. Volt egy fekete köpenye, amit egy sárkánykígyótól szerzett. Birtokolt egy csodálatos könyvet, amiben a rablelkek laktak. Ezeket a rablelkeket teljesíthetetlen feladat adásával tette a szolgálóivá. Másik csodálatos tárgy, egy garas, amelyet, ha kifizetett, visszatért hozzá, így soha nem fogyott el. Tudott szélvészt kelteni és vihart elküldeni, lábdobbantással a föld alól előhívni sárkánykígyóját, ökölcspáással eltüntetni egy halott ember testét. Az ördögtől vissza tudta szerezni a halott asszony lelkét, és a halott ember testét össze tudta rakni, lelket tudott beleköltöztetni. Ha sok vendége érkezett, akkor addig tudta tágítani a szoba falait, míg mindenki be nem fért, és vendégeit látszatvascorával látta vendégül, ami egy kis idő elteltével semmivé vált. A látszatvascora megrendezésének mintájára látszatárvízet keltett, ami elől a nők felhúzott szoknyával menekültek. Varázsereje segítségével a földre rajzolt tárgyakat megelevenítette, és egy lovas kocsit is a levegőbe emelt. Ha valaki csúfolódott vele, annak a fejére szarvat növesztett, neveltségessé téve őt. Az ördög birtokba tudta venni Hatvani testét, és alakjában prédikált a diákoknak. A történetek szerint Hatvani halálakor a ház felett egy fekete és egy fehér galamb harcolt egymással, és a fekete győzelmével egy időben Hatvani meghalt. Halálát sikoly, kiáltás és láncsörgés kísérte, holttestét elvitték az ördögök.

A mondákban Hatvani alakja megegyezik a néphitből jól ismert garabonciás és a tudós kocsis alakjával.⁶⁵ A garabonciással való kapcsolatát mutatja anyja sárkányos álma, a távoli országba tett utazása, ahol fekete iskolába járt, varázstárgyai, a könyv és a köpeny, amelyek segítségével az ördögös cselekedeteket végrehajtja, továbbá sárkánya és időjárás-befolyásoló tevékenysége. A földre rajzolt kocsi megelevenítése és levegőbe emelése a tudós kocsis hiedelemalakjá-

⁶⁵ Ehhez Pócs Éva, „Sárkányok, ördögök és szövetségeseik a délszláv-magyar kapcsolatok tükrében”, *Folklor és Tradíció* VII (1988) 145–170. old.; Pócs Éva, „Néphit”, in Dömötör Tekla (főszerk.), *Népszokás, néphit, népi vallásosság. Magyar Néprajz* VII. Folklor 3. (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990) 657–692. old.

val hozza kapcsolatba. A bűvös lakoma látszatvacsorája és a látszatárvíz motívuma nem kapcsolható sem a garabonciás, sem a tudós kocsis alakjához, viszont más hagyományokhoz igen. A látszatárvíz motívuma bibliai ihletésű, és Pázmány Péter „Sába királynő látogatása Salamon királynál” című prédikációjában⁶⁶ és XX. századi népmese- és mondagyűjtések anyagában is szerepel a látszatvacsora motívumával együtt.⁶⁷ A mondák közegeiben elsősorban a csodálatosság és különösség szerepét töltötték be.

Bódogh Gyula és Kazinczy Sámuel kéziratosszerű lejegyzésén kívül a XIX. században a mondák nyomtatott változatban is napvilágot láttak és ismertté váltak.⁶⁸

A Szenci- és a Hatvani-monda különbségei, a különbség európai kapcsolatai

A Szenciről szóló történetek a szövetségkötés-mondákhoz tartoznak, elemeik alapján a wittenbergi hagyományhoz köthetőek, Szenci mondai szerepköre pedig lényegét tekintve megegyezik a fausti szerepkörrel. A Hatvani-mondák közelebbi kapcsolatot mutatnak a Faust-népkönyvekkel, és Hatvani alakja sokkal inkább kapcsolatba hozható a garabonciás és az ördögös tudós hiedelemkörével, amely a német lutheránus szövetségkötés-történetektől függetlenül szinte az egész közép- és délkelet-európai hiedelemrendszerben megtalálható. Ez a különbség tulajdonképpen modellálja a szájhagyományban létező szövetségképzetek kettősségét is. Magyarországon mind a két réteg megtalálható volt, és a hiedelemrendszer ördögös varázsló, tudós rétege a XX. századi néphitnek is eleme maradt.

A magyar néphit mai napig ismert garabonciás diák alakjában Diószegi Vilmos szerint három különböző réteget lehet elválasztani egymástól.⁶⁹ Az egyik az egyetemes pogány mágia rétege, amihez a vihardémon-vonás kapcsolható. A másik a középkori keresztény réteg, ami a garabonciás vándordiák/tudós-mágus motívumának felel meg. A harmadik réteg pedig a magyar ősvallás táltos-hiedelmei. Hatvani alakjával kapcsolatban a vándordiák/-tudós-mágus réteg a lényeges.

A középkori vándordiákokkal kapcsolatos hiedelmek talán legfontosabb eleme a távoli országban folytatott mágikus tanulmányok. A külföldi varázslóiskola létének képzete egy német nyelvterületről fennmaradt XIII. századi könyv verseiben is megtalálható. A forrás szerint az iskola Toledóban van, ahol fekete mágiát és ördögsvévetséget tanítanak. Annak, aki elvégzi az iskolát, átadják a

⁶⁶ Erdész, „A magyar Faust-mondák”, 83. old.

⁶⁷ Op. cit. 89–90. old.

⁶⁸ *A híres Hatvani István debreceni professzor tudákos cselekedetei* (Debrecen, 1885); *Hatvani István, a debreceni híres professzor életéből* (Miskolc, 1897), utal rá: Lósy-Schmidt, *Hatvani István élete és művei*, 166–169. old.

⁶⁹ Diószegi Vilmos, *A sámánhit emlékei a magyar népi műveltségben* (Budapest, 1958).

varázskönyvet, amely tartalmazza azt a varázsigét, amellyel segítségül lehet hívni az ördögöt, továbbá a varázskör rajzolásának pontos módját, amellyel a varázsló távol tudja tartani magától a gonosz szellemeket.⁷⁰ A varázslóiskola képzete a középkor és a reneszánsz idején folyamatosan jelen lévő képzet volt, amihez az egyetemen oktatott alkímia, asztrológia teremthetett alapot, és az ördögszövetség képzete alakíthatta tovább.

A közép-délkelet-európai régióban és Észak-Európában is találhatunk a néphitben olyan hiedelemalakot, akihez hozzákapcsolódott a távoli országban folytatott mágikus tanulmány és az ördögszövetség képzete. A képzetrendszer elemei még a XX. századi néphitben is megtalálhatóak.

A horvátok és szerbek hiedelemrendszerében is megtalálható az utazó varázsló, időjárás-befolyásoló „negromán”, a *grabancijaš*, amely talán a legközelebbi rokona a magyar garabonciás diáknak.⁷¹ A *grabancijaš* tizenkét iskolát járt, ez az iskola a fekete mágia iskolája, amit ha elvégez, akkor megkapja a varázskönyvet. Ha sárkányát felkantározza és meglovagolja, akkor vihart és jégesőt tud csinálni. Legnagyobb kárt a szőlőhegyen okoz, ahol ha jéggel elveri a termést, nem lesz bor. A délkelet-európai régióban már a XVI. században is élő hagyománya volt a varázsló, vágáns, időjárás-varázsló, ördöggel szövetséget kötő figurának, akihez a 12. vagy 13. iskola kijárása tartozott. A horvátoknál is megtalálható egy történeti figura, akihez aztán ezek a képzetek kapcsolódtak, Pulinermönch Ivan Belostenec (1595–1675), akit olyan varázslónak tartottak, aki a gonosz szellemekkel áll kapcsolatban, és segítségükkel meg tudja nyitni a jövőt. A róla szóló monda a XVII. században alakult ki. A XIX. században pedig a ponyvairodalomban is megtalálható „Mathias grabantzias diák” története.⁷² A színmű egy szatirikus játék, gazdagon tarkítva a néphit elemeivel.

A szlovén néphit „fekete iskola diákja” szintén beleilleszthető a pannóniai vándordiák hiedelemkörbe.⁷³ A fekete iskolát kijáró diák vándorol, betér házakhoz, és az ott lakóktól tejet kér. Ha nem adnak neki, akkor a Sátánnal fenyegetőzik, de akár vihart és jégverést is csinál, ami nem tart sokáig, de nagy károkat okoz. A tizenharmadik iskola, az északi szlovéneknek ördögiskola, ahol az ördög minden évben szövetséget köt egy kandidátussal, befejezése után megkapja a varázskönyvet, amiben a varázsigék vannak. A varázsigéket elolvasva mágikus cselekedeteket tud végrehajtani, de visszafelé olvasva megszünteti a cselekedetek eredményét. Általában nem egyedül jár, hanem sárkányával. A szlovén mondaanyagban is megtalálható a XVI. századig visszavezethető Faust-monda, ahol a

⁷⁰ Kretzenbacher, *Teufelsbündner*, 54–64. old.

⁷¹ Op. cit. 110–120. old.

⁷² Loc. cit.

⁷³ Op. cit. 126–136. old.

fekete iskolába járó diák pénzszerzés miatt köt szövetséget az ördöggel. Ez a Faust-monda valószínűleg német közvetítéssel került a szlovén szájhagyományba – és az irodalomban is hagyott nyomokat –, de emellett a regionális garabonciás típusú, időjárás-varázsló hiedelmekör is fennmaradt, és hasonlóan a magyarországi helyzethez, a két réteg hatással volt egymásra, motívumaik keveredtek.

A nyugati szlávok között is ismert egy ördögi varázslóalak, *Krabat mester*, aki a XVIII. századig mint segítő lény szerepelt a hiedelmekben.⁷⁴ Varázskönyve segítségével ló és holló alakot tudott ölteni. Szövetségben állt az ördöggel, de halálakor mégsem kárhozott el. A néphit Krabat mestere nem köthető történeti személyhez, ellentétben a német, lengyel és magyar Faust-mondák alakjával. Krabat-mondakör viszont már kevésbé hozható kapcsolatba a német Faust-hagyománnyal.

A román *şolomonar* alakja alig választható el a környező népek rokon hiedelemalakjaitól.⁷⁵ A *şolomonar* – aki a neve alapján a bibliai Salamon királlyal mutat kapcsolatot – utazó diák, rejtett *şolomonar* iskolába (*scoala şolomoneasca*) jár, természetfeletti tudás és mágikus erő birtokosa, hatalma van az időjárás felett. Szövetséget köt az ördöggel egy feneketlen tónál, és ekkor kapja varázskönyvét. Hatalma van sárkánya felett, akivel az égen tud lovagolni.

Az ördöggel szövetséget kötő fausti szerepkörre amelyhez Magyarországon Szenci Molnár Albert alakja kapcsolható – is találhatunk példát Európában.

A holland *Mariechen*, a „női Faust” története, paktuma az ördöggel, már a XVI. század elején ismert volt.⁷⁶ A történet szerint Mariechen a nagynénjéhez került a városba, aki meg volt győződve róla, hogy unokahúga rosszleletű lány, ezért kitaszította a házából egy éjszaka. Ekkor megjelent az ördög és magával vitte Antwerpenbe, ahol egy gyűrűt húzott az ujjára, eljegyezte, majd hét évig együtt élt vele. Miután Mariechenen az ördögűzés sem segített, elment Kölnbe a püspökhöz, aki viszont nem hallgatta meg. Ekkor elment Rómába a pápához, aki végül feloldotta az ördöggel kötött jegyességét. Mariechen boldogan halt meg, halála után egy angyal lehúzta ujjáról az ördög jegygyűrűjét. Ez a történet a középkori szellemiséget képviseli, sok hasonlatosságot mutat a szentek legendaival, és kevésbé hasonlít a délkelet-európai varázsló-hiedelmekre. A szövetségkötésben humanista elemnek tekinthető, hogy az ördög tudással akarta megajándékozni a lányt, a hét szabad művészettel és a világ összes nyelvével. Ezzel Mariechen tulajdonképpen Faust elődjének is tekinthető.

⁷⁴ Op. cit. 137–142. old.

⁷⁵ Op. cit. 120–126. old.

⁷⁶ „Die Wahrhaftige und eine sehr wunderbare Historie von Mariechen von Nymwegen, die mehr denn sieben Jahre mit dem Teufel zusammen wohnte und verkehrte”, Kretzenbacher, *Teufelsbündner*, 73–87. old.

Lengyelországnak is létezett „saját” Faustja, *Jan Twardowski*, aki orvos, varázsló és egyetemi professzor volt Krakkóban.⁷⁷ A róla szóló történetek a XIX. század első harmadában keletkezettek, a mondák megörökítője Adam Mickiewicz (1798–1855) volt. Ezek szerint Twardowski nemes ember módjára víg életet élt. Egy alkalommal a kocsmában meglátogatta az ördög, és szövetséget kötött vele. Twardowski hét évre Mephistopheles szolgálatába állt. Amikor el akarta hagyni, az ördög nem engedte, és egy szép nő kegyeivel ajándékozta meg. Élete végén az ördög elragadta őt. A történet a népkönyvekben tovább-
szövődött és német kiadásban is megjelent. A Twardowski-történet tulajdonképpen a német *Historia* és Goethe *Faustjának* keveréke, ez pedig Krakkó és Faust kapcsolatát is tovább erősítette.

Német nyelvterületen, az Alpok vidékén nagyon elterjedt volt a Faust-történet, a műfajok széles skáláján fordult elő már a XVI. századtól.⁷⁸ A széles társadalmi és műfaji elterjedtsége mellett a néphit más alakjaival kapcsolatban az ördögszövetség motívuma nem merült fel.

Észak-Európa területén a finneknél is megtalálhatóak a Faust és az ördög találkozását elmesélő Faust-mondák.⁷⁹ A norvég mondakincsben a wittenbergi fekete iskola,⁸⁰ a fekete könyv tapasztalatlan használata⁸¹ és az ember által ördögi kényszer miatt húzott kocsi⁸² elemei alapján látható, hogy a mondák a német hagyományhoz kapcsolhatóak. A líveknél a varázsló és az ördög vérrrel írt szerződésére lehet példát találni.⁸³

Visszatérve a magyar példákra, látható, hogy Magyarországon a Faust-mondák szövetségekötés-motívumai megtalálhatóak voltak, azonban a magyar Faustként ismert Hatvani István alakjához kapcsolódó szájhagyomány sokkal több kapcsolatot mutat a közép-délkelet-európai sárkányos időjárás-varázsló alakjával. A Hatvani-mondákban szinte lényegtelen elemmé válik Hatvani történeti alakja, debreceni professzorsága, még ha Faustként való kiválasztódása összefüggésben is volt az általa művelt tudománnyal, esetleg annak megmagyarázhatatlannak tűnő voltával gondolok itt a látványos elektromos kísérletekre, amelyek Hatvani korában csodálatos cselekedeteknek tűnhettek. A wittenbergi hagyományhoz (szövegszinten) csak egyetlen elem köti, halálának körülményei.

⁷⁷ Op. cit. 88–102. old.

⁷⁸ Op. cit. 143–177. old.

⁷⁹ Lauri Simonsuuri, *Typen- und Motivverzeichnis der finnischen mythischen Sagen* /Folklore Fellows' Communications 182./ (Helsinki, 1961), típuszám: E501–600 és E1301.

⁸⁰ Christiansen, *Migratory Legends*, típuszám: 3000.

⁸¹ Op. cit., típuszám: 3020.

⁸² Op. cit., típuszám: 3010.

⁸³ Loooris, *Livische Märchen- und Sagenvarianten*, 140–144. old.

Nemcsak Szenciről és Hatvaniról terjedt el a szájhagyományban, hogy szövetséget kötött az ördöggel és varázssereje révén csodálatos tettekre képes. Mátyás király, Csokonai és Jókai személyével kapcsolatban is ismert volt és ismert ma is hasonló mondahagyomány. A Mátyás királyról kialakult gazdag szájhagyomány bőven tartalmaz csodálatos elemeket. Ami leginkább Faust alakjához köti, az például a bűvös repülés motívuma.⁸⁴ Csokonai Vitéz Mihály maga is a debreceni kollégium diákja volt, a róla szóló monda- és anekdotahagyományban szintén megtalálható a bűvös könyv segítségével való repülés motívuma.⁸⁵ Jókai Mór szintén kötődött Debrecenhez, és maga is hozzájárult a Hatvani-mondakör népszerűsítéséhez, a „Magyar Faust” című munkájával.⁸⁶ Mindezen kapcsolatok ellenére nem tartom szerencsésnek a róluk szóló történetek összemosását a Szenci- és a Hatvani-mondakörrel, sem pedig személyük Faustként való tárgyalását.

Befejezés

A *Faust-monda* műfaji megjelölés nagyon sok problémát vet fel. A szövetségkötés fausti hagyománya összetett, heterogén és szerteágazó jelenség. Az egyik ág a wittenbergi lutheránus hagyományra épül, és német közvetítéssel terjedt a XVI–XVIII. század időszakában. A történetekben egy tudós vagy egy mágus átlátában írásos szövetséget köt az ördöggel. A szövetségkötés motivációi a tudás és a gazdagság; motívumai pedig nagyon sok kapcsolatot mutatnak a boszorkányperek szövetségkötés-motívumaival.⁸⁷ Azokkal a történeti személyekkel szemben, akikkel kapcsolatban ez a vád felmerült, a hatóságok sok esetben éltek is a boszorkányság vádjával. A boszorkányperek és a prédikációirodalom szövetségkötés-képzetének forrásai is kapcsolatban álltak egymással, hiszen a demonológusok és prédikátorok ugyanazon elit részét képezték, ugyanazon hagyomány közvetítői voltak. A szövetségkötés Faustmonda-változatának szájhagyományba való kerülését a prédikációirodalom közvetítő szerepén kívül a ponyvakiadványok is elősegítették.

A Faust-mondákban az ördögsvévetség képzete történeti személyhez, vagy egy hiedelemalakhoz kapcsolva is megjelenhet, de nem tartom helyesnek Erdész Sándor megközelítését, aki minden olyan történetet Faust-mondának tekint, amiben előfordul az ördöggel kötött szövetség, vagy a cselekedetek alapján arra lehet következtetni, hogy a mondai vagy mesei alaknak szövetségé van az

⁸⁴ Erdész, „A magyar Faust-mondák”, 94. old.

⁸⁵ Op. cit. 92. old.

⁸⁶ Op. cit. 93. old.

⁸⁷ Vö. Frazon, „Az ördög alakja és az ördögsvévetség motívuma”, táblázatok.

ördöggel.⁸⁸ Magyarországon kevésbé volt általánosan elterjedt az ördögszövetség képze- te ún. „fausti” módon, de az irodalom, a prédikációk és a ponyva- nyomtatványok hatására nálunk is elterjedt ez a mondatípus, elsősorban a deb- receni református kollégium tanárai és diákjai között, akiknek kapcsolatai voltak Wittenberggel, a Faust-monda „szülővárosával”, és feltehetően ennek hatására egyes motívumok bekerültek a Fausttól függetlenül is létező, népi ör- dögszövetség-képzeteket tartalmazó elbeszélésekbe.

A XVII. század végi adatok azt mutatják, hogy Magyarországon is jelen volt az ördögszövetség-mondakör, de csak a XVIII. században vált jelentősebbé, amikor Hatvani István európai rangú tudós alakja köré egy helyi, csúfolódó-iro- nizáló hangvételű mondakör fonódott. A mondakört egyes motívumai és jel- lemzői a néphit garabonciás diák és tudós kocsis alakjához kötik, másrészt Ma- gyarországon a Faust-mondák német hatásra terjedő „klasszikus” változatai is megtalálhatóak voltak. Ez a hagyomány Szenci Molnár Albert alakjához kap- csolódott, és sokkal jelentősebbnek számított a közép- és délkelet-európai tér- ségben általánosan megtalálható időjárás-befolyásoló, sárkánnyal utazó gara- bonciás- és tudós kocsis-hiedelemkörrel való kapcsolata. Ez a hiedelemkör, feltehetően a boszorkányperek és a prédikációirodalom hatására is, összekapcso- lódott az ördög alakjával, de a szövetségkötés boszorkányperekből is ismert dé- monikus formája nem nyert különösebb jelentőséget. A magyarországi példák alapján népi szövetségképzetek gyakoroltak hatást a magyarországi Faust-mon- dákra. Erre példa a Hatvani-mondakör, amely a szakirodalom fogalmai szerint Faust-mondakör, de az összehasonlításból jól látszik, hogy sokkal inkább a népi ördögszövetség-elképzelések része.

A XVI–XVIII. századi Magyarországon az ördögszövetséggel kapcsolatos képzetrendszer változásait vizsgálva talán megállapítható, hogy a prédikációiro- dalomban is megtalálható, „hivatalos” ördögszövetség-elképzelések csak nagyon kis mértékben befolyásolták a szóbeli hagyomány ördögszövetség-képzetét, viszont az ún. népi demonológia befolyással volt a német hatásra Magyarorszá- gon is terjedő Faust-mondakörre. Ennek következtében Magyarországon mon- dai szöveggörnyezetben a szövetségkötés „fausti” módja nem is tudott me- gerősödni és széles társadalmi és földrajzi környezetben ismertté válni. Viszont kialakult a fausti szövetség és a népi demonológia ördögszövetség-elképzelé- sének egy sajátos kapcsolatrendszere, amivel a magyar hagyomány egy sokkal tágabb európai kontextusban válik összehasonlíthatóvá. Ezzel együtt ez a vál- tozási és átalakulási folyamat és ennek eredményei a *Faust-monda* műfajmegje- lölést is erősen problematikusá teszik.

⁸⁸ Vö. Erdész, „A magyar Faust-mondák”.

Emberevők – törökverők.

A magyarokról kialakított sztereotip képek és a végvidéki lakomák kérdése

A kannibalizmus a legősibb viselkedési normák egyike. Visszanyúl azokra az időkre, amikor először jelent meg ember a Földön. Indokolt az a föltevés, hogy minden nép körében elterjedt. [...] Az is föltételezhető, hogy az emberhús evése, mihelyt e szokás általánosan elterjed, szenvedéllyé válik. Amikor pedig só sem áll rendelkezésre, tetőfokra hág a húsevés iránt érzett szenvedélyes vágy.¹

A vérszomj félelmetes démon, ha egyszer kiengedték a palackból. Egy főúri magyar hölgy a tizenhetedik század elején harminc vagy negyven cseléd lányát halálra kínoztta. Azzal kezdődött, hogy szigorú büntetéseket rótt ki rájuk, de fokozatosan ördögi szenvedély támadt benne a szenvedés s a vér láttán.²

A nemzeti sztereotípiák keletkezéséhez kapcsolódó esszéjében Eckhardt Sándor arra kereste a választ, hogy az előítéletek miként kapcsolódnak szavakhoz, képekhez, valós vagy kitalált emlékezetnyomokhoz. Példaként az emberevő óriásokról szóló népmesei szörny (*ogre*) eredettörténetét említette, amely a nyugat-európaiak képzetében összekapcsolódott a magyar népnévvel (*Hongre, Hongrois*) is.³ Az ismertebb francia szerzők közül Montaigne, Calmet, Dussieux említettek vagy foglalkoztak a magyarok vad természetével, kannibalizmusra való hajlamaival.⁴ Ebben a képzettársításban valószínűleg a magyarok IX. századi

¹ William Graham Sumner, „Kannibalizmus”, in *Népszokások. Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége* (Gondolat, Budapest 1978) [eredeti kiadás: 1906] 490–521, 490–491. old.

² R. A. von Elsberg, *Die Blutgräfin. Elisabeth Báthory. Ein Sitten- und Charakterbild* (Breslau, 1894), idézi Sumner, „Kannibalizmus”, 337. old.

³ Alexandre Eckhardt, *De Sicambrie à Sans-Souci. Histoires et légendes franco-hongroises* (Les Presses Universitaires de France, Paris, 1943).

⁴ Michel de Montaigne, „A kannibálokról”, in *Esszé* (Kriterion, Bukarest, 1983) 91–93. old.; Augustin Calmet, *Dissertations sur les apparitions des anges, des démons et des esprits et sur les revenans et vampires de Hongrie, de Bohême, Moravie et de Silésie* (Paris, 1746); Louis Etienne Dussieux, *Essai historique sur les invasions des Hongrois en Europe et spécialement en France* (Ducasso, Paris, 1839).

kalandozásainak emléke, a hunokkal kapcsolatos feltételezett rokonság hagyományára élhetett tovább, mely képzettársítás erősítéséhez hozzájárult a páncélzatától soha meg nem váló rettenthetetlen „Fehér Lovag” (*Hunyadi János*) vagy a szájában hullákkal táncoló „törökverő” (*Kinizsi Pál*) dicső emlékezete, az „oláh vezér” (*Dózsa György*) lázadásának baljós emléke, a „karóbahúzó vajda” (*Vlad Tepes, Drakula*) vagy a „csejteji szörny” (*Báthory Erzsébet*) nemzetközi híre; a „janicsárvérben gázoló hős” (*Zrínyi Miklós*) nyugati népszerűsége vagy a *hajdúk* és a *huszárok* (két nemzetközivé vált magyar szó) mint a kegyetlenségükről híres harcosok európai rangja. Hírünket tovább öregbítették a magyar vámpírtörténetek, a szegedi boszorkányüldözési hisztéria, a honti „emberevő” romák ellen indított per, vagy a pozsonyi, nagyszombati, budai, tiszaszlári zsidók ellen felhozott vérvádak.

Az emberevő magyarok nem túl hízelgő képének eredetét Eckhardt egy „dilettáns” polihisztorra, báró Walckenäerre vezette vissza, aki 1826-ban megjelent tanulmányában fogalmazta meg ezeket a vádakokat.⁵ Walckenäer állításai hamar elfogadásra kerültek a francia tudós körökben, így 1839-ben Dussieux már erre alapozva fogalmazta meg tézisé, mely szerint az emberevő óriás francia megnevezése és a magyarok neve közti kapcsolat így foglalható össze: „A történelmi tények, amelyeket a hagyomány és a mítoszköltő képzelete megváltoztat, már csak torzítva jelentkeznek számunkra. Valójában ki is ismerné fel a »Csipkerózsika«, a »Kékszakállú herceg«, a »Cszimáskandúr« mesék emberevő óriásában a X. századi magyarokat? Azonban a hétmérföldes csizma, amivel az óriás hegyeket és folyókat lép át, bárhová eljut hihetetlen gyorsasággal, ez mind annak a számtalan és általános invázióknak határozott emléke, melyet az imént soroltunk föl. A kisgyermek friss húsának a szeretete is ennek a hagyománynak a maradványa, amely szerint a magyarok ellenségeik vérért itták, és az anyák összeharapdálták gyermekük arcát. Az emberevő óriás szürke, kerek szemű, horgas orra, hosszú fogakkal ellátott nagy szája mind hozzájárul a magyarok arcképéhez. Ezeknek a tényeknek és a névanalógiának a fényében aligha vonhatjuk kétségbe, hogy az *Hongrois* ('magyar') szóból származik az *ogre* ('emberevő'). Erre vallanak a Perrault által feldolgozott és elferdített régi *fabliau*-k [francia középkori verses elbeszélések], tündérmeséi is, mint ahogy Walckenäer úr kimutatta (Értekezés a meséről). Még ma is mi sem ismertebb Franciaországban, sőt Párizsban, mint az emberevő óriások; a név már maga is rettenetesen

⁵ Walckenäer szerint: „En Dacie et Pannonie on les nomma d'abord Hunni-Gours et leur pays Hunnie-Gourie: de la sont venus les noms de Hongrois et de Hongrie. Ces Hongrois, ces Hunni-Gours, ces Oigours, sont les ogres de nos contes de fées; ce sont ces êtres féroces qui dévorent les enfants et aiment la chair humaine tendre et savoureuse.” Idézi Eckhardt, *De Sicambrie à Sans-Souci*, 246. old.

félelemkeltő, melyet az öregasszonyok és a dajkák (mindenféle tradíció őrzői) arra használtak, hogy ijesztgessék vele a kisgyermeket, és hogy elhallgattassák őket. Minden pusztító népnek és embernek közös sorsa ez!”⁶ Dussieux állításait Ipolyi Arnold 1854-ben megjelent mitológiai munkája tette ismertté a magyar közvélemény számára is. Ipolyi, megpróbálva finomítani ezen tézissé merevedett állításon, így kommentálta Dussieux munkáját:

„A vélemény mindenesetre annyira talál, a mennyire bizonyos hogy az óriásról ős mythossal elvegyülnek ama ellenséges népekről képzetek; valamint túlzó azt kizárólag ezen utóbbiaktól származtatni. Az utóbbi embrevésről vonásra nézve különös, hogy szinte a többi óriás értelemmel összefüggő népevekben is ily jelentés fenforog; mint ugyan is a francia huorco, s véle azonos vagy belőle talán csakugyan a hongroihoz símitva alakult Ogre emberfaló, ugy a Jötun is = edax nagyevőt, turs, durs = itast, ambro = devoratornt jelent. A finnek Suoma (vizlakhelytől) saját neve is így az oroszban: samojedi = magukat evők, azaz emberfalók; és ismét a finneknél az északi setét, hősöktől rettegett hon Sariola = az embrevők laka.”⁷

Ipolyi, mivel szélesebb kitekintéssel rendelkezett, a minden népnél meglévő ellenségképpel azonosította az „embrevő” megnevezéseket. Helyesen látta tehát, hogy az etimologizáló magyarázatban az ellenség nem emberi magatartásának képzete takarta el a fogalom valódi jelentését.

Jacques Revel, aki az 1990-es években ismét felfedezte Eckhardt Sándor munkásságát a francia (és tegyük hozzá, a magyar) historiográfia számára, minderről a következőket írta:

Erről a pontról indul a magyar tudós [Eckhardt] vizsgálódása a szó [ogre] eredetéről és jelentésváltozásairól, valamint arról a szöveg hagyományról, amely évszázadokon át megőrizte a hódító emléket, akik a közhiedelem szerint megették ellenségeik szívét, hogy azok erejét és bátorságát megszerezzék. Az etimológiai kutatás így összefonódik egy emlékkép feltárással, amely önmaga is jóval a kalandozások előtti idők (emlék)anyagából merítő közhelyeket hasznosított újra meg újra. Az irodalom és az európai folklór dimenzióira kiterjesztett kutatás nyilvánvalóvá tette, hogy az embrevő óriás képzete egy Magyarországhoz vajmi kevésbé kapcsolható folklór- és irodalmi anyagból ered. Már csak azt kellene megértenünk, miért oly sokára, csak a XIX. század elején kapcsolódhatott össze a kalandozások több ízben átigazított emlékezete az embrevő óriás elnevezésével egy erőltetett szövegtérítés révén.⁸

Ha eltekintünk is a téves névmagyarázat emlékezetferdítő hatásától, mindenesetre szemet szúr az a tény, hogy a nyugat-európaiak a X. századtól egészen a XIX. század elejéig (vagy még ez után is) nem éppen a leghízelgőbb jelzőket

⁶ Dussieux, *Essai historique*, 68. old., idézi Ipolyi Arnold, *Magyar Mythologia* (Heckenast Gusztáv, Pest, 1854) 124. old.

⁷ Ipolyi, *Magyar Mythologia*, 124. old.

⁸ Jacques Revel, „Idegen tükörben. Eckhardt Sándor ma”, *BUKSZ* 1 (1998) 76–81, 77. old.

használták a magyarokról szóló tudósításaikban. Vegyünk mindjárt példát is, egy XVIII. századi „Völkertafel”-t, mely jól szemlélteti milyen helyet foglaltak el a magyarok a nemzetek akkori rangsorában. A valószínűleg stájerországi tábla szerint a magyarok hűtlenek, árulók, lázadók, zendülést szítók, képességeik szerények, legfeljebb a latinban járatosak, viselkedésük hanyag, naplopással töltik idejüket, ruházatuk színes, országuk gyümölcsben, aranyban gazdag, egyébként farkashoz hasonlatosak, vérszomjasak és a világ legkegyetlenebb emberei.⁹ A XVIII. századi táblázat tízes listáján a magyarok a nyolcadik helyre kerültek, nyomban a lengyelek után, de megelőzve az oroszokat és a törököket. Mindemellett a nemzetek viselkedését összehasonlítva a Völkertafel a magyarokat kegyetlenségben a legelső helyre rangsorolta. Eszerint a svábok csak kegyetlenek, a lengyelek ennél egy fokkal vadabbak, a magyarok pedig a legkegyetlenebbek. A nemzetek összesített listáján az őket követő oroszok ezért már csak „jó magyarosak” lehetnek. Ezzel szemben a francia nép kegyes, az angol kedves, a spanyol pedig csodás természetű.

Régi hírünk a világban tehát, hogy „emberevők”, „vadak”, „pogányok” és „kegyetlenek” volnánk, és mindemellett nem ártallunk mi magunk is másokat hasonló vádakkal illetni. Tekintsük át röviden ezeket a vádakat, és vizsgáljuk meg, milyen változások következhettek be a magyarok megítélésében a középkorban és a kora újkorban.

Emberevő vadállatok – kegyetlen pogányok – a végítélet harcias népei

Maximilian Georg Kellner szerint a nyugati közvélemény ezer éven keresztül leginkább úgy vélekedett a magyarokról, mint akik vérrel írták történelmüket. A kép, mely a nyugatiak kollektív emlékezetében kirajzolódott, a magyarokat gyakran kíméletlen pusztítóknak, templomfosztogatóknak, férfiak, nők, gyerekek könyörtelen gyilkosainak vagy kapzsi rablóknak ábrázolta. Kellner ennek a torzképnek a keletkezését négy szakaszra osztotta, mely szakaszokban a kollektív emlékezet IX–XIV. századi megváltozása is híven követhető. A „kalandozások”-kal egyidős források beszámolóí (első szakasz: 900 előtt; második szakasz: 900–955 között) alapján Kellner megállapítja, hogy a magyarok a korszak más, idegen hódítóihoz hasonló megítélés alá estek, így kegyetlenségük híre nem sokban különbözött a vikingek és a szaracénok okozta pániktól. A „ka-

⁹ Vörös Károly, „Az Európában található népek és tulajdonságaik rövid leírása”, *História* 9 (1987) 1–17. old., lásd: *Táblázat*.

landozások” beszüntetése után (harmadik szakasz: 955-től Szent István haláláig, 1038-ig; illetve negyedik szakasz: a XI. század közepétől Freisingi Ottó feljegyzéséig) a magyarok okozta pánik irodalmi feldolgozásaira került sor, melynek eredményeként a már kereszténységet felvett magyarok előtörténetét a nyugati írástudók a valóságosnál sokkal sötétebb tónusokkal ábrázolták, hisz a pogány múlt még mindig ott kísértett a kollektív emlékezetben.¹⁰

A második szakasz idején keletkezett Regino prümi és trieri szerzetes évkönyve (906) szerint a magyarok azonosak a szkítákkal. Regino a magyarok életmódjának jellemzésére Justinus II. századi római történetíró munkáját vette alapul:

Ezeknek a harcmódora annál veszedelmesebb, minél szokatlanabb a többi nép számára. Ezeknek, és a briteknek a harcmódja között az a különbség, hogy azok hajítódárdákat, emezek nyilakat használnak. Nem emberek, hanem vadállatok módjára élnek. Ugyanis állítólag nyers húst esznek, és vért isznak; az embereknek, akiket elfognak, a szívét darabkákra vágva mintegy orvossággént felfalják, semmilyen könnyörület nem hatja meg őket, a kegyesség nem indítja meg szívüket. A hajukat egészen bőrig késsel levágják. Lovaikon szoktak járni, gondolkozni, álldogálni és beszélgetni. Gyermeküket és szolgáikat nagy szorgalommal tanítják nyilazni. Természetük döllyfős, lázadó, csalárd és szemtelen, hiszen ugyanazt a vadságot nevelik bele az asszonyokba, mint a férfiakba. Mindig hajlamosak idegenek elleni vagy otthoni felkelésre; természettől fogva hallgatagok, s készebbek a cselekvésre, mint a beszédre. Ez ocsmány népnek a vadsága tehát nem csupán az említett vidékeket, hanem legnagyobbbrészt Itália országát is elpusztította.¹¹

Ám nem csak a nyugati, hanem a hazai források is előszeretettel idézték azt a hagyományt, mely szerint a magyarok a szkítáktól és a hunoktól származnak. Anonymus (1200) a magyarok feltételezett őseiről, a hunokról a Szkítiáról szóló fejezetben a következőket írta:

Ámde utóbb a szóban lévő nemzet a háborúskodásba belefáradva, olyan kegyetlenné fajult, hogy – némely történetírók szerint – haragjában emberhúst evett, meg emberek véréit itta. Hogy kemény egy nemzet volt, hitem szerint azt ma is megismerhetitek ivadékaikról.¹²

¹⁰ Maximilian Georg Kellner, „Die Ungarneinfälle im Bild der Quellen bis 1150. Von der »Gens destenda« zur »Gens ad fidem conversa«”, *Studia Hungarica* /Schriften des Ungarischen Instituts München 46./ (München, 1997) 10–61. old.

¹¹ Idézi Györffy György (szerk.), *A magyarok elődeiről és a bonfoglalásról. Kortársak és krónikások híradásai* (3. kiadás, Gondolat, Budapest, 1986) 208. old.

¹² A mondatot idézi Ipolyi, *Magyar Mythologia*, 331. old. A szövegrész kritikai kiadását lásd: Emericus Szentpétery (szerk.), *Scriptores Rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpes Arpadianae gestarum edendo operi praefuit Emericus Szentpétery I* (Budapestini, 1937) 33–37. old. Pais Dezső fordításában lásd Györffy, *A magyarok elődeiről*, 136. old.

Az ivadékok természetesen nem mások, mint a magyarok, akiknek kegyetlenkedéseiről így írt:

Álmos vezér meg katonái az oroszokat és kunokat egészen Kijev városáig üldözték, és úgy aprították a kunok tar fejét, mint a nyers tököket. Az oroszok és kunok vezérei pedig, mikor a szkítiaiak [Anonymus itt már a magyarokat érti rajtuk] vakmerőségét látták, a városban meglapultak, mint a némák.¹³

Anonymus szerint a magyarok – a szkítákkal és a hunokkal ellentétben – természetesen már nem esznek emberhúst, és embervért sem isznak. Ezt – a részben vitézi, részben a kegyetlenkedéseket kidomborító krónikaírói hagyományt – jelenítette meg Kézai Simon (1285) is. Példa erre a zsákmányszerző magyarok kegyetlenkedéseinek leírása:

Foglyul ejtették itt Henricius de Schwarzenberget, a császár marsallját, azaz hadseregének fővezérét, s vele együtt sok más főembert, és noha felbecsülhetetlenül sok pénzt adtak nekik váltságdíjukként, Regensburg előtt zászlórúdba húzták és nyilaikkal borzalmas kegyetlenséggel átluggatták őket, miközben a polgárok elképedve álltak a városfalon.¹⁴

Ám Kézai a magyarok tetteinek leírásakor újból beépíti elbeszélésébe az emberévés és a vérivás motívumait, hogy ezzel mintegy megkülönböztesse a kereszténnyé vált és a még pogányként élő magyarok tetteit. Bulcsú vezérről a következőket írta:

Vérbulcsúnak pedig azért hívták, mert miután a nagyapját Krimhild csatájában a németek megölték és ő erről biztos tudomást szerzett, hogy bosszút álljon, több németet nyáron sütetett meg, s állítólag olyan kegyetlenséggel tombolt ellenük, hogy némelyiküknek úgy itta a véré, mint a bort.¹⁵

Róna-Tas András foglalkozott talán a legkiterjedtebben a magyarok IX–XIV. századi nyugati és keleti megnevezéseivel. A nyugati forrásokban az *ugri* (ungri), *turci* (türk) etnonímiák mellett előfordultak még a *szaracén*, *umbriai*, *pannon*, *pártus* nevek is. Róna-Tas szerint a magyarok elnevezéseit három csoportba sorolhatjuk. Az első csoportot azok a megnevezések alkotják, melyek alapján a magyarokat az állatokkal tartották azonosnak, és ennek megfelelően legfőbb

¹³ Szentpétery, *Scriptores Rerum Hungaricarum*, 33–37. old.; Györffy, *A magyarok elődeiről*, 142. old.

¹⁴ Szentpétery, *Scriptores Rerum Hungaricarum*, 168. old.; vö. még a témával kapcsolatban Vázsonyi Ottó, „Halálbüntetések végrehajtási módjai”, *Történelmi Értékelés* 4–6 (Pécs, 1999 [1996–1998]) 71–91, 86. old.

¹⁵ Vázsonyi, „Halálbüntetések végrehajtási módjai”, 89. old.

célul e vadak megszelídítését tűzték ki. A második csoportot azok az elnevezések alkották, melyekben a magyarokat ugyan már embernek képzelték, de semmiképpen sem keresztényeknek. Ilyen például a *pagani*, *gens nefandissima*, *ethnici* kifejezések. A harmadik csoportot pedig azok a megnevezések alkotják, melyek alapján a magyarokat a végítélet-beteljesítő néppel azonosították, hasonlóképp, mint a *szkítákat* vagy a *hunokat*. Ezért bélyegezték meg a magyarokat gyakran a *flagellum Domini*, *pestis antiqua*, *gens ferocissima*, *gens belli asperima*, *gens crudelissima* jelzőkkel.¹⁶

*

A magyarok „vadállatias” jellemvonásai mellett „pogány” mivoltukkal foglalkoztak a legtöbbet a kortárs források. A francia történeti elbeszélők a magyarokat gyakran a hunokkal, majd Flodoard és később Garin Le Loherain költeménye alapján a vandálokkal, mások az összes barbár nép gyűjtőnévévé váló szaracénokkal azonosították.¹⁷ Csernus Sándor szerint a XI–XIV. század utolsó harmadáig a franciák alapvetően négy területről származó forrásból szerezhetek tudomást a magyarokról: *irodalmi szövegekből*, *vitákból*, *útleírásokból* és *historiográfiai forrásokból*. A műfaji korlátok azonban nem befolyásolták a magyar vonatkozású információk tematikáját, így ezek az alábbi kérdések köré csoportosulhattak: 1. a „kalandozások”, 2. a magyar–francia dinasztikus kapcsolatok, 3. a keresztes hadjáratok, 4. az Anjou-kori magyar vonatkozások, és 5. a franciák állítólagos pannóniai vagy sicambriai tartózkodásának legendája.¹⁸ A magyarok első figurális ábrázolása (bayeux-i falikárpit) és irodalmi megjelenése a XI. század utolsó harmadára tehető. A hastingi csatában már énekelt harcikedv-fokozó *Roland-ének* úgy mutatta be a magyarokat, mint a szaracénok szövetségeseit, akik a kereszténységgel ellentétes oldalon állnak.¹⁹ A keresztes hadjáratok idején (1100 körül) keletkezett *Chanson d'Antioche* is az arabokkal, perzsákkal szövetséges, pogány, hitetlen, a keresztények ellen harcoló magyarokról írt.

¹⁶ András Róna-Tás, „Ethnogenese und Staatsgründung. Die türkische Komponente in der Ethnogenese des Ungartums”, *Studien zur Ethnogenese 2.* /Rheinisch–Westfälische Akademie der Wissenschaften. Abhandlung 78./ (Opladen, 1988) 107–142. old. [újra: in Róna-Tás András, *A magyarság korai története. Tanulmányok* /Magyar Őstörténeti Könyvtár 10./ (Szeged, 1995) 275–310. old.]; Róna-Tás András, *A bonfoglalás kori magyarság* /Emlékezések, Emlékezések/ (Akadémiai székfoglaló, 1991. június 10.; Budapest, 1993) [újra: Róna-Tás, *A magyarság korai története*, 227–253. old.].

¹⁷ Revel, „Idegen tükörben”, 77. old.

¹⁸ Csernus Sándor, *A középkori francia nyelvű történetírás és Magyarország (13–15. század)* /Doktori mester munkák/ (Osiris, Budapest, 1999) 132. old.

¹⁹ Op. cit. 133. old.

A XI–XII. században a magyarokról kialakított képben – a pozitív benyomások ellenére – a negatív élmények voltak meghatározóak. A Magyarországon átvonuló keresztes hadak egyes dúló, fosztogató seregeit Kálmán, magyar király kemény kézzel utasította rendre. A Nincstelen Valter, a Gottschalk pap, a Folkmar és a Remete Péter által vezetett – gyakran irreguláris erőkhöz vagy inkább rablóbandákhoz hasonlatos – seregeket Kálmán kisebb-nagyobb incidensek, harcok árán tudta csak országán átengedni. Ezek a konfliktusok is befolyásolhatták a *Chanson d'Antioche* szerzőjét a műben szereplő keresztény és pogány szerepek kiosztásában.²⁰ Mindezen negatív előjellel születt elbeszélések mellett azonban a XII–XIV. századra a magyarokról és a Magyarországról szóló egyéb forrásokban egyre több pozitív benyomást is rögzítettek. A XIII. századtól Magyarországot egy nagy (keresztény vagy néha pogány), gazdag és jelentős országnak írták le, mely leírásokban egyre gyakrabban szerepelt a „mesés gazdagságról” szóló irodalmi motívum, mely sosem nélkülözte az egzotikus tartalmat.²¹

A francia források mellett az itáliaiak is hasonló sztereotip képet közvetítettek. János diakónus (1008) *Vélenicei Krónikájában* a szem- és a fültanúk által elmondottak alapján így értekezett a pogány magyarokról:

A magyarok (Ungri) pogány és igen kegyetlen népe Itáliába jött, gyűjtögetve és rabolva mindent elpusztított, az emberek legnagyobb részét leöldöste, de sokakat fogolyként életben is tartott.²²

A héber Gans Dávid XVI. század végén keletkezett világtörténelmi krónikájában (1592) a magyarok német- és franciaországi kalandozásairól és az augsburgi ütközetről írt. A szerző a kegyetlenség és a pogányság motívumait tartotta említésre méltónak:

Abban az időben Rudolf, a császárnak (Ottónak) fia, Bulczkit, a magyarok királyát segítségül hívta atyja, a császár ellen. Midőn Bulczki ezeket hallá, sereget gyűjtött és számtalan néppel Bajorországon keresztül Németországra tört, hol a magyarok szokásuk szerint prédáltak, gyilkoltak s gyűjtögettek. A városokat feldúlták, a templomokat fölégették, a papokat és szerzeteseket kínos halállal kivégezték, a többi férfiakat megölték, a nőket és hajadonokat pedig megfertőztették s fogságba hurcolták. Nagy zsákmánnyal mentek Franciaországba, hol úgy cselekedtek, mint Németországban s majd egy egész évig maradtak. [...] Bulczki, a magyarok királya, és népei 4715-ben, azaz a keresztény időszámítás 955-ik évében, Franciaországból Németországba tértek vissza, hol még gonoszabbakat míveltek mint ezelőtt.²³

²⁰ Op. cit. 134–135. old.

²¹ Op. cit. 141. old.

²² Györffy, *A magyarok elődeiről*, 215. old.

²³ Kohn Sámuel, *Héber kútforrások és adatok Magyarország történetéhez* /Akadémiai Reprint/ (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990) [eredeti kiadás: 1881] 108. old., Kohn Sámuel fordítása.

A templomfosztogató, keresztényi irgalmat nem ismerő pogány magyarokról szóló történetek a magyar krónikákban is sajátos ellenpólust jelentettek a keresztény erényekkel felvértezett utókor számára. Anonymus (1200) leírásában

Zolta vezér pedig haragtól tüzelve, [...] mivel fáj a szíve Lél és Bulcsú halála miatt, nagy hadat köldött Ottó német király ellen. Ennek kapitányaivá és vezetőivé Kölpeny fia Botondot, Előd fia Szabolcsot meg Őse fia Örkényt tette. Mikor ezek elvonultak Zolta vezértől, Bajorországot, Alemanniát, Szász-földet és Tübingiát megint kardra hányták. Majd innen továbbmenve, nagybőjt idején átkeltek a Rajna folyón, és ott Lotár országát is ijjal-nyillal kiírtották. Egész Galliát szintén rettenetesen megnyomorgatták, sőt vadul berontva az Isten egyházaiba, még azokat is kifosztották.²⁴

A magyarokról mint kegyetlen pogányokról szóló híradások tehát továbbra is jelen voltak az európaiak kollektív emlékezetében. A kegyetlenségükről és vadságukról szóló hírek tartalmán a keresztény nemzetekhez való csatlakozás tudatosulása sem sokat változtatott.

*

A források alapján érdemes foglalkozni azzal a problémával is, amely alapján a magyarokat a Kollektív Antikrisztussal azonosították és a nyugati világot Isten ostoraként büntető apokaliptikus lovasokként jellemezték. Paul Alexander részletes elemzése szerint a vég forgatókönyvét a bizánci források szinte mindegyike nagyjából azonos módon írta le. Például Pszeudo-Efrém *Prédikációi a világ végéről* című műve (600 körül) szerint az apokalipszis állomásai a következők lehetnek: az első fázisban megjelennek a „harcias fajok”; a második szakaszban a Római Birodalom megadja magát; a harmadik szakaszban feltűnik az Antikrisztus; a negyedik állomásban az Antikrisztus újabb megnyilvánulása-ként magához ragadja a hatalmat; az ötödik fázisban következik az Antikrisztus három és fél éves uralma; a hatodik korszakban Isten elküldi Énokot és Ilést, hogy segítsenek az emberi nemnek; és végül bekövetkezik Krisztus második lejövetele és az Antikrisztus halála.²⁵ Pszeudo-Efrém a perzsákat és a hunokat azonosította az Antikrisztus hírnökeiként.

Két évszázaddal később Táná di bé-Élijáhu (974) az Itáliában pusztító magyarokról a következőket írta:

²⁴ Szentpétery, *Scriptores Rerum Hungaricarum*, 33–37. old.; Györffy, *A magyarok elődeiről*, 177–179. old., Pais Dezső fordítása; vö. még Vázsonyi, *Halálbüntetések végrehajtási módjai*, 83. old.

²⁵ Idézi Bernard McGinn, *Antikrisztus. Az emberiség kétezer éve a gonosz bűvöletében /Megújuló világképek/* (ADU Print, Budapest, 1995) 107. old.

Jövre Izrael hegyein vér s hullá és Góg és Magóg által nemzetekre hozott pusztítás leszen. Ez részben már teljesült: vér, hullá és pusztítás (jött) sanyargatóinkra, amint naponta és szünet nélkül saját szemeinkkel látjuk.²⁶

923 körül egy ismeretlen szerző levelet írt Dado verduni püspöknek. A levél írója az akkori közvéleményt élénken foglalkoztató problémával kapcsolatban feltette a kérdést, miszerint *a közelmúlt portyázó magyarjai azonosok-e Góg és Magóg népével?* A probléma kapcsán az ismeretlen szerző egy további fontos teológiai kérdésről is értekezett, vagyis hogy *a történelemben a gonosz Istentől ered-e?* A tudós teológusra valló írás Ezékiel híres helyére hivatkozott, ahol az apokaliptikus világvége lehetősége sejlik fel. A probléma az ezredfordulóhoz közeledő Nyugat-Európában hosszas fejtegetésre készítette az írástudó értelmiséget.²⁷ A levélíró a világvégét illetően optimista véleményen volt, vagyis a portyázó magyarokat egyszerűen pogánynak, eretneknek minősítette, és megpróbálta cáfolni azokat az állításokat, mely szerint a magyar a végítélet-beteljesítő harcias nép lenne. Mindezzel azonban nem tudta megkerülni azt a kérdést, hogy honnan származhat ez az eddig nem ismert nép, mely Nyugat-Európa lakóira oly nagy veszélyt jelenthet. A levélíró feljegyezte a magyarok eredetével foglalkozó IX–X. századi elméleteket is. Az első elmélet szerint – melyet az író badarságnak gondolt – a magyar Góg és Magóg népe lenne. Egy másik elmélet szerint Góg és Magóg népe azonos a nagyszámú és vad szkítákkal, akik a Kaukázuson túl, a Meotisz mocsaraiban laknak, és onnan jönnek el beteljesíteni az isteni jóslatot. A levélíró szerint ez a nézet is téves, mivel véleménye szerint Góg és Magóg népén nem tényleges népeket kell érteni, hanem eretnekeket, akik az igaz Egyházat veszélyeztetik. Szerinte a magyarok Pannónia, Isztria és Illíria azon népcsoportjaitól származnak, akik egy éhínség alkalmával a Meotisz vadban gazdag mocsaraihoz menekültek, ahol a vadászat és az éghajlat keménysége miatt vad népekké váltak. Itt elszaporodtak, most pedig visszatértek Pannónia területére. A magyar népnevet is egy természeti katasztrófával, az éhínséggel kapcsolja össze, melyet egyszerű népetimológiai alapon épít fel: „et fame quam sustinuerunt Hungri vocati sunt...” Mindezzel a magyarázattal azt a teológiai problémát is megoldottnak véli, miszerint a gonosz (a portyázó magyarok) nem lehet Isten büntetése, hiszen az új nép egy természeti katasztrófa hatására vált csak vaddá, továbbá fennáll a lehetősége annak is, hogy a magyarok a keresztény világba integrálódva visszatérnek és megszeliődülnek.²⁸

²⁶ Kohn, *Héber kiútforrások*, 44. old., Kohn Sámuel fordítása.

²⁷ Róna-Tas, *Ethnogenese und Staatsgründung*, 107–109. old.; McGinn, *Antikrisztus*, 112. old.

²⁸ Róna-Tas, *A bonfoglaláskori magyarság*, 9. old.

A végítélet-beteljesítő népek legjellegzetesebb tulajdonságának tartották irgalmat nem ismerő kegyetlenségüket. A nyugati források mellett a magyar krónikások is többször említették a magyarok harcias szokásait, így Anonymus (1200) is, aki szerint a magyarok hol kegyesen, hol kegyetlenül bántak ellenfeleikkel. A Nyitra vidékét uralma alatt tartó Zobor vezért például, miután a magyar Kadocsa lándzsájával megsebezte,

haragjukban [...] egy magas hegyre hurcolták, s ott felakasztották.²⁹

A kalandozások időszakából Lél és Bulcsú kegyetlen tetteinek megörökítését külön érdemesre méltónak tartotta Anonymus:

Bizonyos idő elteltével, mikor Zolta vezér tizenhárom esztendő volt, országának főemberei valamennyien egy értelemmel és közakarattal egyeseket országbírákú rendelték a vezér alá, hogy ezek a szokás jogával mértéket tartva, csendesítsék a viszálykodók pereit és versengéseit. Továbbá másokat – mégpedig Tás fia Lélt, Bogát fia Bulcsút, a vér emberét, valamint Kölpény fia Botondot – a sereg vezetőivé tették avégre, hogy különböző országokat feldúljanak velük. Ezek ugyanis harcias és bátor lelkű férfiak voltak, kik semmi másra nem viseltek gondot, csak arra, hogy uruk számára népeket hódítsanak, és más országokat pusztítsanak.³⁰

Anonymus (de Kézai is) a bíraskodó testület megválasztásának elbeszélés-motívumával azt a – részben nyugat-európai – sztereotípiát erősítette meg, miszerint mind a hunok, mind a magyarok – vagyis a keletről jövő, íjjal-nyíllal harcoló és kegyetlen népek – Isten ostoraként, ítéletvégrehajtóként csapnak le a bűnös nemzetekre, beteljesítve az istenítéletek jogos elvárásait. A szövetség értelmében akik nem tettek eleget ennek az isteni küldetésnek, azok vagy a halált választhatták, vagy közszolgaságba taszítva elveszítették szabad jogállásukat. A nemesek eredettörténete itt kapcsolódott tehát össze a végvidékek hőseinek elhivatottság-érzésével, illetve az istenítéleti szerepvállalással. Így folytatja Anonymus a kalandozó magyarok kegyetlenségeit leíró elbeszélését:

Ők [a megválasztott vezérek, Lél és Bulcsú] aztán, amint engedelmet kaptak Zolta vezértől, leszámoltak a karantán sereggel; majd Friaulon át Lombardia határtartományába értek, s ott Padova városát öldökléssel, tűzzel-vassal, nagy fosztogatás közepette kegyetlenül elpusztították. Innen benyomultak Lombardiába, és ott is sok rosszat műveltek. Mikor pedig annak a földnek a lakosai egybegyülekezve megpróbáltak szembeszállni erőszakukkal és vad

²⁹ Szentpétery, *Scriptores Rerum Hungaricarum*, 33. old.; Györffy, *A magyarok elődeiről*, 177. old. Pais Dezső fordítása.

³⁰ Szentpétery, *Scriptores Rerum Hungaricarum*, 34–37. old.; Györffy, *A magyarok elődeiről*, 178–179. old., Pais Dezső fordítása; vö. még Vázsonyi, *Halálbüntetések végrehajtási módjai*, 83. old.

dühükkel, akkor számtalan sok lombard veszett el a magyarok nyilától, sőt igen sok püspök és gróf is halálát lelte. [...] Öt évvel később [...] Lél, Bulcsú meg Botond uruktól küldetve Alemannia egyes részeire törtek, és ott sok becses zsákmányt ejtettek. De végül a bajorok és alemannok gyalázatos csalárdsága miatt Lél meg Bulcsú fogságba estek, s az Inn folyó mellett akasztófán végezték életüket. Botond meg a többi megmaradt magyar vitéz, mikor látták, hogy az ellenség gonosz csele miatt szorultságba jutottak, bátran és emberül helyállottak. [...] Mint sebzett oroszlánok, úgy rohantak ordítva a fegyverek közé, és az ellenséget szörnyű nagy öldökléssel terítették le. Szerencsés hát a magyarok így nyert poggyása [...] Így aztán egész Bajorországot és Alemanniát, továbbá Szász-földet és Lotár országát tüzzel-vassal elpusztították, sőt ezek vezéreit: Erchangert meg Bertholdot is lenyakázták. [...] Azonban Zolta vezér meg főemberei Lél, Bulcsú és többi vitézeik halála miatt szerfölött fölháborodtak.³¹

Mind a nyugati, mind a keleti kereszténység körében az Antikrisztus eljövetelét hirdető harcias népek között első helyen a szkíták és a hunok szerepeltek. A magyarok a nyugati forrásokban a hunok leszármazottaiként váltak a végítélet-beteljesítő néppé, míg a keleti, bizánci forrásokban ez az eredetmagyarázat nem került bele a kortárs írástudók műveibe. Mindennek ellenére a magyar uralkodóház hunokkal kapcsolatos eredetmítosza már a XI. században általánosan meghonosodott, mint ahogy erre az elveszett ősgeszta feltételezett szövege vagy I. Szent István király „Nagyobbik legendája” (1077 körül) is utal.³² Ennek szerzője arról tudósít, hogy a magyarok isteni elrendelés folytán hagyták el korábbi lakóhelyüket és vonultak Nyugatra az eltévelyedett keresztények megbosszulására:

... az éber isteni kegyelem a veszedelem és tudatlanság fiaira, a faragatlan, kóbor népre, [...] vagyis a Pannónia földjén lakó magyarokra, kegyes pillantással letekintett az égből, hogy akiket az örökkévalóság titkos terve korábban természetes lakóhelyükről napnyugati részekre rendelt a keresztények eltévelyedéseinek megbosszulására, azokat [...] a hamisság útjáról az igazság ösvényére [...] vezesse.³³

Attila kardjának átadása egyszerre jelenítette meg tehát a magyar uralkodók esetén a sztyeppei népek uralkodói legitimációját, továbbá a nyugat-európai

³¹ Szentpétery, *Scriptores Rerum Hungaricarum*, 33–37. old.; Györffy, *A magyarok elődeiről*, 177–179. old., Pais Dezső fordítása; vö. még Vázsonyi, *Halálbüntetések végrehajtási módjai*, 83. old.

³² Róna-Tas, *Ethnogenese und Staatsgründung*, 114. old.; Róna-Tas, *A honfoglaláskori magyarság*, 29. old.

³³ „Unde contigit divine pietatis intuitu in filios perditionis et ignorantie, populum rudem et vagum, creaturam dei se nescientem, Ungaros videlicet, Pannonie patriam inhabitantes clementi visu de celo prospicere, ut quos ad ulciscendas prevariationes christianorum de sedibus naturalibus in occiduas partes occulto perpetuitatis consilio prius destinaverat...” Szentpétery, *Scriptores Rerum Hungaricarum*, 378. old.

hun mondák elemeinek felhasználásával az isteni kegyelem beteljesítését és a keresztény Európával való kiengesztelődést. A XI. század egyszerű közembere és az udvar képviselői egyaránt vallották magukat Attila utódjának és keresztényeknek, egyszerre voltak tehát hunok és magyarok.³⁴

A XV–XVI. század fordulóján a török európai terjeszkedése, valamint az 1500-as év közelgő jubileuma miatt a végítélettől való félelem is erőteljesebben jelentkezett. A nyugati keresztény értelmiség szemében a gyakran az Antikrisztus eljövetelét hirdető harcias nép megjelenése mellett ekkor már újabb és újabb „jelek” utaltak a végítélet közelségére. Az antik hagyományok feléledése következtében a csillagászati megfigyelésekből gyakran prognosztizáltak katasztrófákat, éhínséget, pestist, lázadást. A Szaturnusz-félés, a Szaturnusz, a Mars és a Jupiter csillagászati együttállása alapvetően meghatározta a humanista értelmiség közérzetét. Az antik jóslás reneszánsz kori tanai szerint Szaturnusz uralma alatt járványok törhetnek ki, melynek előjeleként üstökösök tűnhetnek fel az égen, heves viharok és árvizek pusztíthatják a termést, földrengések rázhatják meg a világot, továbbá Szaturnusz gyermekei (rablók, gyilkosok, lázadók, kegyetlen népek – például a tatárok vagy a törökök, monstrumok, leprások, szifiliszeselek) megjelenésével a társadalmi rend is felborulhat. Aby Warburg szerint a Szaturnusz-félést és a társadalmi rendet megrázó eseményeket Európa közvéleménye gyakran kapcsolta össze.³⁵ A reformáció „felforgató tanainak” elterjedése, a parasztlázadások vad, kegyetlen világa ezt az érzést csak felerősítette. Dózsa parasztlázadása a kortárs magyarországi humanista értelmiségiek szemében a Szaturnusz, Mars, Jupiter együttállásának következményeként robbant ki, melynek hatására isteni büntetésként zúdult a kezdetben a kereszténység védelmében fegyvert fogó paraszti sereg a bűntől megfertőződött nemesség nyakába.³⁶

³⁴ Róna-Tás, *Ethnogenese und Staatsgründung*, 114. old.; Róna-Tás, *A honfoglalás kori magyarság*, 29. old.

³⁵ Aby Warburg, *Pogány-antik jóslás Luther korából* (fordította Adamik Lajos, Helikon, Budapest, 1986) 22–38. old.

³⁶ Taurinus (Stieröxel) Stephan, *Stauromachia id est cruciatorum servile bellum, quod anno ab orbe redempto sesquimillesimum quartodecima et Pannoniam et collimitaneas provincias valde miserabiliter depopulaverat. In quinque libros summatim digestum*. Singrenius (Vindobonae [Bécs], 1519) [Fővárosi Szabó E. Kvt. B 941/204.] I. könyv; Geréb László, *A magyar parasztháborúk irodalma 1437–1514* (összeállította, a jegyzeteket írta és a szövegeket fordította Geréb László, a bevezetőt írta Székely György, Hungária Kiadó, Budapest, 1950).

Törökverők

A végítélet-beteljesítő szerepkörből „a kereszténység védelmezői” szerepkörben való bemutatkozásra azonban már a XIII. században módja nyílt a magyaroknak. A tatárjárás következtében ugyanis nagy veszélyben voltak a keresztény értékek az ekkor már európai törzsterületnek számító Magyarországon. Később a törökök tartós balkáni megjelenése miatt került Magyarország az európai közvélemény érdeklődésének középpontjába.³⁷ A XIV. század második felében – amikor a százéves háború borzalmaitól szenvedő francia területeken megszáporodtak a rablókompániák és gyakorlatilag ellenőrizhetetlenné és kormányozhatatlanná váltak a francia király birtokai – felmerült az a gondolat, hogy a harcias kompániák fölös energiáit a török elleni küzdelemben kellene levezetni, mellyel egyúttal Magyarországot is megsegítenék szorongatott helyzetében. A terv kiötlői azonban nem számoltak azzal a ténnyel, hogy a brigantik szándékuk ellenére nem vonulnak a bizonytalan és veszélyes helynek tartott Magyarországra, melyről Jean Froissart krónikája (1370–1400) szerint így vélekedtek:

...nem mennek olyan messzire harcolni; néhány társuk ugyanis jól ismeri Magyarországot, márpedig ezek azt mondják, hogy az az ország igen nagy szorultságban vagon. Soha nem keverednének ki ott a harcból, rút halállal halnának mind. Ez úgy elrettentette őket, hogy nem akarózt odamenniük.³⁸

A XVI. században Sir Thomas More a *Dialogue of Comfort against Tribulation* (1534) című munkájában Magyarországot a „kereszténység nagyon biztonságos kulcsának” nevezte.³⁹ Andrew Boorde (1537) a magyarok kemény törökellenes harcait tartotta említésre méltónak.⁴⁰ A végvidékekről érkező hírek azonban a biztonságos brit szigeteken élőket is nagymértékben nyugtalanították. A félelem enyhítésére és a végvidék népeinek megsegítésére a canterbury érsek által fogalmazott ima (1566) hetente háromszor hangzott el „azoknak a keresztényeknek a megmaradásáért, akiknek országait a török most megtámadta, Magyarországon vagy másutt.” A legkorábbi szemtanúk által készített beszámolók (newsletter) általában várostromokról és csatákról számoltak be, melyekben

³⁷ Csernus, *A középkori francia nyelvű történetírás*, 154. old.

³⁸ Op. cit. 158. old. Kulcsár Zsuzsanna fordítása.

³⁹ Sir Thomas More, *A Dialogue of Comfort against Tribulation* (Richardi Totteli, London, 1553), in Leland Miles (ed.), *A Dialogue of Comfort against Tribulation* (Bloomington–London, Indiana University Press, 1966), idézi Gömöri György, „Magyarok angol szemmel a 16–18. században”, *História* 9 (1987) 1, 9. old.

⁴⁰ Andrew Boorde, *The booke for to Lerne a man to be wyse in buyldyng of his howse for the helth of his soule, and body, etc.* (Robert Wyer, London, 1540?).

hűen tudósították az európai közvéleményt a magyarországi eseményekről. Az első igazán hitelesnek mondható brit jelentés Sir Thomas Seymour tollából származik, aki maga is jelen volt Buda 1542. évi ostrománál.⁴¹ Sir Philip Sidney, híres reneszánsz angol költő 1570 körül látogatott el Magyarországra néhány hétre.⁴² A magyarok az angol reneszánsz drámákban is feltűntek, mint harcias népek. Robert Greene 1594-ben bemutatott *The Tragical Reign of Selimus* című darabjában a címszereplő egy helyütt így szól: „Itt a magyar, véres keresztjével, csapásokat oszt, hogy bevegye Belgrádot újra.”⁴³ Az Angliába látogató magyarok gyakran számíthattak az angolok támogatására is, hisz a *magyar* kifejezés a „szűkölködő, kolduló” jelentésárnyalatot kapta a korban, akik rászorulnak a nyugatiak segítségére. 1620-ban Thomas Dekker ezzel kapcsolatban a következőket írta *His Dreame* című művének ajánlásában:

A könyvek olyanok, mint a magyarok a Szent Pál templomban, akiknek megengedték, hogy mutogassák török történetüket, amit bárki elolvashat. Ők maguk nem kéregetnek; a tábla szövege mindent elmond helyettük.⁴⁴

A magyarok tehát gyakran számíthattak a közönség rokonszenvére. A XV. század negyvenes éveitől kezdődően az oszmánok gyors előretörése miatt mind szélesebb körben váltak ismertté a magyarországi események a francia historiográfiában is. Feltűntek a magyar végvidék törökverő hősei, a Hunyadiak, a lovag magyar királyok, Zrínyi Miklós, Thury György is.⁴⁵ A francia források a XV. században a pogány török elől a keresztény Európát védő „Fehér Lovag” (Hunyadi János), majd pedig fia, a nagy hatalmú fejedelem, Corvin Mátyás legendáiról zengtek. Jehan de Wavrin, aki rokona, Walerin de Wavrin révén személyes élmények alapján „ismerte” Hunyadi Jánost, így beszélt el a Magyarország vajdájával való találkozást:

...eljött meglátogatni Wavrin urat (aki éppen egy fájdalmas betegségtől szenvedett a kabinjában), és akkor magyar módra teljes fegyverzetben volt [...] ami olyan széles volt, hogy en-

⁴¹ Gömöri, „Magyarok angol szemmel”, 9–11. old.

⁴² Malcolm William Wallace, *The Life of Sir Philip Sidney* (Cambridge University Press, Cambridge, 1915) [reprint: 1967].

⁴³ Robert Greene, *The Tragical Reign of Selimus* (A play reclaimed for Robert Greene ed. Alexander B. Grosart, Aldine, London, 1898), idézi Gömöri, „Magyarok angol szemmel”, 9. old.

⁴⁴ Dekker, *His Dreame. In which, beeing rapt with a poeticall enthusiasme, the great volumes of Heauen and Hell to him were opened, in which he read many wonderfull things* (Nicholas Okes, London, 1620; 4. Reprinted from the rare edition of 1620. James O. Halliwell [ed.], Thomas Richards, London, 1860), idézi Gömöri, „Magyarok angol szemmel” 9. old.

⁴⁵ Revel, „Idegen tükörben”, 77. old.; Csernus, *A középkori francia nyelvű történetírás*, 215. old.

nek okán a mondott Wavrin úr kabinjába belépni nem tudott [...] így aztán távozott, mondván, hogy visszatér majd, ha fegyverzetét levetette magáról.⁴⁶

Hunyadi egyébként a francia elbeszélő forrásokban a hitetlenek ellen harcoló hős fehér lovag szerepét jelenítette meg, melynek archetípusa Nagy Károly személyében körvonalazódott. Ezt a mondai szerepkört későbbi minták is alakították, így például III. Frigyes uralkodó életműve.⁴⁷

A pogány ellen küzdő Magyarország mint „a kereszténység védőpajza”-kép egyébként a XV. század közepén kristályosodhatott ki, amikor a Szentföld immár véglegesen, Jeruzsálem pedig a közelmúltban veszett el a kereszténység számára. A biblikus kontextusban feltűnő magyar hősök a nyugatiak szemében a kereszténység legfőbb védelmezőinek szerepében mutatkozhattak be.⁴⁸ Az oszmán had ellen sikeresen védekező mondai hős történetében azonban mindig ott volt a tragikus halál, a sorsszerű elbukás motívuma is. A XV. századi hősök közül I. Ulászló király Várnánál hősi halált halt, Hunyadi János lándzsaseibeibe, más verzió szerint a pestisbe halt bele, Corvin Mátyást megmérgezték.⁴⁹ A XVI. század végvidéki hősei közül II. Lajos vízbe fullt, a Szigetvárat védő Zrínyi Miklóst a legnagyobb ellenség, a török szultán fejeztette le, miként Thury Györgyöt is.⁵⁰ A XVII. század közepén felbukkanó hős magyar vitézt, Zrínyi Miklós költő-hadvezért pedig – aki a nyugatiak szemében biztos garanciának tűnt a törökellenes hadjárat sikeréhez – egy csodálatos vadkan ölte meg.

Eckhardt Sándor érdekes esszét írt a XVII. század egyik alig ismert figurájáról, Molière színházi vállalkozásának krónikásáról, Jean Loret-ről. Loret *Lettres en d'Adresse* (Verses levelek) és *Muse historique* (Történeti múzsa) címmel rimes heti krónika szerzője volt az 1650-es évektől. Eckhardt fő törekvése az volt, hogy rekonstruálja a franciák Magyarország-képét, amelyről megállapította, hogy sematikus, közhelyes és előítéletes sztereotípiáktól volt terhelt.⁵¹ Jean Loret verses újságja tömegével közölt harci történeteket az Európa végvidékén magukat kitüntető magyar (és olykor francia) nemesek dicső tetteiről. Drámákkal, vereségekkel, árulásokkal terhes história ez.⁵² Eckhardt szerint tehát régi hírünk, hogy Magyarország nem volt más a XVI–XVIII. században, mint „Európa véres színháza”, ahol a szereplők egy véres dráma keretén belül gyakran

⁴⁶ Csernus, *A középkori francia nyelvű történetírás*, 220. old., Csernus Sándor fordítása.

⁴⁷ Op. cit. 234. old.

⁴⁸ Op. cit. 234. old.

⁴⁹ Op. cit. 225. old.

⁵⁰ Galavics Géza, *Kössiünk kardot az pogány ellen. Török háborúk és képzőművészet* (Képzőművészeti Kiadó, Budapest, 1986) 20. old.

⁵¹ Revel, „Idegen tükörben”, 77. old.

⁵² Op. cit. 77. old.

haltak meg a színpadon, és ahol a színész teste gyakran a hősök vagy a gonosztevők jelmezét viselte. Jacques Revel szerint „Zrínyi Miklós sorsa jelképes értékű e tekintetben: falvak százait égeti fel, pogányok ezreit gyilkolja halomra, és elképesztő zsákmányra tesz szert. Úgy mond 7000 janicsár vérével festette pirosra a Rába vizét. Mégis, ez a rendkívüli hős (akinek még az is a javára írható, hogy a franciákkal keresett szövetséget) nem szokványos nagyságához illő véget ér. 1664 novemberében egy »fantasztikus« vadkan áldozata lesz.”⁵³ A kivérett magyar hősök után végül a Nyugat, elsősorban „Germánia” sietett a török ellen, aki végül kiűzte a pogány ellenséget Magyarország területéről.

A török Magyarországról történt kiűzése után azonban a magyarokról kialakított kép is megváltozott. A XVIII. században már nyomát sem találjuk a magyar hősöknek, helyette egy vad, kegyetlen, tudatlan és barbár nép sztereotip képe köszön vissza a nyugati forrásokból. Lehangelő összképet fest a francia M. du B. (1742):

A parasztság nyomorúságos körülmények között tengődik. A középnemes nagyon büszke és harcias szellemű, a kényelmet megveti, mert az nem férfias dolog. [...] A nemes és a paraszt egyaránt lusta és élvezet, heves és bosszúálló. [...] A nemesek fényűzése annyiból áll, hogy lovakat tartanak, és fegyvereket gyűjtenek. Legkedveltebb szórakozásuk a vadászat, a borivás és a tánc, amely szintén vad.⁵⁴

A XVIII. század egyik legeredetibb alakja François Xavier de Feller (1767–1767) luxemburgi jezsuita szerzetes volt, aki rendje feloszlata után emigránsként érkezett Magyarországra. Érdekes megfigyelése volt, hogy a katolikus magyarok nagyon szigorúan betartották a böjtöket. Ha bűnbocsánatot kértek, földre vetették magukat, a mellüket verték, de mindez nem akadályozta meg őket abban, hogy a „legszőrnýűbb” bűnöket kövessék el. Szerinte a

magyar elég őszinte, szívélyes, szolgálatkész, jótékony és ragaszkodó. [...] Ez a nép megőrzött valamit a régi időkből, amikor még az egyszerűség és a nyíltság az emberek becsületére vált. Erkölcseiben tiszta, beszédében komoly és becsületes. [...] a franciák mindig dicsérték lázadozásait [...] A nemzet általában elég irányítható és szerény, kivéve a háborút, amelyben kiválóan tartja magát, és ehhez ragaszkodik. Szeret tanulni, és magát tökéletesíteni, de azok, akik tudósnak adják ki magukat, elviselhetetlenek; Artila apjuk és Buda nagybátyjuk természete van bennük.⁵⁵

⁵³ Op. cit. 77. old.

⁵⁴ Idézi G. Györfly Katalin, *Kultúra és életforma a XVIII. századi Magyarországon (Idegen utazók megfigyelései)* / Művészettörténeti Füzetek 20./ (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1991) 20. old., fordította G. Györfly Katalin.

⁵⁵ Op. cit. 25. old.

Antoine Joseph Zorn de Bulach (1771–1774), XV. Lajos király bécsi követe szerint a magyar

büszke, bátor, harcias, amely tulajdonságok annál is inkább jól állnak neki, mert ez a gyöngédséggel és buzgó lekötelezettséggel párosul, ha szeretettel közeledünk hozzá. De ha kényseríteni akarjuk, visszariad. Erőszakkal semmit sem lehet nála elérni, ez ingerli őket a németek ellen is, akik dőlyfösen erőszakot és kényszert akarnak velük szemben alkalmazni.⁵⁶

A kora újkori német írók sem fukarkodtak az elmarasztaló jelzőkkel. Johann Georg Keyssler (1730) német író, tudós európai utazása során Magyarországra is ellátogatott. A végvidékekről írta:

Ha véletlenül talál magának egy ágyat az utazó, az olyan rövid, hogy csak arra tudok gondolni, hogy a magyarok úgy fekszenek az ágyban, mint ahogy a lovon ülnek.⁵⁷

Kaspar Risbeck (1780) svájci német publicista szerint:

A magyar nép teljesen barbár, elmaradott és iszákos. Az emberek lusták, nemtörődömök, utálják a kényszert és a fegyelmet.⁵⁸

Csak egy kicsit árnyaltabb és pozitívabb az angolok benyomása a magyarokról. Mary Wortley Montague (1716) angol arisztokrata hölgy utazása Londontól Konstantinápolyig tartott és vissza. Tudósításában arról számolt be, hogy a bécsi arisztokrata körök figyelmeztették az utazás veszélyeire, mivel, ahogy ő írja:

Magyarországon be fog minket temetni a hó; a tatárok, akik Magyarországnak azt a részét, amelyen keresztül utazom, rendszeresen fosztogatják, majd minket is elfognak.⁵⁹

Egy ismeretlen angol utazó (1770) szerint a

magyarok szépek és jól fejlettek. Egészséges megjelenésüket még jobban kiemeli öltözkük, amely, mint tudják, különös és igen előnyös.⁶⁰

⁵⁶ Op. cit. 22. old.

⁵⁷ Op. cit. 18. old.

⁵⁸ Op. cit. 27. old.

⁵⁹ Op. cit. 17. old.

⁶⁰ Op. cit. 23. old.

Végvidéki lakomák

A magyarok nyugati megítélését panorámaszerűen bemutató Jacques Revel szerint a nyugati források a magyarokat „a szélsőségek regiszterében” ábrázolták, akik a nemzetek theátrumában a határvidékek feszültségeinek kitéve ambivalens hőökként viselkedhettek.⁶¹ Az ambivalens hősábrázolás azonban nem csak a nyugatiakra, hanem általában minden forrásra jellemző volt. A harctéri jelenetek leírásakor a kortárs krónikások gyakran alkalmaztak olyan mondai, irodalmi motívumot, melyekkel a küzdelemben részt vevők lelkiállapotát is érzékeltetni tudták. Az ellenség véréből iszamos, vad dühtől felajzott katona-hős vagy a hidegvérrel gyilkoló, kegyetlenkedő antihős leírásával a krónikáíró nézőpontját is megismerhetjük. Az ellenséghez való pozitív vagy negatív hozzáállás azonban a hősábrázolás tematikai megfogalmazásán, jellegén nem sokat változtatott. A hősábrázolás egyik szélsőséges motívumának tekinthetjük a hullák melletti lakomázásról vagy az áldozatok ember általi felzabáltatásáról szóló történeteket.

Bizonyára sokan ismerik a *Kinizsi Pál* személyét megörökítő, XIX. században széles körben terjesztett történeti mondát, melyben a molnárfiúból hadvezérré avanszált hős az ütközet végén, szájában és kezében egy-egy törökkel vad táncot lejt.⁶² A Kinizsiről szóló vad történetek korai forrásai Bonfini, Ludovicus Tubero, majd őket követően Heltai Gáspár krónikái voltak, ahol a szerzők nem felejtették el megemlíteni, hogy Kinizsi bővérű természetű emberként gyakran ragadtatta magát hasonló cselekedetekre. Kinizsi a kenyérmezei ütközet utáni lakomára – egy XVII. századi iskoladráma szerint – így invitálta hallgatóit:

Kenési Pál lakomája

„E nagy diadalmon illik hogy vigadjunk,
Azért e testekből asztalunk rakassuk,
Melyre hamarsággal az étet fogassuk,
Ily nagy harcunk után ez helyen mulassunk.”⁶³

Kinizsi vadsága azonban nem csak ebben a jelenetben mutatkozott meg. Ludovicus Tubero említi azt az esetet, amelyről az 1503-ban tett magyarországi útja során szerezhetett tudomást. A valószínűleg 1492-ben lezajlott esemény

⁶¹ Revel, „Idegen tükörben”, 77. old.

⁶² Például Kálmány Lajos (1914) és Szendrey Zsigmond (1927) történeti mondagyűjtései.

⁶³ XVII. századi ismeretlen szerző, „Comoedia Generalis de conflictu turcorum et hungarorum”, in Nagy Péter (szerk.), *Magyar drámaírók. 16–18. század* (Budapest: Szépirodalmi, 1981) 666. old.

története szerint a tihanyi Szent Ányos apátság egykori vezetőjét – aki papi ruháját levette (mely Mátyás, Ulászló és II. Lajos dekrétumai szerint is súlyos véteknek számított) rabló módjára pusztított a Balaton-felvidéken – Kinizsi, a környék földesura elfogatta, malomkerékhez kötve kínoztatta, majd pedig élve elégetésre rendelte.

A barát a kínok közepette mégis visszaemlékezett elkövetett bűneire, az isteni kegyelem sugallta azt [...] Ezért míg a máglyán égett, egyetlen sóhaj nélkül elszánt lélekkel állította, hogy méltán nyert büntetést, és Istenhez fohászkodva lehelte ki lelkét.⁶⁴

A Kinizsivel kapcsolatos harmadik történet az áruló belgrádi végváriak kivégzéséhez kapcsolódik. Mint ismeretes, Kinizsinek jutott az a szomorú dicsőség, hogy a fekete sereg maradékát felszámolja. Akik túléltek a sereg szétszórását, a halászfalvi katasztrófát – mintegy ezren –, őrségül Nándorfehérvárra kerültek. Innen zsold híján vagy elszéledtek, vagy idegen szolgálatba álltak. A legkitartóbbak helyükön maradtak még 1494-ben is, amikor Kinizsi árulási szándékukról hírt kapott. A hír szerint szövetkezni kívántak a törökkel. Kinizsi, aki már ekkor igen kegyetlen természetű ember hírében állt, és aki ezután nem sokkal gutaütésben halt meg, minden korábban ismertnél kegyetlenebb kivégzési módot rendelt el. Miután kínzással a helyőrség tagjait vallomásra bírták, egymás után karóba húzták őket, testüket lassú tűzön megsütve, félig nyersen a még élő, kiéhezett társaiknak ételként felkínálták. Kinizsi az utoljára maradt zsoldost kegyelemből a kannibalizmus helyett lassú éhhalálra ítélte.⁶⁵ Ezt Bonfini a következőképp mesélte el:

[Kinizsi] Pál pedig, amikor meghallotta, hogy az őrkatonák Görögfejevárnak Greca [Belgrád, Nándorfehérvár] a törökök kezére való átjátszásáról szőnek terveket, az összeesküvés főkolompasaira azonnal csapatokat küldött, és ezek iszonyú kínzások után bevallották a bűnt, mire borzalmas és – azt hiszem – sosem hallott büntetéssel sújtotta valamennyit, tudniillik a leggyalázatosabb börtönbe csukta, minden nap egyet közülük kecske módjára nyársra húzatott, ezt tűzön ropogósra süttette, és társainak eddelül adta, a rettenetes lakoma szörnyűségét növelendő, meg-megkérdezve, inyükre való-e az áruló húsa; végül pedig, amikor már nem maradt közülük senki, akivel az utolsót megetesse, ezt, megvonván tőle a szükséges táplálékot, lassan halálra éhezette.⁶⁶

⁶⁴ Ludovicus Tubero, *Kortörténeti feljegyzések (Magyarország) /Szegedi Középkortörténeti Könyvtár 4./* (Közreadja Blazovich László – Sz. Galántai Erzsébet, Szeged, 1994) 170–171. old.; Ludovicus Tubero: *Ludovici Tuberonis, Dalmatae abbatís, Commentariorum de temporibus suis liber X.* (Francofurti [Frankfurt], Marni, 1603) [Fővárosi Szabó E. Kvt. B 943/508.].

⁶⁵ Tóth Zoltán, *Mátyás király idegen zsoldosserege (a fekete sereg)* (Stádium, Budapest, 1925) 348–349. old.

A történet egyébként Bonfini *Rerum Ungaricarum Decades* című művének 1543. évi bázeli kiadásában látott először napvilágot. Bonfini művét 1565-ben Kolozsvárott is kiadták Heltai Gáspár műhelyében. Mindezeket a kiadásokat az 1568-as újabb bázeli, frankfurti és az 1690-es kölni és hanai kiadások követték.⁶⁷

A végvidéki lakomák legismertebb elbeszélése azonban ahhoz a Drakula vajdához kapcsolódik, aki mind Magyarországon, mind Nyugat-Európában a kegyetlen, vérszomjas és

**Wie facht sich an gar ein graussem
liche erschreckenliche Historien. von dem wilden wü-
rtich Dracole weyde Wie er die leüt gespiß hat vnd
gepißten vñ mit den haiden yn eine fessel gefortten**



1. ábra. Drakula vajda reggelije
Forrás: Borzalmas történet a vad
gonosztevőről, Drakula vajdáról... {Strassburg: Mathias Hup-
fuff, 1500} közli Sz. Farkas Jenő,
Drakula vajda története. 4D so-
rulat. (Budapest: Akadémiai, 1989)
13. old.

⁶⁶ Antonio Bonfini, „Magyar történet”, in *Humanista történetírók* (válogatta, részben fordította, a szövegeket gondozta és a jegyzeteket írta Kulcsár Péter, Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1977) 225, 243–244. old., Kulcsár Péter fordítása; Antonius de Bonfinis, *Rerum Ungaricarum Decades* (Basileae [Bázel], Winter, 1543) [RMK, III/344]; Claudiopoli [Kolozsvár], Heltai, 1565 [RMK, II/97]; Basileae [Bázel], Franco, 1568 [RMK, III/570]; Francofurti [Frankfurt], Wechel, 1581 [RMK, III/706]; Coloniae Agrippinae [Köln], Widenfelt, 1690 [RMK, III/3633]; Hannoveriae [Hanau], Wechel [RMK, III/1027]. Kritikai kiadása: Antonius de Bonfinis, *Rerum Ungaricarum Decades* (ediderunt I. Fögel et B. Iványi et L. Juhász. Tom. IV. Pars I. Budapest, Egyetemi Nyomda, 1941) /Bibliotheca Scriptorum Medii Recentisque Aevorum. Saeculum XV/.

⁶⁷ Heltai Gáspár, *Kronika az magyaroknak dolgairól* (Kolozsvárott végezté Heltai Gáspárné, 1575) [hasonmás kiadás Kulcsár Péter tanulmányával, Varjas Béla gondozásában (Budapest, 1973)]; Heltai Gáspár, *Chronica az magyaroknak dolgairól* (Kolozsvárott végezté Heltai Gáspárné, 1575) [RMK, I/129].

vad hőst jelenítette meg. Nem véletlenül beszéltek hősről és nem antihősről, mivel bár *Vlad Ţepeş* történeteinek és cselekedeteinek kortársi megítélése nem volt egészen egyértelmű, mégis gyakran beszéltek róla úgy, mint neves törökverőről vagy a keresztény világ védelmezőjéről. A nyugati források annak ellenére, hogy „egy fölöttéb kegyetlen, borzalmas történetet” tártak az olvasóik elé

a vad gonosztevőről, Drakula vajdáról, ahogyan ő az embereket karóba húzatta és megsütötte, s ahogyan fejfel lefelé lógatva megfőzette őket egy üstben.

Nem felejtették el megemlíteni, hogy

Drakula és fiverei letértek hitükről [mármint a tévelygő keleti keresztény vallásról], fogadalmat tettek és felesküdték a keresztény hitre, annak megvédelmezésére.

Mindemellett kegyetlenkedéseinek elbeszélései a purgatórium és a pokol képeit idézték, mintegy az e világi bűnök megtorlójaként ábrázolva Drakulát. Az áldozatai holtteste mellett falatozó vajdáról egy XVI. század eleji német röplap így írt:

...asszonyokat és férfiakat, ifjakat és öregeket karóba húzatott a hegy lábánál álló kápolna mellett, maga pedig odaült alájuk középre, s jóízűen elfogyasztotta a reggelijét.

Másik alkalommal saját alattvalóival a következőket művelte:

...csináltatott egy nagy üstöt, tetejére ályuggatott deszkákat tétetett, s az embereket azon át fejfel lefelé belelógatta, így tartván őket foglyul, majd megtöltötte az üstöt vízzel, nagy tüzet rakatott az üst alá, s az embereket ily módon hagyta nyomorultul ordítani, míg azok teljesen meg nem főttek és el nem pusztultak.

Az országába látogató idegenekkel sem bánt kíméletesebben:

Jött az országba háromszáz cigány, Dracula kiválasztott közülük hármat, megsütötte őket, s ezeket a többieknek meg kellett enniük.

Egy másik tetteivel pedig a „jó uralkodó” kegyes cselekedeteiből űzött gúnyt:

Készítetett az országban lévő összes koldusnak egy jó lakomát. A lakoma után bezáratta őket az istállóba, ahol ettek, és elégette valamennyiüket.⁶⁸

⁶⁸ Sz. Farkas Jenő, *Drakula vajda históriája* /4D sorozat/ (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1989). Vö. még *Elbeszélés Drakula havaselvei vajdáról* [Povest' o Drakule], in Iglói Endre–Misley Pál, *Drevnerusskaja chudožestvennaja proza – Régi orosz széppróza* (Szépirodalmi, Budapest, 1977) 173–180. old.

Térjünk azonban vissza a nándorfehérvári lázadók esetéhez. A lázadás vérbefojtásának motívumai a Dózsa-féle felkelés leverésének elbeszéléseiben bukkannak fel újra. *Dózsa György* kivégzéséről egy kortárs nyomtatvány is beszámolt, melynek ismeretlen szerzője közel-távoli szemlélője lehetett az eseményeknek. A legismertebb forrás azonban Taurinus elbeszélő költeménye, a *Stauromachia*, mely 1519-ben nyomtatásban is megjelent. A humanista pap írásának hatására a kivégzés története Dózsa halálának kanonizált elbeszélése lett, melyre több, XVII–XIX. századi történelmi munka is hivatkozott.⁶⁹ A parasztvezérek kivégzését Taurinus véres képekben, hexameteres verseléssel jelenítette meg, mely képek bennünk gyakran a reneszánsz vérdramákat idézik:

Nádpálcával vert szolgálai körötte csapatban
vad táncot jártak s a királyukat egyre kacagták.
Zápolya int, mire most vont pallossal fenyegették
őket, ezért rágják, megtépik a pusztá fogukkal
nyomban a megroncsolt tagokat s úgy nyeldesik és a
Székely testéből jóllaknak, a vérit isszák,
úgy falják be husát hitvány szolgálai uruknak.
Ily hóhér-lakomán, vérrel föcskendve be, rútan
áll vala szörnyeteges terítéssel ez ördögi asztal:
marva, a vére veszett, gyűlölve a fényt meg a létet,
földre ledől, félig holt teste alélva kinyúlik.
Lassan az életerő megtér azután a szívébe.⁷⁰

A hexameteres verselés mellett azonban klasszikus latin prózában is megörökítésre került Dózsa és mintegy negyven közvetlen hívének halála. Istvánffy Miklós sötét képekben ábrázolta a XVI–XVII. század eseményeit, hosszasan ecseelt, hogy a foglyul ejtett parasztokat,

már akik közülök oly hosszú idő múlva is életben maradtak, arra kényszerítették, hogy az éhségtől elcsigázva, a még élő és lélegző Györgynek félig megsütött húsából egyenek és azt lenyeljék. De abból a negyven szerencsétlen emberből csak kilenc élt még, a többiek az éhségtől elsorvadva elpusztultak. [...] György sem nem sírt, sem nem jajgatott, sem nem félt. Csak ezeket gyalázva, mert ő nevelte őket, kutyakölyköknek nevezte, s azután elhallgatott.⁷¹

⁶⁹ Georgius Pray, *Annales Regum Hungariae ab anno Christi 997 ad annum 1564*. Pars 4. (Vindobonae, 1767).

⁷⁰ Taurinus, *Stauromachia*, V. könyv, 173–175. lap, 110–196. sor; Geréb, *A magyar parasztháborúk*, 139–141. old.

⁷¹ Istvánffy Miklós, *A magyarok történetéből* (fordította Juhász László, a szöveget válogatta, a bevezetést és a jegyzeteket írta Székely György, Magyar Helikon, Budapest, 1962) V. könyv, 66. old., Juhász László fordítása; Istvánffy, Nicolaus 1622, *Historiarum de rebus Ungaricis libri XXXIV* (Colonia Agrippina) [RMK, III. 255].



Georgius Zekel

2. ábra. Dózsa a tüzes trónon és embereinek karóbahúzása

Forrás: *Taurinus* (Stieröxcel) *Stephan*, *Stauromachia* id est cruciatorum servile bellum, quod anno ab orbe redempto sesquimillesimum quartodecima et Pannoniam et collimitaneas provincias valde miserabiliter depopulaverat. In quinque libros summatim digestum. Singrenius, (*Vindobonae* {Bécs}, 1519) címlap {Fővárosi Szabó E. Kvt. B 941/204.}

Márki Sándor, Dózsa György életrajzírója szerint az ember-evés elbeszélő motívumának hitelességét oklevelek is megerősítik, hiszen egy 1514. évi július 29-i olasz levél szerint hívei ettek Dózsa testéből, egy augusztus 14-i levél szerint pedig vérét megcsapolta azt megivásra kínálták. Ezt a motívumot a kortárs Janus Vitalis, Taurinus, Jovius és Brutus krónikaírók is átvették.⁷² A kivégzési jelenetet megörökítő „Affrur” rölpap 1514. évi címlapján is szerepel a testbe harapás motívuma.⁷³ Ha mindeze-



3. ábra. Vértivás az „oláh főnök”, Dózsa testéből

Forrás: Ricaut, Die Neu-eröffnete Ottom Pfortte. (1694) közli Márki Sándor, Dósa György. (Budapest: Magyar Történelmi Társulat, 1913) 480. old.

ket a krónikaírók túlzásainak is tartjuk, beszédes a Dózsának tulajdonított mondat, mely szerint „kutyakölykeknek” nevezte a testéből lakmározó sorstársait. A kora újkori kivégzések szertartásához ugyanis hozzátartozott, hogy a testet nem temették el, hanem azt vadállatoknak, kutyáknak, kiéheztetett sertéseknek, jelen esetben pedig a vérszomjas hajdúknak vetették oda.

A Dózsa testéből falatozó hajdúk történetét Szerémi György is megörökítette kéziratában. Szerémi egyébként Szapolyaival, a lázadást vérbe fojtó arisztokratával kapcsolatos megvetését is történeteibe szőtte. Az 1526 utáni polgárháborús események leírásánál nem kis iróniával említi a koronáért és a hatalomért civakodó Szapolyai esetét, aki látszólagos győzelmét ellenfeleinek hullái társaságában ünnepelte meg. Szerémi szerint így esett meg János király ebédje:

A németpártiakból hét fejet mutattak be a királyi felségnek; megismerte őket a király, s fejükre ütve mondta: Barátom, ellenem jöttél, mint ellenség. Hát nem sok jót tettem én ve-

⁷² Brutus János Mihály, *Magyar históriája, 1490–1552* [Magyar Történelmi Emlékek 12.] (Akadémia, Pest, 1863); Taurinus, *Stauromachia; Monumenta Rusticorum in Hungaria Rebelium Anno MDXIV* (Maiorem partem collegit Antonius Fekete Nagy, Ediderunt Victor Kenéz et Ladislaus Solymosi, atque in volumen redegit Geisa Érszegi, Publicationes Archivi Nationalis Hungarici II. Fontes 12. [Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979]).

⁷³ Auffrur 1514: *Die auffrur so geschehen ist in Ungerlandt, mit den Creutzern, und auch darbey wie man den Creutzer Haubitman hat gefangen und getödt Zeckel Jorg*, 1514 [Fővárosi Szabó E. Kvt. B 943/660]; Márki Sándor, *Dósa György* (Magyar Történelmi Társulat, Budapest, 1913) 491. old.

led, s nagy szeretet volt köztünk különösen?! – Mondta még a király: Ez nagy úr volt Morvaországban; volt tíz vára. Ez a másik is nemes volt; hét vára volt. Ez, aki tátott szájjal van, Sziléziában volt. – És a hét fejet a serlegek asztalára tétette. Jókör ebédet készítettett, s Gritti urat elhívatta a vártárol a várba ebédelni. Evett és ivott a király, s közben gyakran ránézett a levágott fejekre; nem utálta.⁷⁴

Hasonló lakomában *Werbőczy Istvánnak* és útítársainak is része volt 1533-ban, amikor János király követeként Isztambulban a szultánnál jártak. A követjárás krónikása Rubigally Pál így írt erről:

Török szokás szerint le kellett dőlnünk a földre, s a megterített kerevevekről bőséges ebédet fogyasztottunk. A turbános törökök fürgén hordták fel a fogásokat, s török szavakkal biztattak bennünket vidámságra. De a poharakat nektár helyett édes szörppel töltötték meg, a törökök ugyanis nem élhetnek borral. Az öröm elkerülte lelkünket, s e folyadékrol nem lettünk vidámabbak. Imádkozom annak boldogságáért, aki édes borral kínál – a békák fürdővizét azonban meghagyom a törököknek. Ezért tartott oly rövid ideig a mi ebédünk – az az ebéd, mely később oly mérhetetlen félelemérzést váltott ki bennünk. Mert amint elhordták az ételeket, a törökök vértől csapzott, gerincoszlopról leszakított fejeket raktak elénk, melyeket kegyetlen kéz rideg kardvása vágott le, s melyeken még folyt a véres csata. Követségünk tagjainak haja az égnek állt, s minden izüinket elöntötte a borzadály; még csontjainkat is átjárta a félelem az élettelen, érzékeléstől megfosztott arcok láttán; az irgalmatlan gaztett nyomai piroslottak róluk. A törökök nem ismerik a nemeslelkűséget, s hiányzik belőlük a becsületérzés; nem képesek kegyelmezni a legyőzötteknek.⁷⁵

A csatában edzett férfiak lakomái mellett a végvidék az asszonyi kegyetlenség lakmározó szörnyeit is kitermelte. A koncepciók vádak alapján házi őrizetre ítélt magyar arisztokrata, *Báthory Erzsébet*, Drakula vajda méltó női párjaként vált nemzetközi hírévé a XIX. században. A XVIII. századtól kezdve gyakran „csejte szörnynek” nevezett özvegyasszony perére 1608-ban került sor, mely ekkor még csak a hazai közvéleményt tudta lázba hozni. Báthory Erzsébet – aki egyébként a híres törökverő, a kortársak által fekete bégnek nevezett Nádasdy Ferenc özvegye volt – a per tanúsága szerint kegyetlenségében nem sokban különbözött a harcokban edzett rokonlelkű férfiaktól. A vádirat szerint

őméltósága [mármint a nádor, Thurzó György] [...] nem kíván süketnek lenni azzal az iszonyú kegyetlenséggel és az emberi vér ellen elkövetett bűnözéssel szemben, amelyet a világ elejétől fogva nőnél eddig még soha nem tapasztaltak s amelyet Báthory Erzsébet követett

⁷⁴ Szerémi György, *Emlékirata Magyarország romlásáról, 1484–1534* /Magyar Történelmi Emlékek/ (Akadémia, Pest, 1857); Szerémi György, *Magyarország romlásáról* (Helikon, Budapest, 1961) 210. old., Juhász László fordítása.

⁷⁵ Tardy Lajos, *Régi híriünk a világban* (Gondolat, Budapest, 1979) 64. old., Tardy Lajos fordítása.

el szobalányain, valamint más asszonyokon és ártatlan lelkeken, amikor ilyeneket szinte hihetetlen számban pusztított el [...] A nádor úr, a vele volt kísérettel tanácskozva úgy döntött, hogy özvegy Nádasdynét, mint vérszomjazó, vértszívó, istentelen asszonyt, akit friss vétségen kaptak, elfogják, s őt a Csejte várában töltendő örök fogságra ítélte.⁷⁶

Az arisztokrata körökben nagy felzúdulást keltő eset mellett a XVII. századi krónikaírók a közemberek horrorisztikus történeit is megidézték. Szamosközy (1606) a Basta generális bosszúhadjáratát követő éhínség idejéből jegyzi meg, hogy 1603 májusában, éhínség alatt elkövetett emberhúsevés vádjával egy asszonyt Nagyszeben város vesztőhelyén négy részre vágtak, testének négy darabját a város négy sarkában, a városfalon kívülre karóra tűzték:

Az idő tájt, amikor Mózes hadai szertekószáltak az országban, olyan szörnyű dolog történt, amilyenről talán még sohasem hallott a világ. Nagyszeben határának Resinár nevű falujában, melyet a szászok Städterdorfnak mondanak, a várostól ötmérföldnyire, egy vlah asszony rövid időközökben egymás után hat gyermeket – köztük egy rokon leánykát is – lopott el gyalázatos módom, megölte őket, és éhségét, melynél nincs rettenetesebb, ezzel a szörnyűséges étellel űzte el. Mihelyt kitudódott a bűntett, jelentették a szebeni előjáróknak, akik elfogatták, a városba vitették és börtönbe zárták az asszonyt; nem került különösebb fáradságba, hogy egy kis idő múlva ő maga vallja be tettét, és bűnös merényleteinek minden részletét elmondja. Mindezt jelentették a tanácsnak, ott apróra kivizsgálták az ügyet, és ítéletet hoztak. A szerencsétlen tettes szörnyű bűnét egyetlen dolog menthette: az éhség. Bűnét ő maga is belátta, vétkét is megvallotta, mégsem tartotta magát bűnösnek, hanem az elkerülhetetlen szükségre hivatkozott, és úgy gondolta, hogy kegyelmet érdemel. Tettének borzalmas volta azonban minden szánakozást kiölt a bírákból. A tárgyalás szemtanúi szerint az emberhús fogyasztása miatt a gondozatlan, ijesztő külsejű asszony egész teste olyan elviselhetetlen bűzt árasztott, hogy messziről is érezni lehetett. Tehát a bírák halálra ítélték, és hóhér kezére adták, aki a város vesztőhelyén négy részre vágta, és testének négy darabját Szeben városának négy sarkán, a városfalon kívül karóra tűzte. Ez május vége felé történt.

[...] Ugyanebben az időben a Szebentől tizenötezer lépésnyire fekvő Reiz faluban egy anya – éhen halt vagy az ő keze által veszett – fia holttestét, nehogy kárba menjen, maga falta fel: tulajdon testével lakatta jól testét. Nincs szándékomban, nem is tudnám megtenni, hogy az ország minden zugát végigkutassam, minden elrejtett helyét felderítsem, minden ember lelküismeretének titkait felfedjem. Ha mindezt lemeztelenítve meg lehetne mutatni, nyilván szörnyűséges látvány tárulna az emberiség szeme elé. Tudomást szereztünk sok más borza-

⁷⁶ Szádeczky-Kardoss Irma, *Báthory Erzsébet igazsága. A koncepció jelei Báthory Erzsébet ügyében* (Nesztor Kft., Budapest, 1993); József Antall – Károly Kapronczay, „Aus der Geschichte der Sadtismus: Elisabeth Bathory”, in *Die Waage. Zeitschrift der Chemie Grümenthal Stollberg* (Rheinland, 1973); Nagy László, *Botránykövek régvolt históriáinkban* (Akadémiai, Budapest 1997); Péter Katalin, *A csejte várúrnő: Báthory Erzsébet* (Budapest, 1985); Supka Géza, *Báthory Erzsébet bűnügye* (Erdélyi Egyetemes Könyvtár, Nagyvárad, é. n. [1941]); Varga Mihály, *Az öldöklő angyal Csejten. Báthory Erzsébet* (Pozsony, 1897).

lomról is, amit másutt láttak vagy hallottak. Nem egykönnyen lehetne elmondani, mennyi csapással sújtotta ez alatt a három esztendő alatt az egész országot a háború, az éhínség és a járvány, ez a három nyavalya, melyet az emberi nem pusztítására a tatár őrijöngés zúdított erre a világra.⁷⁷

A végvidék vadságát leghívebben bemutató lakoma-történetek mellett a klaszszikusnak és nemzetközi témának számító történeteket is megtaláljuk a Magyarországról szóló beszámolókbán. Ezek közé sorolhatjuk a zsidók ellen felhozott vérvádakat, illetve a cigányok ellen megfogalmazott kannibalizmus vádját. Bonfini az 1493. év eseményeinek leírásánál említi azt a nagyszombati történetet, mely szerint a felhozott vérvádak zsidók elleni pogrommá fajultak:

Ezekben a hónapokban néhány nagyszombati zsidó, aki bizonyos kegyetlen és borzasztó bűnben megmakacsolta magát, elnyerte méltó büntetését. Tizenkét férfi meg két asszony titokban elfogott egy szabad születésű keresztény gyereket, bevitte egy közeli házba, és ott a szerencsétlent azonnal megfojtotta, aztán ereit felvágva – míg lelkét lassan és apránként ki-lehelte – vérért részint megitták, részint eltették mások számára, testét földarabolták, és részenként elföldelték. [...] a vallatás során az asszonyok a kínzástól való félelmükben az iszonyatos tett egész lefolyását föltárták; vallomásuk alapján a nádor, aki egyben a város előljárója is volt, megparancsolta, hogy néhány bűntársat a piacon máglyán égessenek el, a többieket, akik kevésbé látszottak vétkesnek, súlyos pénzbüntetésre ítélték. [...] Mind e szörnyűség az üdvösség négysszázkilencvenharmadik esztendejében esett ezer fölött.⁷⁸

A középkori vérvádak újkori párhuzamának tekinthetjük a cigányok ellen megfogalmazott kannibalizmus-vádakat. Minderre egy magyarországi példa is akad. 1782-ben Hont megyében letartóztatottak 132 romát, kiknek vezére, Sárközi György kényszer hatására bevallotta, hogy számos embert meggyilkoltak, holttestüket feldarabolták, megfőzték, és lakodalmak alkalmával felfalták. A megyei törvényszék minden cigányt halálra ítélt. A szlovák nyelven lezajlott perben a vádlottak tortúra közbeni vallomása így hangzott:

- Ebben az évben hány embert gyilkoltatok meg?
- *Hatot.*
- Mondd meg nekünk, a Didy Miklós házában egy, vagy három embert gyilkoltatok meg?
- *Hármat gyilkoltunk meg ottan, úgy, hogy sokan voltunk és megfogtuk őket és kalapáccsokkal a fejüket ütve gyilkoltuk meg. Az asszonyoknak azt mondtuk, hogy ott künn kiabáljanak és énekeljenek, hogy a falusi emberek ne hallják.*
- Az a véres kő milyen?
- *Az, amelyen a meggyilkolt ember fejét, lábát, kezét levágtuk.*

⁷⁷ Szamosközy István, *Erdély története* [1598–1599, 1603] (Magyar Helikon, Budapest, 1981) 363–364. old. VI. Hebdomas, III. könyv.

⁷⁸ Bonfini, *Magyar történet*, 254–255. old., Kulcsár Péter fordítása.

– Megmutatnád-e a helyet, hol a kiásott testet máskor eltemették és elástatok?
 – Megmutatnám, nem messze a falutól az erdő alatt, egy fiatal tölgyfa mellett, nem messze a patakcskától.

– Milyen az a véres deszka, amely a Didy Miklós házában találatott?

– Azoknak a meggyilkolt embereknek a vére volt.

Szembesítettett Porontyival az iránt, hogy a leölt emberek húsát megfőzték és megették, ki-
 nek ugyanazon Porontyi szemébe mondta: *Már biába, te összevagdaltad, és az asszonyok, nevezetesen Tököli Katalin megfőzte és nekiünk adta és így mi mindnyájan ettünk belőle.*

– Igaz, én is, mint valamennyien, megettük azt, és én azt a többiekkel fölvtam, megfőztem és megettem. A csontokat megégettük, és még a víz mellett szétszórtuk.⁷⁹

A vér- és kannibalizmusvád mellett a magyarországi végvidékek egzotikuma a török kiűzésével sem kopott meg a nyugatiak szemében. Ekkor azonban már nem a törökverőket látták bennünk, hanem egy primitív, elmaradott, barbár nemzetet. A nyugati közvélemény megváltozása miatt a horrorra éhes olvasó és nézőközönség nem hősokeket, hanem vad gyilkosokat és gonosztevőket követelt az új médiumok oldalaira. Így válhattak szenzációvá az 1728-as szegedi boszorkányhisztéria tömegjelentései, vagy a magas rangú hivatalos személyek megszólalását is kiváltó magyar vámpír-esetek.⁸⁰ A XVIII. század elejétől a holland, német és francia újságok egyre több magyarországi vámpírtörténetet, boszorkányhistóriát, vérvádat közöltek, így többek között a *Hamburgische Correspondenz* 1725. évi 121. száma, a berlini *Vossische Zeitung* 1732. évi 37. száma, a borszlói *Schlesischer Nouvelles-Courier* 1736. évi 164. száma vagy a bécsi *Vossische Zeitung* 1755. évi 55. száma. Michael Ranfft német orvos 1728-ban a magyar vámpírokról írt könyvet, Augustin Calmet francia teológus pedig a Sorbonne támogatásával „bebizonyította”, hogy a vámpírok általában magyarok.⁸¹

William Arens szerint az embrevés vádja valójában nem más, mint egy metafora. Keletkezési okai nem a kannibálnak nyilvánított, hanem a kannibálnak nyilvánító népnél keresendők. Ezek szerint az embrevés vádja identifikáló tényező, lehetőség az erkölcsi alacsonyabbrendűség bizonyítására, az idegenség megfogalmazására, a „másik” elhatárolására és a „nem ember” meghatározására. Tehát a kannibalizmus az antiszociális magatartás univerzális

⁷⁹ Puskás Péter–Végh József, *Előítélet és vérpad. Az 'embrevő' cigányok pere* (Mikszáth Kiadó, Budapest: 1998). *Honti embrevő cigányok pere / Anthropophagi Zingari Comitatus Hontiensis* (MOL, C 39, Acta Generalia).

⁸⁰ Klaniczay Gábor, „Gerard van Swieten és a babonák elleni harc kezdetei a Habsburg monarchiában”, in Klaniczay – Poór – Ring (szerk.), *A felvilágosodás jegyében. Tanulmányok H. Balázs Éva 70. születésnapjára* (Budapest, 1985) 33–69. old.; Béla Köpeczi, „Les Vampires de Hongrie: un scandale des Lumières”, *Artes populares* (1981) 7.

⁸¹ Michael Ranfft, *De mastificatione mortuorum in tumulis* (Lipsiae, 1728) és Michael Ranfft, *Tractat von L. Kaun und schmatzen der toden in gräbern* (Lepzig: Taubner, 1734); Calmet, *Dissertations*, 275, 280–283. old.

szimbóluma.⁸² Az európai világ expanziója és a kolonializmus hatására a nyugati felfedezők elképzeléseiben a nem európai embert gyakran tartották „emberevőnek”, nem embernek. A jelenségnek gondolt metafora leírására használt „kannibalizmus” szó történetével Peter Hulme foglalkozott behatóbban *Colonial Encounters* című munkájában. Ebben megpróbálta nyelvészetileg is végigkövetni a kifejezés karrierjét. Az eredetileg a spanyol Antillák szigetein élő népek megnevezésére használt szó (Carib) spanyol közvetítéssel került az európai nyelvekbe, jelentése „emberhúsevő” volt. Az angol és más nyelvekben először a XVIII. század végén tűnt fel, bár hasonló hangzású megnevezések már korábban is ismertek voltak.⁸³ A XVI–XVIII. századig azonban gyakrabban használták az „anthropophagus” megnevezést az európai utazóirodalomban, mely az i. e. III–IV. századi klasszikus görög szövegek hatását mutatva a mindenkori Európán kívüli, nem emberi népek megnevezésére szolgált. A nem civilizált, vagyis a barbár, máshol a nem ember megnevezés szinonimájaként használták a rómaiak is. A korai keresztényekre éppen ezért süthették az emberevés stigmáját, mint ahogy erről Andrew MacGowan is ír, aki szerint a keresztények a kor megítélése szerint nem mások voltak, mint „*par excellence* ősi kannibálok”.⁸⁴ A szó és a jelenség irodalmi kiteljesítését azonban a felfedező-, az utazó-, valamint a történetírói irodalom teremtette meg. A nyugati világ rácsodálkozott a „civilizálatlan” népekre és emberevőknek gondolta őket. Éppígy jártak el az Európa peremén élő népekkel is, akiket hasonlóképp civilizálatlannak és gyakran oly vadnak gondoltak, hogy az emberhús evésétől sem tartóztatják meg magukat.

*

⁸² „...a means of survival in emergencies, a symptom of mental aberration, or a metaphor.” William Arens, *The Man-eating Myth: Anthropology and Anthropophagy* (Oxford University Press, New York City, 1979).

⁸³ Peter Hulme, *Colonial Encounters: Europe and the native Caribbean, 1492–1797* (Methuen, London–New York, 1986) 85. old.; vö. még a témáról Annerose Menninger, *Die Macht der Augenzeugen: Neue Welt und Kannibalen-Mythos, 1492–1600* (Beiträge zur Kolonial- und Überseegeschichte 64./ (Steiner, Stuttgart, 1995); Annerose Menninger, „Die Kannibalen Amerikas und die Phantasien der Eroberer. Zum Problem der Wirklichkeitswahrnehmung außereuropäischer Kulturen durch europäische Reisende in der Frühen Neuzeit”, in Hedwig Röckelein (Hrsg.), *Kannibalismus und europäische Kultur* (Forum Psychohistorie 6./ (Tübingen 1996) 105–132. old. A témáról magyarul Urs Bitterli, „Vadak” és „civilizáltak”. *Az európai-tengerentúli érintkezés szellem- és kultúrtörténete* (Gondolat, Budapest, 1982).

⁸⁴ Andrew McGowan, „Eating People: Accusations of Cannibalism Against Christians in the Second Century”, *Journal of Early Christian Studies* 2 (1994) 438. old.

Revel szerint a magyarokról kibontakozó kép „feltehetően nem egyenes vonalú folyamat” eredményeként, hanem „újrafeldolgozások meg-megszakadó sorozataként” jött létre. Szövegről szövegre állt össze „a szélsőségek határvidékének képe”, ahol „minden túlnőtt a megszokott mértéken: a királyok terme, hőstetteik, étvágyuk, vitézségük és kegyetlenségük”. Eckhardt Sándorra hivatkozva a francia történész ezen folyamat utolsó előtti „kiadásaként” fogja fel az emberevő óriás és a magyarok nemzeti karakterének társítását a XIX. század „múlt felé forduló képzeletvilágában.”⁸⁵ Revellel egyetértve láthatjuk tehát, hogy a magyarokról kialakított sztereotípiák miként változtak, és a periféria lakóiról alkotott képek miként élesedtek, illetve egy-egy eset kapcsán miként torzultak el újra és újra. A megismerés, a tartós egymás mellett élés hatására a végvidékek népei a nyugatiak szemében fokozatosan humanizálódtak. A magyarokról alkotott, kezdetben igencsak torz elképzelések lassan átalakultak: a vadállatias ösztönök elcsitultak, a magyarok „felhagytak” az emberevés és a vérivás szokásával, elhagyták pogány múltjukat. Továbbra is harciasak maradtak, de most már nem a végítélet-beteljesítő Isten ostoraként váltak ismertté Európa-szerte, hanem mint bátor törökverők, akik állhatatosan küzdöttek a pogány ellen, és védték a kereszténység értékeit.

A XVI–XVII. században a feminizálódó nyugati udvari kultúrák sajátos ellenpólusaként a magyarok a végvidékek férfias értékeit, az udvari antikultúrát vagy jobban mondvá az anti-udvari kultúrát tudták megjeleníteni, akárcsak a lengyelek.⁸⁶ A magyar és a lengyel nemes harcias bajusszal, párducbőrbe vagy medvebundába csomagolva – mely alatt csak a meztelen acél lapult, s melyet bármikor előránthattott, hogy egy suhintással vágjon *ketté három* pogány fejet – még a XIX. század romantikus regényeiben is fel-fel bukkant.⁸⁷ A XVIII. század végén azonban már felcsillant annak a reménye is, hogy a magyarok szép lassan lecsendesedtek, felhagytak lázadó életmódjukkal és kegyetlenségük is megszűlődni.

A történet pozitív végkicsengését csak az zavarhatja meg, hogy a horrorisztikus vámpír- és boszorkánytörténetek vagy a háborúk mindennapi borzalmai még manapság is gyakran hívják elő a nyugatiak kollektív emlékezetéből a keleti emberek, és ezen belül a magyarok, vérszomjas, vadállatias jellemének képét.

⁸⁵ Revel, „Idegen tükörben”, 79–80. old.

⁸⁶ Vö. még Áron Petneki, „Oriens in Occidente, Ungarn und Polen als exotisches Thema in der Kunst der 16. und 17. Jahrhunderts”, in Vera Zimányi (ed.), *La Pologne et la Hongrie aux XVI^e–XVIII^e siècles* (Budapest, 1980) 145–149. old.

⁸⁷ A Verne Gyula (Jules Verne) regényhős, Sándor Mátyás alakjában a szabadságáért küzdő magyar hős és a keleti vadságot tükröző emberfarkas természete ötvöződött.

Tábla. XVIII. század elején, valószínűleg Stájerországban keletkezett „Völkertafel”, mely valószínűleg kocsmák, út menti fogadók falát díszítette. Feladata volt a stájer „bennszülött” tájékoztatása az idegennel való bánásmódhoz (közli: Vörös, op. cit.)

	SPANYOL	FRANCIA	TALJÁN	NÉMET	ANGOL	SVÁB	LENGYEL	MAGYAR	MUSZKA	TÓRÖK
<i>Erkölcseik</i>	göögös	könnyelmű	alattomos	nyíltszívű	jó alakú	erős és magas	paraszti	<i>hűtlen</i>	rosszindulatú	mint az áprilisi idő
<i>Természetük és tulajdonságaik</i>	csodás	kegyes és beszédes	féltékeny	egész jó	kedves	kegyetlen	még vadabb	<i>legkegyetlenebb</i>	jó magyaros	ifjú ördög
<i>Értelmi képességeik</i>	okos, bölcs	elővigyázatos	éles elméjű	szellemes	elbájoló	nyakas, nehézfejú	szerény képességű	<i>még szerényebb</i>	nulla	annál is kevesebb
<i>Kihez hasonlítanak?</i>	férfi	gyermeteg	akire akarom	mindenkire	nőies	megismerhetetlen	középszerű	<i>vérszomjas</i>	végtelenül durva	finom, gyengéd
<i>Miben tudósak?</i>	írástudók	hadakozásban	egyházjogban	világi jogban	világ bölcsei	szabad művészetekben	különböző nyelvekben	<i>latin</i>	görögben	hamis politikusságban
<i>Viseletük</i>	tiszteleltre méltó	gyakran változó	tisztességes	mindent utánoz	francia divatú	bőr	hosszú	<i>színes</i>	prémes	nőies
<i>Gyarlóságai</i>	fennhéjázó	csalárd	kéjsóvár	pazarló	nyugtalan	babonás	dicsekvés	<i>ámuló</i>	igencsak ámuló	még inkább ámuló
<i>Mit szeretnek?</i>	hírt és dicsőséget	háborút	aranyat	ivást	pompát	finom ételeket	nemességet	<i>zendülést</i>	verekedést	önmagukat
<i>Betegségeik</i>	székrekedés	a sajátja: a franciakór	a gonosz járvány	köszvény	tüdőbaj	vízkór	hányás	<i>frásztörés</i>	kőhögés	gyengeség
<i>Országuk</i>	termékeny	jól megművelt	szépséges, gyönyörködtető	jó	termékeny	hegyes	erdős	<i>gyümölcsben, aranytan gazdag</i>	csupa jég	kedves
<i>Harci erőik</i>	nagylelkű	ravasz	elővigyázatos	felülmúlhatatlan	tengeri hős	rettenthetetlen	fékezhetetlen	<i>lázadó</i>	nincs	igen lusta
<i>Ki tekintenek uruknak?</i>	egy monarchát	egy királyt	atyácskákat [főpapokat]	egy császárt	hol ezt, hol azt	szabad uraságot	egy megválasztottat	<i>olyat, akit nem szeretnek</i>	egy szabad gondolkodásút [Nagy Péter]	egy önkényurat
<i>Istentiszteletük</i>	legeslegjobb	jó	valamivel jobb	még szentéletűbb	változékony, mint a hold	buzgó	mindenfélben hisz	<i>hanyag</i>	eretnek	ugyancsak eretnek
<i>Mivel töltik az időt?</i>	játszék	szélhámoskodással	fecsegéssel	ivással	munkával	evéssel	civakodással	<i>naplopással</i>	alvással	betegkedéssel
<i>Miben bővelkednek?</i>	gyümölcsben	árakban	borban	gabonában	zöld legelőben	érbányában	fiában	<i>mindenben</i>	méhekben	finom és puha dolgokban
<i>Milyen állathoz hasonlítanak?</i>	elefánthoz	rókához	hiúzhoz	oroszlánhoz	lóhoz	ökörhöz	medvéhez	<i>farkashoz</i>	számárhoz	macskához
<i>Hogyan végzik életüket?</i>	ágyban	háborúban	kolostorban	borban	vízben	földön	istállóban	<i>kard által</i>	hóban	csalásban

MIKOS ÉVA

Hagyomány, hagyományalkotás,
népiesség és népszerűség.

Eposzok az elit és a populáris
kultúrában

Dolgozatomban kísérletet teszek a nemzeti eposz kialakulásának és a hagyományhoz való viszonyulásának bemutatására. Célom az elit és a populáris kultúra kapcsolatának a lehető legszélesebb körű vizsgálata e kérdésben, vagyis annak bemutatása, hogy hogyan merítenek irodalmi eposzaink a hagyományból, illetve hogy miképpen hatnak vissza rá.

Az elit és a populáris az írásban, az olvasásban és
a hagyományozódásban. A fogalmak meghatározása

Az elit és a populáris költészet különbségét többféle szempont szerint is meghatározhatjuk, például az elvárás valamint az olvasási, befogadási módok felől. A dolgozat egyik vezérfonala és értelmezési kerete a recepcióesztétikai módszer; arra igyekszik kísérletet tenni, hogy használható-e ez a gondolkodási rendszer a folklorisztikában. Az irodalomtudományból kölcsönzött eszközt a folklorisztika elméleteivel szintézisben kívánom alkalmazni.

Az elit és populáris irodalom kettőssége hosszú alakulási folyamaton ment keresztül. A középkor végére, a magyar reneszánsz időszakára vonatkozóan Horváth Iván az *arisztokratikus* és a *populáris regiszter* megkülönböztetést használja a következők miatt: Balassiról szóló monográfiájában megállapítja, hogy „a populáris regiszter nem azonos a szájhagyománnyal, mely a XX. századi magyar szakirodalomban általában bizonyos meghatározott osztály tulajdonát jelenti”. (Kiemelés – M. É.) A reneszánsz idején a populáris regiszter társadalmilag még nem differenciált, míg a vele szemben álló arisztokratikus már igen.¹

¹ „A populáris regiszter nem kötődik osztályokhoz, csak annyiban, hogy az alacsony osztályokban honos, de magas osztályok felé is teljesen nyitott, szemben az arisztokratikus

Az elit és a populáris regiszterben a szóbeli és írásbeli terjedés egyaránt jellemző, de a populárisban az előbbi erősebben van jelen már ebben a korszakban is. Az arisztokratikusság egyik ismérve a populárisval szemben Balassi korában, hogy az illető szerző nem folklorizálódik, mivel a szociológiailag differenciált arisztokratikus mezőbe költözik.²

Legelőször a humanizmusban jön létre jól elhatárolható műveltségi és irodalmi elit. Később, a XVII–XVIII. század derekán már bonyolultabb ismérvei is vannak a kettő különbségének. A műveltség – vertikális metaforával – legfelső rétege már nem az udvarhoz kötődik, illetve a magas műveltség nem egyenlő a nemesi származással. A társadalmi elit mellett megjelenik egy műveltségi elit, a társadalom vezető rétegéből kivált, polgári eszméket magáénak valló, külföldi egyetemeket járt réteg: az elit kultúra (ezt értem ezután elit alatt), s egyenlő lesz a tudós kultúrával.³

A korábbi elit kultúra fogalma tovább differenciálódva megteremti az elit irodalmat. Nagyjából a felvilágosodás korának végén, markánsabban a reformkorban jön létre nálunk is az úgynevezett elit irodalom, mely szorosan összefügg az irodalmi élet kialakulásával. Az irodalmi élet megteremt egy egységes *elvárási rendszert*, melyet aztán számon kér az irodalmi „termékeken”. Az elit elvárási rendszer létrejötte összefüggésben áll a recenzio- és kritikaírással, melynek során egy felülről jövő ízlésvilágon, egy egyetemesnek tekintett normarendszeren szűnnek át minden irodalmi terméket. Ezt kizárólagosan esztétikai kritériumok alapján állapítják meg. E normarendszer segítségével választják ki az irodalmi termékekből azokat a műveket, melyeket az ezt létrehozó elit kör a legjobbnak tart, s melyek az irodalmi alkotások széles körének első vonalává válnak. Az itt generálódó kritériumrendszer nem veszi figyelembe az olvasói igényeket, csakis egy esszenciális, egyetemesnek tartott és az elit irodalom képviselői által nagyjából egységesen elfogadott normarendszert, melyből az idő folyamán létrejön a klasszikus művek kánonja, és kirekesztődik a másod- és harmadvonal.⁴ Az irodalmi elvárási rendszert képviselő elit irodalmi élet mellett létrejön egy, az elit irodalmi élet tudásával részben vagy egészében rendelkező elit olvasói réteg is, mely képes az első vonalbeli művek befogadására. Az elit,

regiszterrel, mely sokkal kevésbé vagy egyáltalán nem nyitott az alacsony osztályok számára.” Horváth Iván, „Középkor és reneszánsz; populáris és arisztokratikus regiszter”, in Balassi Bálint költészete történeti poétikai megközelítésben (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1982) 220. old.

² Horváth, „Középkor és reneszánsz”, 224. old.

³ R. Várkonyi Ágnes, „Népi kultúra – elit kultúra. (Néhány elméleti kérdés)”, *Irodalomtörténeti Közlemények* XCVI (1992) 525–529. old.

⁴ Hász-Fehér Katalin, „A nyilvános és a magános irodalomról. (Utak Fáy Andráshoz és A Bélyeky házhoz)”, *Irodalomtörténeti Közlemények* CVII (1997) 200–214. old.

vagyis az irodalmi közélet kritériumai nagyon szigorúak, s útját állják minden számukra nem kívánatos jelenség irodalomba való beszívargásának. Ilyen határozott körvonalú és egységesen elfogadott normarendszert először Kazinczy alakít ki a magyar irodalomban. Annak ellenére, hogy az irodalmi elit nem vesz róla tudomást, léteznek más jelenségek is az irodalmi életben, csak ezekről kevesebb szó esik, pedig sok szempontból ezek is nagyon tanulságosak lehetnek.⁵ Az irodalmi közélet elitje mellett létezik a műveknek egy széles rétege, mely az olvasói igényeket is nagymértékben figyelembe veszi (ma közismertebb nevén *lektűr*, mely szó francia eredetű és szó szerint *olvasmányt* jelent). Az ilyen, a fentiekben tárgyalt elit kritériumain kívül eső, nem csak a magasabb esztétikai szempontokat szem előtt tartó művek halmazát Hász-Fehér Katalin *nyilvános irodalomnak* nevezi, szemben az elit irodalommal, melyet *magános irodalomként* definiál.⁶ A *magános irodalom* jellegzetessége, hogy irányítja az olvasói magatartásokat, meghatározott olvasói attitűdöt vár el, ezt szolgálja a már említett kritika és recenzió. Emellett persze nem zárkozik el a közönség nevelésétől, irányításától sem.⁷

A *populáris* fogalom tartalmi változását a reneszánsz után a XIX. században vizsgálom. A populáris szférába tartozik gyakorlatilag minden, ami szájhagyomány útján terjed, de ezen felül idesoroljuk a népi írásbeliséget is. Itt magyarázatra szorulnak a „nép” illetve „népi” kifejezések. A nép fogalma a XIX. század vizsgált időszakában a földművelésből élő jobbágy- illetve felszabadult paraszti társadalmat jelenti, mely ekkor még sokkal jobban elkülönül művelődésében és más tekintetben is a társadalom vezető rétegét jelentő nemességtől, mint a reneszánsz idején. Már nem csupán a „fent”-re, az arisztokratikus regiszterre jellemző az elszigeteltség, hanem a „lentre” is, de utóbbi mindig erősebben kiszolgáltatott a másik hatásának, mint fordítva. Ezzel együtt a „lent”-et saját belső törvényszerűségei is meghatározzák, a szerzői és befogadói elvárások sokkal inkább összefonódnak, mint a „fent” esetében, s nem jellemzi a „fent” irodalmának differenciáltsága sem. A populáris réteg ugyanis javarészt szájhagyományban élő szellemi javakat birtokol, ám törvényszerűségeit részben a népi írásbeliségre is rávetíti.

A szerzői és befogadói oldal harmóniája, mint azt Ortutay Gyula leírásából tudjuk, magának a szájhagyományozódásnak a törvényszerűségeiből fakad. A *variáns*, *invariáns* fogalmak arra adnak magyarázatot, hogyan terjednek és

⁵ Vö. Takáts József, „Antropológia és irodalomtörténet-írás”, *Budapesti Könyvszemle* XI (1999) 38–47. old.

⁶ „A tudatformák, különböző gyökerű kultúrák, műveltségi szintek és érzésvilágok hasonló szimbiozísáról van itt szó, mint amit filozófiai és vallástörténeti értelemben szinkretizmusnak nevezünk” [a nyilvános irodalom esetében]. Hász-Fehér, „A nyilvános”, 211. old.

⁷ Op. cit. 214. old.

maradnak fenn a népköltészet nagyjából változatlan sémái hosszú évszázadokon keresztül.⁸ A folklór ugyanis úgy él a paraszti közösség tagjainak tudatában, mint a nyelv (*langue*) Saussure elmélete szerint. Ezt az elméletet fejleszti tovább Jakobson a folklór működésére vonatkozóan.⁹ E ponton a befogadás- és hatásezstétikák használatára vonatkozóan újabb adalékokat kapunk. A folklórban az alkotás és a befogadás ugyanis Ortutay elmélete szerint egyszerre működik, a fennmaradás feltétele a befogadás és az újraalkotás.

A populáris réteg szöveghasználatához, szövegkincséhez a XIX–XX. században a szájhagyományban terjedő műfajok mellett számos írott műfaj is tartozott (kalendáriumok, vőfélykönyvek, vallásos népkönyvek, imakönyvek, ponyván terjedő elbeszélő és lírai irodalmi alkotások). Ezek nagy része nem a populáris réteg által jött létre, hanem felülről került oda, ám általában nem közvetlenül az elitből. Ezeket a főként vásárokon terjesztett irodalmi termékeket polgári vagy „félpolgári” származású nyomdatulajdonosok számára a hasonló műveltségi rétegből származó szerzőik alkották. A kalendáriumok és ponyvanyomtatványok olvasása nálunk a XIX. és a XX. században vált jelentőssé a parasztság körében.¹⁰ A ponyva a populáris kultúra üzletiesedésének folyamatába illeszkedett, s annak a folyamatnak első állomása, amelynek során Nyugat-Európában a szabadidő üzleti vállalkozássá válik. Emellett a ponyva fontos tulajdonsága, hogy az elit kultúrából és irodalomból származó javak közvetítője a populáris réteg felé.¹¹ Az elit irodalomból azonban nem tisztán érkeznek a hatások, hanem a ponyvakészítők szűrőjén keresztül. A ponyvások az általuk megcélzott réteg igényeihez próbálják igazítani portékájuk tartalmát, ám nincsenek teljesen pontos fogalmaik arról (hiszen legtöbbször polgári származásúak), ráadásul az üzleti szempontok is erősen befolyásolják őket, vagyis mindenképpen eladható árut igyekeznek kínálni. Az általuk kialakított szövegekben tehát a népi kultúra elvárásai és az elitből érkező hatások mellett a saját céljaik és érdekeik is keverednek.

⁸ Ortutay Gyula, „Variáns, invariáns, affinitás”, in Bodrogi Tibor (szerk.), *A nép művészete* (Budapest, 1981) 9–53. old.

⁹ Roman Jakobson – P. G. Bogatirjov, „A folklór sajátos alkotásmódja”, in *Hang – jel – vers* (Gondolat, Budapest, 1972) 381–398. old.

¹⁰ Peter Burke, „A populáris kultúra a történettudomány és az etnológia mezsgyéjén”, *Ethnographia* XCV (1984) 362–373. old.; Pogány Péter, *A magyar ponyva tüköre* (Magyar Helikon, Budapest, 1978).

¹¹ Burke, „A populáris kultúra”, 368. old.

A magyar hősköltészet múltja

Az eposz olyan irodalmi műfaj, amely a szájhagyományból táplálkozik, ám az irodalomból ismert forma a folklórban sohasem létezik, hanem hivatásos szépirodalmi alkotók hozzák létre a lehető legszélesebb közösség/közönség számára. A szóbeli alap, amelyre az eposz épül a népköltészetben, általában a meglevő hősköltészet műfaja. Különösen igaz ez az eposz műfaján belül külön csoportot alkotó *epopeiára*, hiszen az *epopeia* nem születhet szóbeli hősköltészeti előzmények nélkül.¹² A nagy görög eposzok, az *Iliász* és az *Odüsszeia* közül is csak az előbbi valódi *epopeia*, az utóbbiról bebizonyították, hogy nem áll a háttérben hősköltészet.¹³ A hősköltészet a népi elbeszélő költészet, vagy ahogy Voigt Vilmos nevezi, az archaikus epika műfaja. Voigt úgy határolja el az eposztól, hogy míg a hősepika az államfejlődést megelőző stádiumban létezik, az eposz a központi államhatalommal rendelkező, elsősorban feudális társadalmakban jellemző.¹⁴ Egy másik munkájában Voigt az államalakulatok kialakulását megelőző szakasz epikáját *archaikus eposz*nak, míg az azt követő szakaszét *lovagi eposz*nak nevezi.¹⁵

A múlt század eleje óta állandó kísérletezés zajlik mind az irodalomtörténeteszek, mind pedig a folklórkutatók részéről a magyar hősköltészet rekonstrukciójára. Annyi bizonyítható, hogy létezhetett hősköltészet a honfoglalást követő századokban, s ennek maradtak bizonyos nyomai a kútfőknél és más írott forrásokban, de ezek alapján nem rajzolható meg egységes kép.¹⁶ A XIX. századi elképzelések szerint a magyar eposz két témakör körül lett volna kialakítható. Az egyik a hun mondakör, mely hosszú évszázadok óta foglalkoztatta az elitréteget.¹⁷ Az úgynevezett huntörténet, melyet elsősorban kútfőinktől is-

¹² Marót Károly, *Az epopeia helye a hősi epikában* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964) 23. old.

¹³ „Az *Odüsszeia* nyilván nem egy egész nemzet vagy nép sorsát érdeklő, általános jelentőségű mondai hagyományt kerekít egységbe: az *Odüsszeia* nem nagyeposz.” Marót Károly, *Homeros. A legrégibb – a legjobb* (Egyetemi Nyomda, Budapest, 1948) 140. old.

¹⁴ Voigt Vilmos, *A folklór esztétikájához* (Kossuth, Budapest, 1972) 237–238, 243–244. old.

¹⁵ Voigt Vilmos, „Hősepika”, in Voigt Vilmos (szerk.), *Magyar folklór* (Osiris, Budapest, 1998) 152. old.

¹⁶ Vö. Voigt Vilmos „A középkori magyar epika néprajzi távlatai”, in Székely György (szerk.), *Eszmetörténeti tanulmányok a magyar középkorról* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984) 165–180. old.; Demény István Pál, *A magyar szóbeli hősi epika* (Pallas–Akadémiai Kiadó, Csík-szereda, 1997).

¹⁷ Lásd Szörényi László, *Hunok és jezsuiták. Fejezetek a magyarországi latin hősepika történetéből* (Ampiféssz Kiadó, Budapest, 1993). A latin nyelvű, hun témájú hőseposzok a hun hagyomány továbbélésének tulajdonképpen mellékvágányát képviselik, nyelvüknél és származásuk helyénél fogva nem válhattak széles körben ismertté. E szövegek is arra a tényre szolgáltatnak bizonyítékot, hogy a hun-témának milyen fontos identitásképző funkciója lehetett különböző közegekben is.



1. ábra. A csodaszarvas

Forrás: Böngérfi János, *Históriák az ősmagyarokról* (Kiadja Rózsa Kálmán és neje [ezelőtt Bucsanszky] Budapest, 1909, 9. old., OSZK Aprónyomtatványok Tára. Jelzet: PNY 6450)

merünk, sokáig igen népszerű volt, és sokan e témától várták, hogy az eposz alapjává válik. A hunok és magyarok történeti összeházasítását több évszázados nagy félreértések sorozata eredményezte. Riedl Frigyes derített erre fényt a múlt század végén, s kimutatta annak történetírói kompilációból származó voltát.¹⁸ A XIX. században újra felerősödik a hun és a magyar mondaanyag összemosásának érdeke, amely nagyjából egyezik a XIII. századi logikával, azzal, hogy olyan őst kell felmutatnunk, aki jogossá és hitelessé teszi létünket a Kárpát-medencében. A huntörté-

netek és a magyar honfoglalás krónikáinkból ismert epizódjainak összeolvasztása terén fontos állomás Toldy Ferenc irodalomtörténete.¹⁹ A honfoglalás mondáit szintén javarészt középkori írott forrásokból ismerjük. Mára szinte valamennyiről kiderült, hogy kompilációból származik. Alig néhány olyan történet maradt, amellyel kapcsolatban, ha a hősmondai eredet nem is, de a keleti származás lehetősége még fenntartható. Az egyik ilyen a *csodaszarvas-monda*.²⁰

A magyar „epikai perspektíva”

A nemzeti eposz iránti igény és az ezzel kapcsolatos kutatás a XIX. században volt a legintenzívebb. Az eposzírás célja kettős. Az elvárás elsődleges indítéka esztétikai jellegű, s Hegel és Herder eszmerendszeréből táplálkozik. A herderi

¹⁸ Riedl Frigyes, „Csaba és berni Detre a magyar mondában”, in Gragger Róber (szerk.), *Filológiai dolgozatok a magyar és német érintkezésekről* (Budapest, 1912); Riedl Frigyes, „A magyar hűnmondák”, *Budapesti Szemle* III (1881) 321–341. old.

¹⁹ Toldy Ferenc, *A magyar nemzeti irodalom története* (Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1987; eredeti megjelenés: 1851) 26–45. old.

²⁰ Dömötör Tekla, „Árpádházi Imre herceg és a csodaszarvas-monda”, *Filológiai Közöny* IV (1958) 317–323. old.; Kardos Tibor, „Megjegyzések Árpádházi Imre herceg és a csodaszarvas mondájának kérdéséhez”, *Filológiai Közöny* IV (1958) 323–325. old.

eszmék elterjedésével párhuzamosan általánossá válik a vágy a nemzeti „gyermekkor” megkeresésére. Ezt a népköltészetben vélük megtalálni, amely a későbbi írásbeli kultúrának is az alapja. Emellett ennek az időszaknak egyik legfontosabb motívuma a nemzeti identitás keresése egész Közép- és Kelet-Európában, elsősorban a magas kultúrán keresztül. A népköltészeti gyűjtéseknek és kiadásoknak eleinte legfontosabb, szinte egyetlen motivációja a nemzetteremtés.²¹ „A nemzeteket is általában szövegekben alkották meg.”²² Sarkítva úgy is fogalmazhatnánk, hogy magukat a nemzeteket a szövegek, illetve a sok esetben hozzájuk kapcsolódó kultuszok hozzák létre, mely szövegekben a szigorúan elkülönülő feudális (vagy a feudalizmus felszámolásával is megmaradó) osztályokkal rendelkező társadalmakban eddig ismeretlen, egységes (nemzeti) kultúra teremődik meg.²³ Egyes kortárs Kalevala-kutatók véleménye szerint a *Kalevala* teremtette meg a finn nemzetet, illetőleg a mai napig nagyon fontos szerepet játszik, például az úgynevezett Kalevala-ünnepek révén annak fenntartásában. Annak a finn nemzettudatnak a fenntartásában, amelyet svédek kezdeményezésére, a svédek segítségével, a svéd nemzet mintájára teremtettek meg a múlt század derekán.²⁴ A nemzeti identitás-teremtés és az írásban rögzített kultúrájuk összefüggése számos más nemzetenél is jelentős, például az izlandi sagákat különböző korszakok más-más identitások megteremtésére is fel tudták használni.²⁵ A népek gyerekkora a *hósi* múlt, mely létrehozta saját csúcsteljesítményét, a nemzeti eposzt. A magyar népköltészetben nem volt ilyen, meg kellett teremteni. A nemzetteremtést az irodalmi elit valamennyi képviselője a társadalom valamennyi rétege által érthető és egyaránt értékes műalkotások megteremtésével látta elérhetőnek. Az eposz az egyetlen műfaj, mely képes nemzetnevelő hatást kifejteni.²⁶ Ez a folyamat, amelyben a parasztságot a nemzet

²¹ Fenyő István, *Az irodalom reszpublikájáért (1817–1830)* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1976) 137. old.

²² Szegedy-Maszák Mihály, „A Nemzeti hagyományok időszerűsége”, *Valóság* XL (1999) 31. old.

²³ „A nacionalizmus nem a nemzetek öntudatra ébredése, hanem azok megalkotása. [...] A nemzeti identitás kialakulása egy új társadalmi struktúrát, növekvő szociális és földrajzi mobilitást, a hagyományos csoportok és lojalítások megszűnését követeli meg egy adott osztályon belül.” Orvar Löfgren, „Gondolatok a nemzeti érzés kulturális szerveződéséről”, in Hofer Tamás–Niedermüller Péter (szerk.), *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben* (MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 1988) 146–155. old.

²⁴ Vö. Juha Pentikäinen, *Kalevala Mythology* (Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1989).

²⁵ Löfgren idézi Kristen Hastrup tanulmányát az izlandi identitás és a sagák kapcsolatáról: Löfgren, „Gondolatok”, 162. old.

²⁶ Imre László, *Műfajok létformája a XIX. századi epikában* (Csokonai Kiadó, Debrecen, 1996) 147. old.

egészebe próbálták integrálni, egyelőre csak kulturális téren ment végbe: tulajdonképpen a nyugat-európai kultúrákban meglevő polgári fejlődés hiányát igyekezett pótolni a magyar viszonyokban.²⁷

Az eddig leírtakat felerősítette a harmincas és negyvenes években jelentkező irodalmi népiesség irányzata. Rengeteg különböző elképzelés látott napvilágot arról, hogy hogyan kell viszonyulni a „lent”-hez. Az irodalmi elit vezető személyiségei közötti ellentétek elsősorban az esztétikai elvekhez való ragaszkodás különböző mértékéből fakadnak.²⁸ Egyiket sem a másik, az övé „alatt” elhelyezkedő kultúra megismerésének vágya hajtotta.²⁹ Az írástudók nagy részére igaz a mai napig, hogy mindig felülről tekintenek a szóban terjedő hagyományokra és hordozóikra. A „lentről” érkező elemeket mindig *befogadni* és *elfogadni* kell, beemelni és beépíteni, de csak azt a részt, amely az elit számára elfogadható és „fogyasztható”. Gondoljunk a *póriasság* és *vulgaritás* korszakunkban, a XIX. században oly fontos problematikájára. E két fogalom alá utalják ugyanis a század kritikusai a „lentről” fel nem emelhető, tisztátalan elemeket, amelyek káros hatással vannak a „fentre”, megfertőzhetik azt.³⁰ A „fent” mindig bizonyos elvárásokkal fordul a „lent” felé, illetve az onnan felhozottakat – mint esetünkben is – meghatározott célokra kívánja használni, és idővel az is változhat, hogy milyennek szeretné látni, illetve milyen képet alakít ki magában róla. Az elitre jellemző továbbá, hogy nem fogadja el az „alulról” érkező kezdeményezéseket, nem tekinti partnernek a művészkedők próbálkozásait még akkor sem, ha azokban az általuk hőn áhított népies hang szólal is meg, mert ez a népies hang nem egyezik meg az általuk is üdvösnek tartott népies hanggal.

Két szerzőt tart számon az irodalomtörténet, akikkel szemben az elitnek elvárásai voltak: Vörösmarty Mihályt és Arany Jánost. Mindketten vállalták a feladatot, de egyiküknek sem sikerült teljesítenie azt, s ennek számos oka lehet, kezdve az eposz időszerűtlenségének problémájától, egészen a két szerző személyes írói karakteréig.³¹ Mindketten létrehoztak azonban néhány nagy művet, amelyek igen fontos mérföldkövei a magyar eposz történetének. Vörösmarty és

²⁷ Vö. Fenyő, *Az irodalom*, 135–139. old.

²⁸ Korompay H. János, *A „jellemzetes” irodalom jegyében – Az 1840-es évtized irodalomkritikai gondolkodása* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1996) 428–434. old.

²⁹ Vö. Korompay H. János, „Kritikátörténet, népköltészet, népiesség”, *Holmi* XVIII (1995) 1626. old.

³⁰ A kérdéskör részletes kidolgozását lásd: Milbacher Róbert, „... földben állasz mély gyököddel...” *Vörösmarty és Arany életművének pórias hagyománya* (PhD-értékezés, kézirat, Szeged, 1998) 2–87. old.

³¹ Az eposzi és drámai kor körüli vitáról lásd Dávidházi Péter, *Hunyt mesterünk – Arany János kritikus öröksége* (Argumentum Kiadó, Budapest, 1992) 116–120. old.; Arany és az epikus szerep vállalásának kérdéséről: op. cit. 128–130., 138–183. old.

Arany eposzírói felfogása egymást váltó álláspontot képvisel. Vörösmartynál még az antik forma dominál. A *Tündérvölgyet* kivéve, mely Zrínyi versformáját kívánja megvalósítani, valamennyi eposzát és eposztöredékét hexameteres formában írta. Emellett gyakori a szónoki beszéd; Vörösmarty hősei korukhoz képest feltűnően sokat szónokolnak a műben, mely mindenképpen az antik hagyományokhoz köti őket. Az antik mitologizálás számára már nem járható út, Vörösmarty saját mitológiát alkot eposzi próbálkozásaiban, ezzel és még egyéb eszközökkel is olyan világot teremt – a korabeli európai hagyományokat szem előtt tartva –, amely csak az ő eposzáé. Számára az Aranytól oly nagy problémát jelentő „tégla és mész” hiánya inkább előny, mint hátrány, megadja a lehetőséget az egyéni ötletek kibontakoztatására.³² Ez elsősorban abban nyilvánul meg, hogy képzelt lényekkel népesíti be eposzai világát. Az általa képzett panteon csúcsára Hadúr és Ármány kerül, alakjuk a *Tündérvölgyben* és a *Zalán futásában* az egymással szemben álló természeti erők küzdelmének ősi toposzával hozható összefüggésbe.³³ Ez a képzet a perzsa mitológiától a *Kalevaláig* igen sok helyen megtalálható, s valóban olyan egyszerű forma (a német kutatás által alkotott „Elementargedanke” fogalom értelmében), amely bárhol és bármikor kialakulhat mindenféle külső hatás nélkül, éppen egyszerűségénél fogva. Nem is beszélve a bináris oppozíciók szintén klasszikusnak számító antropológiai elméletéről, mellyel a jó és rossz, hideg és meleg stb. ellentétét képviselő két figura jól összeegyeztethető. Vörösmarty úgy alkot mitológiát, hogy azt azonnal fel is használja. A tudatos mitológiateremtést példázza, hogy úgy tesz, mintha az általa kiagyalt szereplők, melyek egy részének még a nevét is maga találta ki, mindenki számára ismertek lennének. Demény István Pál azt az esetet említi, amikor Csaba elindul Jeve keresésére Kármán kardjával, ám nem esik szó arról, ki is az a Kármán, és miről híres a kardja.³⁴ Úgy kezeli a narrációt, mintha az a mű világa mellett az olvasó világa számára is evidencia, közös tudás lenne. Elsősorban nem a magyar hagyományból merít ihletet a saját mitológiája megalkotásához, hanem egyetemes európai és antik formai mintákat használ. Isten- és tündérvilága sokkal jobban hasonlít az ókori panteonok és a népmesék tündéreinek világához, mint a magyar néphagyomány képzelt lényeihez. Emellett sokat merít a kor tudományos eredményeiből is.

Vörösmarty és Arany eposzai között bizonyos fejlődés, illetőleg egy bizonyos elvrendszertől való távolodás és egy másik felé való haladás tapasztalható.

³²Arany és az „epikai hitel” problémájáról lásd Arany János, „Naiv eposzok”, in *Válogatott művei* III. *Prózai művei* (Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1975) 217–230. old.

³³Fried István, „Jegyzetek a Zalán futásához”, *Irodalomtörténeti Közlemények* LXXIV (1964) 158. old.

³⁴Demény István Pál, „Archaikus elemek Vörösmarty Tündérvölgy című elbeszélő költeményében”, *Honismeret* XXIII (1995) 87–92. old.

Arany művei a korábbiakhoz képest mindenképpen változást hoznak. Először is a népiesség elvében, illetve az ahhoz való viszonyulás terén. Míg Vörösmarty idejében még fel sem merül ez a probléma, Arany erősen küzd a népi eposz formájáért valamennyi felsorolt művében. Míg Vörösmarty saját műve számára alkot mitológiát, Arany törekvése az, hogy eredeti elemekből teremtett mitológiája műve révén közös tudássá váljon.³⁵ A *Buda halála* emellett a pozitívizmus jegyében született, s ez az eszmetörténeti irányzat feladatként állítja a szerzők elé, hogy a műükben megjelenő történelmi és művelődéstörténeti ismereteket lábjegyzetekben megmagyarázzák, ez kölcsönöz Arany eposzának bizonyos ismeretterjesztő jelleget is.³⁶ Továbbá Arany átveszi Vörösmartytól Hadúr és Ármány alakját, mely a mesterséges hagyományképzésre példa az elitrétegen.

Az eposz és a hagyomány.

Kommunikációs lehetőségek elit és populáris között

A XIX. század utolsó évtizedeiben a populáris szférában generálódik egy szöveghalmaz, mely a hősepikai tematikát és az eposz bizonyos műfaji jellegzetességeit egyaránt magán viseli, ezért *ponyva hősepikának* neveztem el. E szövegek jelzik, hogy az elit részéről érkező elvárás már közös kincssé vált, hiszen a ponyvakiadók is felvállalták a feladatot. Maguk a szépirodalmi szerzők is szorgalmazták ezt. Adatok vannak arra, hogy Arany ponyvára akarta adni a *Toldit*.³⁷ Életében nem jelent meg, halála után viszont igen, ám kissé átalakítva.³⁸ Ez tör-

³⁵ Arany János és a „népi tudalom” kapcsolatáról lásd S. Varga Pál, „...Virgilje lehet legfőlebb, de Homérja soha.» (Arany János és a »népi tudalom«.), *Irodalomtörténet* CXXXVI (1995) 115–116. old. Arany a pogány és a magyar világképet összetartozónak gondolta, s tudatosan mosta össze a Buda halálában a vélt pogány monoteizmust a kereszténnyel, vélhetően Ipolyi művének segítségével.

³⁶ Dávidházi Péter, „A nemzeti nagyelbeszélés újjászületése. A narratív identitás műfajvándorlása irodalomtól tudományig”, *Alföld* XLIX (1998) 68. old.: „...a magyar írásbeli kultúra [...] olyan műfaj megjelenését várta, amely (még) eposz és (már) tudomány egyszerre”.

³⁷ Sőtér István, *Nemzet és haladás. (Irodalmunk Világos után)* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1962) 104. old.

³⁸ A Toldi-történet a múlt század második felében három különböző ponyván is megjelent, ebből egyről biztos, hogy Arany művét vette alapul, egy másik viszont „régibb iratokra” hivatkozik, feltételezhetően Ilosvai szövegét dolgozta át: Molnár Lajos, *Toldi Miklós. Régibb iratokból... összeszedve* (Nagyvárad, 1861); ismeretlen szerző, *Toldy Miklós vitézi élete és szomorú halála. (Arany János Toldi-trilógiája nyomán)* (Rózsa Kiadó, Budapest, 1885); Böngérfi János, *Az áldott jófiú vagy Az erős és vitéz Toldi Miklós gyönyörű históriája* (Budapest, 1894).

tént a *Buda halálával* is.³⁹ Átigazítva vagy eredeti formájában a magas irodalom számtalan, a népiesség jegyében született műve került egyébként ponyvára és jutott el így az olvasók széles rétegeihez.⁴⁰ A következőkben csak az eredetileg is ponyvára készült szövegeket vizsgálom. Az a kérdés foglalkoztat, hogy mit fogad el a ponyva a szépirodalomból, és mit nem. A paraszti szöveghasználat ugyanis mindent a saját képére formál át,⁴¹ s igaz ez részben a paraszti szöveghasználati szokásoktól befolyásolt ponyvaszövegekre is. Ezek a tények nem csupán az elit irodalom középponti jellegét, iránymutató voltát bizonyítják, hanem az elit művek tematikájának, szemléletmódjának, retorikájának, sőt ennél jelentéktlenebb tényezőinek is a populáris réteg elvárásait módosító, befolyásoló szerepét. Bonyolultabb kérdés a ponyvákban generálódó vagy koncentrálódó értékrend és szövegalkotási hagyomány, amely a ponyvaolvasók szöveg- és nyelvhasználati, nyelvkezelési módjait is tükrözi. A ponyvák a két elvárási és gondolkodási rendszer, az elit és a populáris ütközik össze és hoz létre szintézist, illetve egy csak ott létező szövegvilágot és hagyományt, amelybe a két elvárási réteg mellett a kétféle hagyomány is ötvöződik és létrehoz egy harmadikat.

Az egyes műveknek az elit elvárásához való viszonyulása meglehetősen változó képet mutat. A kétféle elvárás, az esztétikai és a társadalmi szimbiozisa jellemzi az elit eposzait, míg a hierarchia alján álló populáris szövegekben a nemzeti identitásteremtő funkció marad meg, de az elit által generált esztétikai elvárási rendszert egy saját belső törvényszerűségek szerint működő esztétikai rendszer váltja fel. Vagyis felülről lefelé haladva az elitből származó elvárás maga is kissé megkopik és átalakul, ám bizonyos részeket mégis szigorúan őriz.

A *ponyva hősepike* nem egységes a szerzők társadalmi hovatartozása tekintetében. Utóbbi alapján három nagy kategóriát és még számos alkategóriát állapítottam meg. Az első tipológiai csoportba azokat a műveket soroltam, amelyeket az elitből származó szerzők alkottak. Ezen belül három alfajt lehet megkülönböztetni. Az elsőbe tartoznak azok a szövegek, melyeket szerzőik kifejezetten népszerűsítő célzattal írtak, tulajdonképpen a nép esztétikai nevelésére szántak. Ilyen művek leginkább a múlt század húszas és harmincas éveiben születtek, ebben a korszakban ugyanis tendencia a népnevelés, sok olyan mű (például népdal, illetve népies műdal) születik, amellyel szerzőik a népies stílus kialakítása mellett azt is el szeretnék érni, hogy az általuk *póriásnak* vélt valódi nép-

³⁹ *Budának, Bendegúz fiának, élete és halála. Igen szép történet a magyar őskorból* (Pest, 1873).

⁴⁰ Nem az eposzi műfajhoz közeli művek közül: Arany János, *Szent László füve*, *Pázmány lovag*; Garay János, *Obsitos*; Gvadányi József, *Egy falusi nótárius*; Petőfi Sándor, *János vitéz*; Vörösmarty, *Szép asszony*; *Becskekeréki*; *Gábor diák*. A szövegek sokszor nem az eredeti címükön jelentek meg a ponyván, mint azt a *Buda halála* esetében is láttuk.

⁴¹ Vö. Lammel Anamária – Nagy Ilona, „Transzformációs folyamatok a magyar néphagyományban élő biblikus történetekben”, *Ethnographia* XCVII (1986) 1–12. old.

dalok helyett az emberek ezeket énekeljék. Itt elsősorban Garay János és Czuczor Gergely hőskölteményeire gondolok.⁴² Igazából nem is illik rájuk a ponyva kifejezés, mert nem oda szánták őket, csak sok évtizeddel első megjelenésük után kerültek ponyvára. A második alfajba azokat a műveket soroltam, melyeket szerzőjük az elit, de legalábbis a közösségi vagy nemzeti kánonba szánt, ám az nem tartott igényt rájuk, így végül szerzői beleegyezéssel ponyvára kerültek. Elsősorban Tóth Kálmán *Kinizsi-eposzára* gondolok, mely ugyan szigorúan véve nem illeszkedik a nemzeti genezis tematikájába, mégis sok szempontból fontos.⁴³ A harmadik alcsoportba olyan műveket tettem, melyek szintén nem populáris használatra íródtak, sőt a kánon csúcsán helyezkednek el, de a ponyvakiadók átigazítva kiadták azokat. Ilyen mű a *Buda, Bendegúz fiának élete és halála* című ponyva, amely a *Buda halálának* adaptációja.⁴⁴ Ide sorolhatjuk a feljebb említett *Toldi-átíratot* is. A második főcsoportba a ponyvakiadók által íratott szövegeket tettem, ezek a tulajdonképpen vagy „klasszikus ponyvák”, melyek



2. ábra. Isten kardja

Forrás: Buda, Bendegúz fiának élete és halála. Igen szép történet a magyar őskorból (Bucsánszky Alajos Pest, 1873, 31. old., OSZK Aprónyomtatványok Tára. Jelzet: PNY 5099)

⁴² Czuczor Gergely, *Hőskölteményei és meséi* (Pest, 1886); Garay János, *Az Árpádok. Történeti balladák's mondákban* (Pest, 1847); *A honfoglaló magyarok* (é. n.).

⁴³ Tóth Kálmán, *Kinizsi. Hősköltemény* (Pest, 1853).

⁴⁴ Ismeretlen szerző, *Buda, Bendegúz fiának élete és halála. Igen szép történet a magyar őskorból* (Kiadja Bucsánszky Alajos, Pest, 1873).

gyakran ismert ponyvaszerzők (pl. Böngérfi János) tollából származnak, és amelyekre ráillik a dolgozatunkban korábban megfogalmazott definíció, vagyis az üzleti jelleg fontossága és a közvetlen olvasói igényeknek való megfelelés szándéka.⁴⁵ Vizsgálom a korszakhoz képest kései fejleményeket is, a XX. század első évtizedeiből származó alkotásokat, amennyiben azokban a bennünket érdeklő tematika érvényesülését látom, hiszen a XIX. században kialakuló tendenciák jóval a század vége után is éreztetik hatásukat a populáris irodalomban. A harmadik rendszertani egységbe a vélhetően a populáris rétegből származó, láthatóan kevésbé iskolázott és nem professzionális szerzőktől való szövegek tartoznak.⁴⁶ Az alkotók egyébként álnéven szerepelnek, valódi kilétük ismeretlen.

A következőkben elemzek néhány szöveget. Az első elemzési szempont filológiai. Kérdésem az, hogy tartalmi szempontból mi jelenik meg a krónikákból és az irodalmi eposzokból a ponyvafüzetekben, illetve az ott megjelenő tartalom (szereplők, azok karaktere, szüzsé-elemek) honnan származtatható. Az elemzés szempontjainak másik egysége, hogy mennyiben eposziak ezek a szövegek, műfaji szempontból mennyire követik az elit mintát. Emellett fontos kérdés a mitológia és a mitológiai lények megjelenésének típusa. Létezik-e sajátos mitológiai rendszer a ponyvaeposzokban, s ha igen, honnan származik, mit örökölt az irodalmi szövegekből, és mit a korabeli tudományos diskurzusból. Szempont lehet még a nemzetkarakterológia és identitás problémája: milyennek írja le a honfoglaló hősöket a ponyva, és hogyan vonatkoztatja ezeket a magyar nemzeti identitásra. Hogyan karakterizálódik a hős, milyen hősepikai jegyeket örökölt és alakított ki a ponyva? Az elemzés egy-egy kérdéskörből csupán néhány példa bemutatására vállalkozhat.

Az első szöveg, melyet részletesen is elemezni kívánok, egy 1866-ban, Egerben, az Érseki Lyceum által *A magyarok eredete ősi regék szerint négy énekben* címen kiadott ponyvafüzet. A szövegben sok tudományosan is igazolható ismerettel találkozhatunk, de sok az ellentmondás, számos példa akad a tudományos és a naiv ismeretek keveredésére. A szerző sok információt, megfelelő adatok hiányában, saját fantáziájával egészít ki. A magyarok eredetének vonatkozásában meglehetősen elmaradott álláspontot képvisel, Jáfettől származtatja őseinket.⁴⁷

⁴⁵ Ilyet csak prózai szöveget találtam, de eposzi jelleg és nem utolsósorban számos más fontos, az eposzokra jellemző motívum itt is található: Böngérfi János, *Históriák az ősmagyarokról* (Rózsa Kálmán és neje, Budapest, 1909).

⁴⁶ *Magyarország története versekben* (Kiadja Heckenast Gusztáv, Pest, 1864); *Emlékszállamok a hunn trónélet napjaiból* („egy [sic!] kecskeméti jogtanult 1864-ből”, Kecskemét, 1865); Dunamelléki József, *A magyarok eredete ősi regék szerint négy énekben. Olvasmányul a magyar nép számára* (Eger, 1866); György deák, *Attila, isten ostroma* (Corvina Társulat, Pest, 1869); Lantos diák, *A bonszerző hősök dicsérete. Ékes rigmusokban* (h. n. 1895).

⁴⁷ Dunamelléki, *A magyarok eredete*, 3. old.

A hun és magyar nép rokonítását úgy oldja meg, hogy miután a magyarok a szarvast üldözve már egyszer bejöttek a Kárpát-medencébe és legyőzték a hunokat, visszavonulnak négyszáz évre, hogy aztán regényes fordulattal ismét Pannóniában találjanak földet maguknak. Vagyis a hunok és a magyarok két külön nép, s a magyarok a hunokhoz hasonlóan már egyszer a IX. század előtt is jártak e tájon.⁴⁸ Az ősmagyarok a szöveg szerint erkölcsös, jámbor, hazaszerező, vendégszerető és egyszerű emberek voltak. Ezek fiktív ismeretek, hiszen semmi bizonyíték nincs rájuk, annál is inkább, mert a nyugati történetírás, sőt a miénk is eléggé elborzasztó képet plántált belénk honfoglaló őseinkről. Harcias, sőt vad népnek ismertették meg velünk eleinket az iskolai tankönyvek, ami éppúgy lehet mítosz a szó köznapi értelmében, mint ennek az ellenkezője. (Azon szövegek is magasztalják a honfoglaló magyarokat, erényeik okán, amelyekben egyébként őseink harcias természete is kidomborodik.) A szöveg szerzőjének attitűdjét talán a mindentudó elbeszélő típusához lehetne hasonlítani. Olyan színben tűnteti fel magát, mint aki egyrészt hiteles ismeretekkel rendelkezik eleink életmódját és karakterét illetően, másrészt joga, sőt kötelessége erről tájékoztatni. Tudományos ismereteinek tárháza elég széles, legalábbis ami az ősmagyarok vallási jellemzőit illeti. Tud az áldozatról, a táltosról (papnak tekintti), a vérszerződésről, arról, hogy őseink hittek a lélek halhatatlanságában, de Hadúr imádták.⁴⁹ Szörényi László szerint Hadúr és Ármány kettős figurája az iráni mitológiából származik, s Cornides és Horvát István által került a magyar mitológiakutatásba, s onnan az irodalom színpadára.⁵⁰ Ipolyinál is szerepel mindkét figura, s Kállay is beszél egy bizonyos „hadak uráról”, akit ő a „magyarok istenével” azonosít, bizonyítva ezzel az ősmagyarok egyistenhitét.⁵¹ Kállay a „hadak urát” emellett Árészszel állítja párhuzamba.⁵² Vörösmarty és részben Arany is vélhetően az eredeti formának megfelelően használja a két figurát, vagyis hogy Hadúr és Ármány a jó és a rossz képviselői, így egymás ellentétei, de csak egymással való szembenállásukban azok. Hadúr csak az Ármánnyal való oppozícióban jóindulatú, egyébként kétarcú istenség, maga is harcos természetű, mint azt neve is bizonyítja. Az általam ismert ponyvaszövegek szinte

⁴⁸ Op. cit. 3–4. old.

⁴⁹ Op. cit. 14–15. old.

⁵⁰ Szörényi László, „... s hű a haladékony időhöz» (Kompozíció és történetiszemlélet a Zalán futásában), in Horváth Károly – Lukácsy Sándor – Szörényi László (szerk.), *»Ragyogjanak tettei...« Tanulmányok Vörösmartyról* (MTA Irodalomtudományi Intézete, Székesfehérvár, 1975) 17. old.

⁵¹ Kállay Ferenc, „A pogány magyarok vallása”, in Diószegi Vilmos (szerk.), *Ősi magyar hitvilág* (Gondolat, Budapest, 1971) 78. old.: „...pogány elődeinkről jogosan nem állíthatjuk, hogy a teremtőn kívül más főistent is hittek volna – az volt a magyarok istene”.

⁵² Kállay, „A pogány magyarok”, 80. old.

mindegyikében feltűnik ez a figura, de egy kivétellel párja nélkül. Czuczornál még megvan Ármány is,³³ a ponyvákrol azonban teljesen eltűnik. Szinte mindig egyik szöveg hangsúlyozza, akárcsak az előbb elemzett, hogy a honfoglaló magyarok egyistenhívők voltak. A ponyvák Hadúrnak nevezett istensége azonban nem vág egybe a keresztény Jóistennel, még ha oly igen hasonlít is rá. Hadúr ugyanis, bár kevésbé harcos természetű a ponyvafüzetek, mint a szépirodalmi eposzok lapjain, mégsem megbocsátó Jóisten; de az igazsághoz az is hozzátartozik, hogy a ponyvákon, elsősorban a terjedelem rövidsége miatt általában nem kapunk túlzottan részletes jellemzéseket. Az viszont bizonyos, hogy toposszal van dolgunk, hiszen a ponyvaszövegek majdnem mindegyikében megtalálható Hadúr alakja. Ebből a tényből arra következtethetünk, hogy a ponyvaszerzők ismerték egymás írásait, vagy Arany, esetleg Vörösmarty műveit, s az is elképzelhető, hogy más aprónyomatványokból (például kalendáriumokból) merítettek. Továbbá fontos az a tény is, hogy Ármány alakja ennyire egyértelmű formában már kikopott Hadúr mellől. Ez is a népi gondolkodás és befogadás természetrajzára világíthat rá, mely egyrészt szigorúan ragaszkodik egyisten-központú világképéhez, másrészt merőben idegen tőle az a bonyolult kapcsolatrendszer és jellem, ami Hadúr és Ármány párosát jellemzi. A bináris oppozíciók a szájhagyománytól nem idegenek, de e két figurának a szépirodalmi művekből ismert összetett alakja túlságosan bonyolult és tudományos az „egyszerű nép” számára, legalábbis a ponyvák alkotóinak elképzelései szerint.

Imádták istenök', s vig lakomát ültek
Az áldozat-húsban ők mind részesültek.
Énekeltek vig dalt, ürültek serlegek,
Dicsőítve Hadurt zengtek az énekek. [sic!]³⁴

Pogány volt ez a nép, ámde nem hitetlen,
Ismert egy nagy Istent a magas egekben,
Buzgó forrás mellett, a rengeteg mélyében
Meg is imádta nagy illendőkppen.³⁵

Egyetlen kivételt említhetnek, egyetlen olyan szöveget, amely amatőr szerzőtől származik, de Ármány is említésre kerül benne. Hangsúlyozottan csak az említés szintjén jelenik meg, semmi biztosat nem tudunk meg arról, hogy milyen is ez az Ármány-figura, csupán mint Hadúr ellenképe, a rossz képviselője mutatkozik be.

³³ Czuczor Gergely, „Az aradi gyűlés. Hősköltemény”, in Cz. G. *Hőskölteményei és meséi* (Budapest, 1828).

³⁴ Dunamelléki, *A magyarok eredete*, 14. old.

³⁵ Lantos diák, *A bonszerző hősök*.

Dicsó király! nagy Etele! Bendeguznak sarja! [sic!]
 Hadúr óvjon, s boldogságod Ármány ne zavarja!⁵⁶

A korabeli mitológiakutatás fontos, mondhatni középponti kérdése az, hogy vajon eleink egyistenhívők voltak-e. Cornidestől Ipolyiig más-más módon, de valamennyi mitológiakutató kimutatja, hogy így volt. Ezzel tulajdonképpen a ponyva is belehelyeződik a diskurzusba. Másrészt a mitológiai irodalom sok mindent felhasznál az ókori és középkori krónikák anyagából, így a XIX. században például Anonymus is „népszerűsödik”, szétolvasódik, illetőleg népiesedik a ponyva segítségével.

Az előbbieken leírtakkal választ is találtunk egy nagyon lényeges kérdésre, mégpedig arra, hogy kialakul-e mesterséges mitológia vagy sem. Kialakul és használatba kerül, még ha ez a panteon egyszemélyes is. Nem is lehet elvárni bonyolultabbat, összetettebbet, hisz az elsősorban az antik mitológiából ismert többfunkciójú, rétegzett istenvilág viszonylag távol van a keresztény világképtől. A ponyvák alkotói bizonyosan a keresztény hit fontosságát és kizárólagosságát akarták sugározni olvasóik felé. Most már csak az a kérdés, a mítosz teremti az eposzt vagy az eposz a mítoszt? A vizsgált esetben mindenképpen az utóbbi törvényszerűség érvényesül, hiszen ez a mitológiai jellegű képzet ebben a formában csak az eposzi jelleget mutató ponyváinkról ismert, és előképei az irodalmi eposzok lapjairól származnak. Meg kell azonban jegyezni, hogy ez a mitológia nem minden szempontból tekinthető mitológiának, inkább egy mitologikus jegyekkel rendelkező szöveghalmaznak. Másodlagos mitológia, mely egy bizonyos cél érdekében generálódik mesterségesen, s nem áll mögötte a mitológia-fejlődés hosszas és bonyolult folyamata.

Hadúr mellett gyakori szereplője az ősmagyarok vallási életének ponyváinakon a szintén vélhetően elit használatból származó táltos. Alakja sokkal inkább hasonlít egy papéra, mint a néphit táltos-figurájára. Ő is visszatérő alak, feladata a gyakran előforduló áldozati szertartások celebrálása és a jóslás. Felfedezhetjük benne azt a kettősséget, amely a korabeli tudományosságot jellemzi, vagyis hogy a néphit adatait a krónikák adataival mossák össze. Ennek előzményei a mitológiakutatásban is megtalálhatók, Kállay sámán-papokat említ.⁵⁷

Következik a gyula, a táltos,
 Szakállá ősz, a feje tudákos.⁵⁸

⁵⁶ *Emlécsillámok*, 7. old. Továbbá Böngérfi, *Históriák*, 5. old.

⁵⁷ Kállay, „A pogány magyarok”, 76–77. old.

⁵⁸ *Emlécsillámok*, 9. old.

Egyes szövegekben nagy kezdőbetűvel írják, mintha személynév lenne, mintha Árpád főpapját neveznék Táltosnak. A táltos mint pap szerepeltetése megjelenik Kállaynál is, aki Anonymustól veszi át a Mén-Marót leánya és Zolta házasságát celebráló személyt.⁵⁹ Ipolyi a *táltos* mellett *tudákosokról*, *tudálékosokról* beszél, akiknek a jóslás is feladatuk volt.⁶⁰

Gyakori motívum még a pajzsra emelés, vagyis az a cselekményelem, amikor a frissen megválasztott vezért alattvalói pajzsra emelik. Ez a szépirodalmi eposzokból is jól ismert kép, jellegzetesen eposzias elem.

Táltosok ajakin roppant éljen harsan,
Paizst hoznak elő a hadnagyok gyorsan,
S felemelik a két új királyt legottan.
Alig fér rá kettő, Buda majd lepottyán.⁶¹

A szófordulatok szintjén a Feszty Árpád körképéről és más ábrázolásokról képileg is jól ismert párducbőr használata marad meg.

Egy nap összegyűjté híveit, családját,
Hadnagyot és táltost, a kicsinyét, nagyját,
S párduczbőr szőnyegen ülven a középén,
Remegő ajakkal megszólalt eképpen.⁶²

Tipikus eposzias elem még a harci jelenetek sora. Ez csak a nagyobb lélegzetvételű művekben fordul elő. A harci jeleneteket kiválthatják bajvívási és mulatásjelenetek is.⁶³

A következő elemzendő alkotás nem verses, hanem prózai szöveg. Ennek ellenére fontosnak tartom megvizsgálni, mert szerkezetében és funkciójában igen sok eposzi elemet tartalmaz. A Böngérfi János nevével fémjelzett alkotás 1909-ben látott napvilágot, lehetséges azonban, hogy korábban készült, de korábbi példányai nem őrződtek meg.⁶⁴ A szöveg a magyarok eredetének és „őstörténetének” bemutatására vállalkozik, s a fentiekben elemzett szöveghez képest sokkal inkább tetten érhető a tudományos és mitológiai színt keveredése. A szöveg első fejezetében az eredetkérdést mintegy tudományos alaposzággal vázolja sürítve, alig egy lapnyi terjedelemben, kezdve a finnugorokkal, folytatva a török

⁵⁹ Kállay, „A pogány magyarok”, 64. old.

⁶⁰ Ipolyi Arnold, *Magyar Mythológia* (Hasonmás kiadás, Európa Kiadó, Budapest, 1987) 446–453. old.

⁶¹ *Emlécsillámok*, 8. old.

⁶² Op. cit. 7. old.

⁶³ György deák, *Attila*, 20, 24–25. old.

⁶⁴ Böngérfi, *Históriák*.



3. ábra. Az ősmagyarok áldozata

Böngérfi János, *Históriák az ősmagyarokról* (Kiadja Rózsa Kálmán és neje [ezelőtt Bucsánszky] Budapest, 1909, 7. old., OSZK Aprónyomtatványok Tára. Jelzet: PNY 6450)

hogy a naiv olvasó szinte észre sem veszi a kontrasztot a két szövegrész között. Úgy tűnik, mintha az eddigiek csupán keretül szolgálnának a valódi igazságnak, a „mondából ismert” történet legitimálói lennének. Mintha Arany művében lennének, ahol a csodaszarvas regéje az eposzi hitel letéteményese: itt a rege a magyarság Kárpát-medencében való helyfoglalásának mitológiai alátámasztása. A két mű szerkezete így egyértelműen párhuzamba állítható egymással. A terjedelem arányai azt mutatják, az alkotót és megcélzott közönségét ez a történet sokkal jobban érdekli, mint a másik rész, amely tulajdonképpen a hivatalos történelemtudomány felé tett gesztusként is felfogható. Az előadásmód

hatással. Ezek után a honfoglaló ősök műveltségének bemutatására tér át, melyet itt is legnagyobb részben a vallás tárgyalása tesz ki. A vallási élet elemeinek egy része itt is toposz: áldozat, fehér ló, egyistenhit.⁶⁵ Az előbbi két kérdéskör előképei is megtalálhatók a tudományos diskurzusban.⁶⁶ A Dunamelléki-féle ponyváról ismert történet, mely szerint a megölt ellenség szelleme szolgája lesz az ősmagyaroknak a másvilágon, itt is helyet kap, szintén toposznak tekinthető.⁶⁷ Nemzetképére jellemző a pozitív tulajdonságok hangsúlyozása; a magyarok ősei, csakúgy, mint a maiak, a dal és tánc szeretete mellett a hűségnek és honszeretetnek is mintaszerű képviselői.⁶⁸ E két fejezet után egy lépéssel a mitológiai múltban terem az elbeszélő. Ezután következik a csodaszarvas történetének előadása, mely a füzetkének csaknem a felét teszi ki.⁶⁹

Úgy illeszkedik a mű szerkezetébe,

⁶⁵ Op. cit. 6. old.

⁶⁶ Áldozat, lóáldozat, fehér ló áldozat: Horváth János, „A régi magyaroknak vallásbéli s erkölcsi állapotokról”, in Diószegi Vilmos (szerk.), *Ősi magyar hitvilág* (Gondolat, Budapest, 1971) 49–50. old.; Ipolyi, *Magyar*, 234–235, 487–489. old.

⁶⁷ Dunamelléki, *A magyarok*, 14–15. old.; Böngérfi, *Históriák*, 8. old.

⁶⁸ Böngérfi, *Históriák*, 5–8. old.

⁶⁹ Op. cit. 9–14. old.

is a korábbi száraz, tudományos helyett a népmesék és mondák e korszakban szokásos irodalmi megjelenítésére emlékeztet. Az Arany-mű ismerete bizonyítható, egy helyen idéz is belőle a szerző néhány sort.⁷⁰ Aranynál eposz szerepel az eposzban, itt mítosz épül be a „tudományos”-ba. Nem csak a történet tevődik át, hanem a szerkesztés logikája is átalakul. Emellett a tudományos és a mitologikus keveredése itt tisztán figyelhető meg. Láthatjuk, hogy az eposz antikosz, illetve Vörösmarty-féle romantikus hagyományából formai téren ugyan semmi sem marad meg a ponyvák lapjain, az Arany-féle eposz tudományos jellege viszont egy az egyben átültetődik.

Az eddig ismert szövegek elemzése illetve forráskritikája nem végleges, csupán néhány példa bemutatására vállalkozhattam. Kutatásaimat más területeken sem tekintem lezártnak. Számos további kérdés tehető fel a témával kapcsolatban. Elsődlegesen az, hogy a ponyván generálódó hagyományból visszaszármazott-e valami a folklórba. Másodszor, hogy más ponyvafajták, például a kalendáriumok lapjain találhatóak-e hasonló szövegek. Vizsgálni kell azt is, hogy a folklorizáció folyamatában – amennyiben ez létezett –, más írott szövegek, például a tankönyvek szerepet játszottak-e. Tisztázni kell továbbá, hogy mi származhatott a ponyvára a korabeli közkultúrából, az úgynevezett nemzeti nagyelbeszélésből. E szempontok érvényesítése további tanulmányok feladata lesz.

⁷⁰ Op. cit. 10. old.

NAGY ILONA

A mesemondás forgatókönyve hétköznapi kommunikációs helyzetben

A nyugat-európai kultúrából eltűnt mára a mesemondásnak az a formája, amelyben felnőttek saját szórakoztatásukra egymásnak meséket mondanak. A mesekutatás azonban nem szűnt meg, és egyre több olyan kérdést tesz fel, amelyre a szinkronikus vizsgálatoktól várja a választ. Magának a szövegnek, az elbeszélő személynek és az elbeszélés módjának egymással kapcsolatban álló egysége: az előadás, a „performance” vagy a mesemondás kommunikatív jellege, az elbeszélés jelentése nemcsak általában, hanem akkor és ott, amikor és ahol elhangzik: mind olyan kérdések, amelyeket vagy archívumokban őrzött szövegekből kell megválaszoznunk, vagy az interjúk során be kell érünk olyan narratívokkal, amelyek mesének nem nevezhetők.

Az előadás intenzív tanulmányozása során sokszor magát az elbeszélést hagyják figyelmen kívül a kutatók. A vizsgált szövegek esztétikai értékéről például ilyenkor kevés szó esik, mert általában kevés is van nekik. A kontextus hangsúlyozása mintha leértékelné a textust.

A népmese előadásáról, a mesemondók előadói képességeiről, repertoárjuk kialakításáról, memóriatechnikájáról, a mesemondás dramaturgiájáról, az előadók kifejező eszközeiről, a metakommunikáció mikéntjéről sokat tudunk. Az előadásról mint narratív egységek megkomponált vagy spontán alakuló láncolatáról, egyáltalán magának az alkalomnak a létrejöttéről, esetleg szerveződéséről sokkal kevesebbet. Néhány adalékkal szeretnék szolgálni, elsősorban saját gyűjtéseim alapján, annak a képnek a kialakításához, amelyet a hagyományos prózai műfajok, elsősorban a népmese előadásáról eddig kialakíthattunk. A rövidebb műfajokba tartozó folklórszövegek ugyanis bárhol, bármikor elhangozhattak, de a „hosszú történetek” előadása különleges előadót és különleges alkalmat kívánt.

Unalomig ismételt közhelye a népmese kiadványok kísérő tanulmányainak, amikor a gyűjtők, általában informátoraik közlése nyomán, felsorolják a hagyományos mesemondó alkalmakat. Olyan adatokat kap a gyűjtő, hogy régen, amikor a mesélés még szokásban volt, téli estéken, fonóban, vagy egy-egy iparosnál

(például a csizmadiánál) összegyűlve, otthonuktól távol dolgozó férfiak szálláshelyén, a különböző, közösen végzett munka közben, hosszú utazás során stb. kérték fel mesélésre azt a személyt, akiről tudták, hogy jó mesemondó. A katonaságnál mindenki számára kötelező volt a mesemondás még a második világháború előtt is. Alkalmilag összekerült társaságban, például kórházban, magának a mesemondónak kellett felkínálkozni, vagy legalábbis jelezni, hogy tudna mondani mesét.

Ilyenkor nem szokott jelen lenni egy folklorista, hogy rögzítse a eseményeket és az elhangzó szöveget. A rendszeres mesemondó alkalmakat viszont felkeresték a folkloristák, a fonókat például. Nagy Olga és Vőő Gabriella a havasokban, alkalmi szálláshelyen dolgozó favágó munkások körében gyűjtött hatalmas mennyiségű meseszöveget. A gyűjtések azonban a folklorisztika hagyományos célját, a minél gazdagabb anyag rögzítését, a mesemondók repertoárjának minél teljesebb feltárását szolgálták. A szöveg élesen elkülönült környezetétől, a gyűjtő ceruzája vagy a magnó tekercse akkor indult, amikor elhangzott a „Hol volt, hol nem volt”. Noha ezek a gyűjtések olykor tartalmazzák a szöveg elhangzása előtti és utáni párbeszédeket, ha azok a mesére vonatkoznak, de mást nem: a bemutatkozást, információcserét vagy egyszerű hétköznapi csevegéseket, amelyekről még azt sem tudjuk, hogy egyáltalán elhangzottak-e a mesélés kezdeteikor, két mese között, vagy a mesemondás befejezésekor. A hosszú, olykor több éjszakán át tartó mesélés varázsos hangulatát talán nem is lehetett megtörni profán témaváltással. Vagy mégis? A hallgatóságnak valahogyan vissza kellett zökennie a való világba, csak éppen nem nagyon tudjuk, hogy ez miképp történt.

Azokat a hosszú tündérmeséket, amelyeknek legszebb darabjait még a 19. századból hozták át kiváló tehetségű mesemondóink, gyűjteményes kötetekben olvashatjuk, de csak „többszörös filteren” átszűrve: a gyűjtők által kiválogatva, és az általuk kialakított sorrendbe szerkesztve. Ezeknek a gyűjtéseknek az eredeti kéziratait érdemes tanulmányozni, mert ha nem is mindig közösségben megvalósult mesélő jelenet jegyzőkönyvei, hanem a gyűjtővel kettesben ülve mondta el meséit az előadó, legalább a mesék sorrendje megállapítható belőlük.

Ortutay Gyula 1953-ban kézzel kezdte írni egy határidőnaplóba az akkor 83 éves Lacza Mihály meséit. A kötetet kiadásra előkészítő folklorista a hagyományos és a hetvenes években szabályzatba is rögzített elvek alapján műfajok szerint csoportosította a meséket és más prózai szövegeket. Az így kialakított egységek: tündérmesék (32 szöveg), legendamese (3 szöveg), novellamese (7 szöveg), hazugságmese (1 szöveg), eredetmagyarázó monda (1 szöveg), történeti monda (1 szöveg), tréfa, anekdota (2 szöveg), hiedelemmonda (20 szöveg) és állatmesé (6 szöveg). Az eredeti kézirattal egybevetve a megszerkesztett kéziratot feltűnt, hogy noha Ortutay nem mindig írta fel a mesemondás dátumait, a folyamatosan számozott szövegekből mégis meg lehet állapítani, hogy-egy alka-

lommal mit mesélt el Lacza, mikor ért véget a mesemondás. Vagy legalábbis mikor tartott szünetet. Olyankor bizonyára más egyébről is beszélgettek, amit Ortutay, aki csak az esztétikailag értékes szövegeket becsülte, nem jegyzett fel, kézírással ez különös is lett volna. Amikor Lacza újra belekezdett a mesélésbe, mindig egy hosszú, bonyolult szerkezetű mesét mondott, ezekből általában kettőt-hármat tudott egyszerre elmondani. El is fáradhatott (Ortutay is a kézírásba), de nem hagyta abba, pihentetesként rövidebb, csattanós, gyakran tréfás történetet mondott.

A kézirat csak a mesékre vonatkozó kérdést-feleletet tartalmazza. Ortutay általában azt kérdezte, hogy kitől tanulta az elhangzott mesét; néha azt is, hogy mit gondol róla, valóban megtörténtek-e ezek a dolgok. Mint a „klasszikus” mesemondók oly sokan, Lacza is elhitte, hogy a csodás dolgok valamikor megtörténtek.

A népség nem olyan volt azelőtt, mint máma. Nem bizony, még nemcsak azelőtt, az én időm előtt, mondjuk például az én időmben is. Mert amikor 93-nak az őszén bevonultam katonának, 94-nek az őszén, október 25-én hazajöttem Bujra. Hát a népek nem olyanok voltak, mint azelőtt. Mert azelőtt gatyába járt mindenki, az asszonyok széles, ráncos ruhába. Mikor hazajöttem, akkor már szűk kabát volt, nadrág... Hát még azelőtt milyen népek lehettek! Mikor ezen az egy esztendőn is ilyen nagyot fordult a helyzet. Hát, én csak azt mondom, hogy minden megtörténhetett, ami mese van. [...] Csak kellett ilyennek történni. Nagy a világ, csak megtörténhetett. [...] Csak történhetett ilyen, ilyen nem találhattak ki.

A rövid mesék elmondásáért szabadkozott, de ezeket is fontosnak tartotta. „A halhatatlanságra vágó királyfi” (AaTh 470B) után ezt mondta: „Hát ez egy példa, no. Mondjuk, mint a példabeszéd, mondjuk, egy tenyérnyi szép ruhát talál az ember, elteszi, hát egy foltnak az is jó.” Tehát a rövid mese is jó valamire. Lacza a tündérmese vagy inkább varázsmese mestere volt, abból tudott a legtöbbet, mégis szükséges volt számára a pihenés: a rövid elbeszélések, különösen a tréfák oldó hatása, vagy a hiedelemmondák világértelmezésre, a természetfeletti dolgok felőli töprenkedésre okot adó előadása. Ahogy fogyott a repertoárja, úgy szaporodtak előadásában a rövid történetek. Életrajzát már Pesten mesélte el Ortutaynak, bár lehet, hogy erre Ortutay maga kérte fel.

Tehát az első szembetűnő jelenség a mesék sorrendjére vonatkozóan ez a szakaszonként ismétlődő hullámvonal, amely egyfelől a terjedelem változásából áll, a bonyolult szerkezettől az egyszerű felé hajlik le másfelől a fantasztikusnak a reális felé közeledésében. Az első blokk például a következő:

Öt narratív egységből áll. 1. „A Veres király”. Lacza egyik, ha nem a legtekélyesebb alkotása, bonyolult kompozíció, amelynek nincs párhuzama a magyar meseanyagban. Képlete: AaTh 900 – A kevély királykisasszony, beleélve az AaTh 1545 – A soknevű legény, folytatódik az AaTh 516-tal – A hű

szolga – és visszatér A kevély királykiasszonyhoz. 2. „Csontos Szigfrid”: katalogizálhatatlan, a Niebelung-ének invariáns kombinációja, az alaptörténet ponyva-kiadásból származik. 3. „A kenyér” – katonatörténet, katalogizálhatatlan. 4. „Mátyás és az öreg”: AaTh 921F – Mátyás király és az öregember. 5. „A kovácssegéd meg a borbélysegéd”: tréfa, katalogizálhatatlan. Stabilnak tűnő narratív szerkezet.

A következő blokk „A toronyba zárt tizenkét fiú” – AaTh 451 – A hét holló meséjével kezdődik, majd a „Lenuska” – AaTh 525C – A szép leány és a szörny következik stb.

A második észrevétel az lehet, hogy Lacza legelőször a legsikerültebb meséjét mondta el Ortutaynak, amelynek a kompozíciója feltehetően saját alkotása. A második meséje is tökéletes mű, a ponyváról megismert történet népmesei motívumokkal népmesévé szerkesztett, alakított változata. Talán nem lenne nagy tévedés, ha azt tételeznénk fel, hogy Lacza be akart mutatkozni Ortutaynak, a fiatal városi úrnak, aki kíváncsi volt rá, a saját családjából félig-meddig kivetett, extravagáns életmódja miatt deviánsnak tartott, de mesemondó tudására és egyéniségére rendkívül büszke, koldusszegény falusi emberre. Meg akart felelni az elvárásnak, „le akarta tenni a névjegyt”. Ennek a mesemondásnak még üzenete volt, mondani akart vele valamit annak, akinek mondta. Tételezzük tehát fel, hogy a szövegek kiválasztása is hordozhat üzenetet. Az először elmondottak pedig a két fél, a mesemondó és a gyűjtő kapcsolatának megalapozását, a mesemondó identitásának – jelen esetben kiváló és figyelemre méltó mesemondó voltának – a meghatározását szolgálják.

Számtalan mesét ismerünk, amelyet emlékezetből, olyan mesélés nyomán jegyeztek fel, amelynek előadásán nem volt jelen gyűjtő, és a későbbi lejegyző mintegy „inkognitóban”, az autentikus hallgatóság részeként volt jelen. A tudatos folklórgyűjtés beindulása óta azonban a helyzet az, hogy a mesélő tudatában van annak, hogy szavait valaki „kívülről” figyeli. Így volt ez akkor is, amikor autentikus, spontán szerveződő mesemondó alkalomra látogatott el egy-egy gyűjtő. Ilyenkor a mesélőnek vagy a mesélőknek be kellett mutatkozniuk. Az előadás tehát bemutatkozással veszi kezdetét. Az első szöveg vagy szövegek kiválasztása a bemutatkozási aktus része, és valamilyen formában az illető identitásának a meghatározását szolgálja. Fontos, hogy melyik identitását akarja az elbeszélő kifejezni.

Saját gyűjtéseimben kutatva igazolni láttam ezt a feltételezést. Homoródalmáson (ma Merești, Románia) gyűjtöttem meséket, éppen egy idős asszony gyepes udvarán ültünk, a magnó bekapcsolva, az asszony mondákat, tréfákat mond. Híre ment, hogy ott vagyok, mit akarok, tehát valaki szólt Szabó Dénesnek, egy öreg székely embernek, akiről köztudott volt, hogy jó elbeszélő, hogy most itt az alkalom, itt van valaki, aki éppen olyan történetekre kíváncsi, amilyen-

neket ő is tud. Ugyanabban az utcában lakott, ahol az én asszonyom, a Szabók utcájában, ahol csupa Szabó lakott, és jött befelé a nyitott kapun. Még oda sem ért hozzánk, még csak nem is köszönt, hanem máris belekezdett egy tréfába:

Hát én is úgy vagyok már, mint az egyszeri koma. Mondja a komájának: – No, komám, már megint a térdemre hgytam! – Mondja a komája: – Hagyd el, komám, mert én is mindig fennebb, fennebb!

Ezután be is mutatkozott, közénk telepedett, majd többször is elmondta, hogy memóriája már nem a régi, sok mindent elfelejtett, amit valamikor tudott, de mégis sok, nagyon szépen megformált történetet adott elő. Az tehát biztosnak látszik, hogy a legelőször, szinte útközben elmondott metanarráció, a „szöveg a szövegben” szerkezetű történet üzenete az volt, hogy ne várjak tőle sokat, mert gyengült a memóriája, de hogy ezt miért éppen ezzel a férfiaság gyengülését jelentő szöveggel hozta tudomásunkra, két nő társaságába lépve, örök homályban marad.

Saját szülőfalumból, amely ma Szlovákiában van, családomat 1947-ben telepítették ki. Rendszeresen járok oda, egyebek között meséket is gyűjtök. Átnézve mesemondóimmal készített felvételeimet, magam is meglepődtem, hogy első történeteik vagy a nemzetiségi, vagy a lokális identitásuk kifejezői. Legáltalábbis azok, amelyeket maguk választottak ki előadásra.

1987-ben voltam első alkalommal a faluban, ahol november 8-án, vasárnap délután látogattam meg a nyugdíjasklubot. Ott ismertem meg mesemondó asszonyomat is. Nekem is be kellett mutatkoznom, meg kellett ismertetnem őket jövelelem és a magnófelvétel céljával. Hiedelemmondákat, olyan történetek elbeszélését kértem, amelyek valamilyen rendkívüli dologról, valami természetfeletti eseményről szólnak. Többen mondtak is ilyeneket, mert ráéreztek, hogy mire vagyok kíváncsi. Ezután nem kérdeztem semmit, és megkezdődött a spontán előadás. Elénekeltek egy dalt, amely a faluról szól, a falu neve is szerepel benne: a húszas években egy tanítótól tanulták és a nyugdíjasok kórusának állandó repertoárdarabja. Ezután a szomszéd falvakat csúfoló rátótiádák következtek, különböző személyek előadásában. A tizenegy szöveg mindegyike a szomszéd falu településrendszerét gúnyoló történet: a huszár (más előadó szerint a koldus) kilenc évig nem talált ki a faluból; a falu lakói szellemileg fogyatékosok: a széles földdarabot keskenyre cserélték; elveszett valakinek a földje, a templom oldalához támasztva találták meg stb. A gyűjtő és az informátorok közötti kommunikáció létrejöttéhez az utóbbiak a lokális csoportidentitás tudatosítását választották, azt a kategóriát, amely közös volt valamennyiünk számára.

Mesemondó asszonyom (Matlaha Károlyné, szül. Manczal Etelka) ekkor lépett előtérbe, ajánlkozott, hogy elmondja, hogyan szokott karácsonykor betlehemezni járni kislány korában (elmondta a dramatikus játék teljes szövegét,

elénekelte a betlehemi szálláskeresésről szóló éneket), majd a mostani énekét, amellyel házról-házra jár (ez a „Csendes éj” lokális változata). Ez életének különleges élménye, egyedül ő csinálta ezt akkor a faluban, más nem vállalkozott rá. A betlehemezés szokásának gyakorlása is az ő családjának a privilégiuma volt, ő az egyetlen tehát a helyi közösségben, aki erről információt adhat. Ennek tudomásomra hozásával emelte ki magát a terem közönségéből, és mutatta meg egyedülvaló képességeit. Ez is egyfajta önként választott bemutatkozási rítus volt, mint ahogy az volt meséje is, amit rögtön ezután mondott el. A transitus a két téma között az volt, hogy az énekeket és a betlehemezést édesapjától tanulta, ugyanúgy, mint a meséket. Az elsőként elmondott mese egyik leggyakrabban mondott meséje (AaTh 330A + B – Krisztus és a varga, Krisztus és a katoná): precízen mondta el, de szárazon, lényegre törően. Ez az előadásmód megfelelt a bemutatkozás követelményeinek, közönség nélkül, egy üres szobában készült a felvétel, hogy a terem zivaját kiküszöböljük. Később, társaságban, valódi mesemondó helyzethez hasonló körülmények között összehasonlíthatatlanul elevenebben, részletezőbben, adaptációkkal, utalásokkal tarkítva adta elő.

Testvére, Manczal József első beszélgetésünkör minden bevezető nélkül egy személyes élményelbeszélést mondott el. A helybeliekkel autóbusz-kiránduláson jártak Magyarországon. Visszafelé pihenésre abban a határhoz közeli faluban álltak meg a kocsmá előtt, ahova a mi falunkból és környékéről is nagyon sokakat telepítettek 1947-ben. Amint éppen kiszálltak a csehszlovák rendszámú buszból, egy idősebb helybéli férfi, meglehetősen részegen, belekötött, őt szlováknak tartva egy pozsonyi kiránduláson elszenvedett sérelmét akarta rajta megbosszulni. Nem hitte el, hogy ő magyar. Beléptek a kocsmába, ahol néhányan nótáztak, Manczal József szerint elég rosszul ugyan. A helyi férfi megkérdezte, hogy ő tud-e magyar nótát, mert ha igen, elhiszi, hogy magyar. Erre ő a társaság összes maradék pénzét összegyűjtve bort rendelt, és gyönyörű, erőteljes hangján egy magyar dalt énekelt. Óriási siker, a részeg elhitte, hogy magyar.

– Te ki vagy? – Én földemesi! – Hát te? – Én kürti! [Kürt: Földemes szomszéd faluja] – Istenem, hát te vagy az? – Nem tudott a busz elindulni, Isten bizony, összeölelkezve sírtunk. [...] Hát nem tudott a busz elindulni, mert a sírás, az öröm, az ölelkezés, a puszik ezzel az öreggel. Nem akart elengedni, hogy maradjak még. [...] Azt mondtam, hogy ha megyek Magyarországra, [...] nem is megyek máshova, csak abba a faluba.

Ez a történet nekem szólt, mert tudta, hogy az én rokonságomat is éppen abba a faluba telepítették. Mindkettőnk személyes azonosságérzete nagyon sok, de nagyon különböző forrásból alakult ki, de ez az egy, a szülőfalunkhoz kötődő, közös volt. Ennek tudatosítása, a nemzetiségi, de különösen a lokális kategória kiemelése volt a feltétele a további kommunikációnak. Rögtön ezután elmesélte „A csodamadár” (AaTh 567) mesetípus egy szép változatát, majd a

„Hattyúnő” (AaTh 400) meséjét, ezt újabb élményelbeszélés, két vicc, néhány találós kérdés, újabb vicc, tréfás dalok stb. követték. 17 rövid szövegegység után következett egy újabb mese.

A régi gyűjtések kéziratai az ismétlődő, ereszkedő hullámvonallal leírható forgatókönyv meglétéhez olyan adatokat szolgáltathatnak, ahol az ereszkedő ágat rövid prózai narratívok alkotják. A 20. század végi gyűjtéseknél, úgy tűnik, ez a szakasz hosszabb, és egyéb folklórműfajok színesítik. Teljes folklórrepertoárok bemutatása válik ezért kívánatossá, amelyre a régebbi gyűjtők nem törekedtek. A hétköznapi kommunikáció a forgatókönyvnek ebben a szakaszában fordul elő, az előadás, a performance vége felé pedig teljesen átveszi a szerepet. A mesterségesen létrehozott mesemondó alkalmak, amelyeket a 20. század végén tudtunk még előidézni, azt mutatják, hogy egy-egy ilyen leálló szakaszban, ha a mesemondás véget ért, átvette a helyét a hétköznapi kommunikáció, a felszabadult, kötetlen beszélgetés. Ekkor lehetett végre a szereplőket, az egymással versengő elbeszélőket igazán érdeklő dolgokról (aznapi események, az árak emelkedése, a családi problémák stb.) beszélgetni. Mivel a napjainkban folyó gyűjtések a hagyományos folklórműfajok előadását gyűjtő-szituációban tudják csak rögzíteni, ennek tudatosítása igen fontos. Informátoraimmal történt egyéb találkozások, beszélgetések alkalmával nem hallottam egyetlen folklórtörténetet sem, ami természetesen nem jelenti azt, hogy ezek nem hangzanak már el sosem.¹

¹ A cikk írása során figyelembe vett tanulmányok: Linda Dégh, „Biology of Storytelling”, in *Narratives in Society: A Performer-Centered Study of Narration* /Folklore Fellows' Communications 255./ (Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1995) 47–61. old.; Annikki Kaivola-Bregenhøj, „Folklore Narrators”, in Anna-Leena Siikala (ed.), *Studies in Oral Narrative* (SKS, Helsinki, 1989) 45–54. old.; Annikki Kaivola-Bregenhøj, „Factors Influencing the Formulation of Narration”, *ibid.* 73–89. old.; Annikki Kaivola-Bregenhøj, *Narrative and Narrating. Variation in Juhon Oksanen's Storytelling* /Folklore Fellows' Communications 261./ (Academia Scientiarum Fennica, Helsinki, 1989); Reimund Kvideland, „Folkloristikkens nye paradigme: performans”, in Gun Herranen (ed.), *Folkloristikens aktuelle paradigme* /NIF Publications No. 10./ (Abo, 1981); Reimund Kvideland, „The Study of Folktale Repertoires”, in Michael Chesnut (ed.), *Telling Reality. Folklore Studies in Memory of Bengt Holbek* /Copenhagen Folklore Studies 1, NIF Publications 26./ (Copenhagen–Turku, 1993); Ilona Nagy, „Edition of Folk Narrative Collections in Our Days”, in Heikki Leskinen–Risto Raittalo–Tõnu Seilenthal (eds.), *Ethnologia et Folcloristica. Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum, Jyväskylä, 10–15. 08. 1995. Pars VI.* (Jyväskylä, Moderatores, 1996) 275–282. old.; Ilona Nagy, „Die Herausgabe von Volkserzählungsanthologien heute”, *Märchenspiegel* 7 (1996) Nr. 4. 29–33. old.; Rudolf Schenda, *Vom Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa.* (Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1993); Voigt Vilmos–Balogh Lajos, *A népköltési (folklor) alkotások kritikai kiadásának szabályzata* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1974).

Dejtári szövegegységek hermeneutikai megközelítése

Bevezetés

A dolgozat célja; az értelmezési módszer választásának okai

Kutatásom során dejtári szövegegységek hermeneutikai megközelítésére tettem kísérletet. Célom a szövegértelmezés mellett egy folklórszövegekre vonatkozó hermeneutikai rendszer fogalmi, elméleti leírása volt. Tanulmányomban a vizsgálat elméleti hátterének valamint eredményeinek rövid összefoglalására töreksem.

A hermeneutikai megközelítést egyfajta gondolkodási modellnek tekintem.¹ A hermeneutikai gondolkodás „megengedő” gondolkodás.² Az alkalmazott fogalmak körét, az értelmezés szempontjait az aktuális szöveg határozza meg. Magatartása tehát alárendelő. A szöveg hívja elő a reflexiót, nem az elmélet keres koncepciójába illeszkedő szöveget. Az általam leírni szándékozott hermeneutikai megközelítés hatéves dejtári kutatásom alapján alakult ki.

Az értelmezési mód kiválasztásának oka többértű. Értelmezési kísérletem két fő szempontból kapcsolódik a magyar kutatástörténethez, egyrészt az „első-

¹ „A megközelítés- és értelmezésmódot [...] úgy kell megválasztanunk, hogy ez a létező önmagában és önmagától mutatkozhassék meg. E létezőnek úgy kell megmutatkoznia, ahogyan mindenekelőtt és többnyire van: átlagos mindennapiságában. Nem tetszés szerinti és véletlenszerű, hanem lényegi struktúrákat kell kimutatnunk benne, amelyek a faktikus jelenvalólét valamennyi létmódjában létmeghatározók maradnak.” Martin Heidegger, *Lét és idő (Sein und Zeit)* (ford. Vajda Mihály et al., Gondolat, Budapest, 1989) 107. old.

² „A hermeneutika a filológiában és a történeti szellemtudományokban egyáltalán nem az »uralkodás tudománya«, tehát nem elsajátítás mint birtokbavétel, hanem alárendeli magát a szöveg uralmi igényeinek. [...] Értelmezések annak szolgálatában, aminek érvényesülnie kell, de az alkalmazást is magukban foglalják. [...] az ilyen hermeneutika is az értelem érvényesülését szolgálja azáltal, hogy kifejezetten és tudatosan áthidalja azt az időbeli távolságot, amely az interpretálót elválasztja a szövegtől, s legyőzi az értelem elidegenedését, mely a szöveget éri.” Hans-Georg Gadamer, *Igazság és módszer. Egy filozófiai hermeneutika vázlatja (Wahrheit und Methode)* (ford. Bonyhai Gábor, Gondolat, Budapest, 1984) 220. old.

beszéd" vizsgálata, másrészt az értelmezési mód „határtudomány-jellege” által. Az értelmezés szempontjainak kiválasztásakor így meríthettem többek között Dégh Linda, Dobos Ilona, Egyed Péter, Gazda József, Hoppál Mihály, Nagy Ilona, Nagy Olga, Pócs Éva, Voigt Vilmos és Vöö Gabriella munkáiból.³ A hermeneutikai megközelítés olyan problémákat vet fel, amelyek egyben aktuális folklorisztikai kérdések is. Így a nyelv, beszéd, szöveg problémáján keresztül az „irodalom” és népköltészet viszonya; az újraírás, szerzőség kérdésével kapcsolatban a hagyomány, hagyományozódás fogalma, folyamata; a narratívák, beszédmódok, s ezzel összefüggésben a műfajok kérdése, változása.⁴ Az említettek mellett az értelmezés mikéntjét a „falubeliek” és a „kutató” kapcsolata, annak változása, s ezzel összefüggésben a kutatás módszerének változása is befolyásolta.

³ A másutt hivatkozott műveken kívül, elsősorban a következő konkrét művekre gondolok: Michael Agar, „Történetek, sémák és háttérismeret: az életrajzi elbeszélés elemzésével kapcsolatos kérdések”, in Küllös Imola (szerk.), *Az életrajzi módszer /Documentatio Ethnographica 9./* (MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 1982) 99–119. old.; Dobos Ilona, „Az »igaz« történetek műfajának kérdéséről”, *Ethnographia* LXXV (1964) 198–217. old.; Dobos Ilona, „A történeti mondák rendszerezéséről”, *Ethnographia* LXXXI (1970) 97–112. old.; Dobos Ilona, *Egy folklórgyűjtő feljegyzései* (Kozmosz, Budapest, 1984); Gazda József, *Hát én hogyan siratnám. Csángók sodró időben* (Szent István Társulat, Budapest, 1993); Hoppál Mihály–Voigt Vilmos (szerk.), *Strukturális folklorisztikai tanulmányok I–II.* /Documentatio Ethnographica 2./ (MTA Néprajzi Kutató Csoport, Szolnok–Budapest, 1971–1972); Hoppál Mihály, „Ethnohermeneutics in the theory of tradition”, *Studia Fennica* 36 (1992) 141–152. old.; Küllös Imola (szerk.), *Az életrajzi módszer /Documentatio Ethnographica 9./* (MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 1982); Honko Lauri, „Folkloristic Theories of Genre”, *Studia Fennica* 33 (Helsinki, 1989) 13–28. old.; Nagy Olga, *A táltos törvénye. Népmese és esztétikum* (Kriterion, Bukarest, 1978); Pócs Éva, „Tér és idő a néphiten”, *Ethnographia* XCIV (1983) 117–206. old.; Pócs Éva, *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori rendszerek a kora újkor forrásaiban* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1997); Voigt Vilmos, *A mondák strukturális-morfológiai vizsgálata /Szemiotikai tanulmányok 32./* (Budapest, 1976); Voigt Vilmos, „Miért hiszünk a hiedelmekben? A hiedelmek paradigmatis és szintagmatikus tengelye”, *Ethnographia* LXXXVII (1976) 559–569. old.; Voigt Vilmos, *A folklorizmusról /Néprajz egyetemi hallgatóknak 9./* (KLTE, Debrecen, 1990); Vöö Gabriella, *Tréfás népi elbeszélések* (Kriterion, Bukarest, 1981).

⁴ Bonyhai Gábor, „Régi és új hermeneutika”, *Helikon* XXVII (1981/2–3.) 126–133. old.; Fabiny Tibor (szerk.), *A hermeneutika elmélete /Ikonológia és műértelmezés 3./* (JATEPress, Szeged, 1987, 2. kiad.: 1998); Fabiny Tibor (szerk.), *Tipológia és apokaliptika. Rudolf Bultmann, Gerhard von Rad, Leonhard Goppelt /Hermeneutikai Füzetek 11./* (Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1996); H. R. Jauss, Az irodalmi hermeneutika elhatárolásához [Zur Abgrenzung und Bestimmung einer literarischen Hermeneutik] (ford. Bonyhai Gábor) *Helikon* XXVII (1981/2–3) 188–207. old.; Peter Szondi, *Bevezetés az irodalmi hermeneutikába (Einführung in die Literarische Hermeneutik)* (ford. Bonyhai Gábor, T-Twins, Budapest, 1996).

Az „adatközlők” és a „kutató” kapcsolata

Vizsgálatom tárgyát beszélgetések során létrejött szövegegységek alkották. Nagy Olga⁵ utal az élőbeszéd mint állandóan változó, új és megújuló, mint szakralist és hétköznapi magába foglaló jelenség folklórkutatásban elfoglalt hangsúlyos szerepére. Kutatástörténeti áttekintésében kitér Hymes, Sapir és a szemiotikusok (például Jakobson, Hoppál Mihály⁶) szerepére. Az említettek, továbbá az antropológiai⁷, szociológiai, pszichoanalitikai⁸, narratív⁹, különböző folklorisztikai¹⁰ stb. megközelítések eredményei, megállapításai is indokoltá teszik az „adatközlők” és a „kutató” kapcsolatának vizsgálatát.

⁵ Nagy Olga, *Világgá futó szavak* (Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1990).

⁶ Hoppál Mihály – Voigt Vilmos, *Strukturális folklórisztikai tanulmányok*; Roman Jakobson, *Hang, jel, vers* (Gondolat, Budapest, 1969; bőv.: 1972); Roman Jakobson, *A költészet grammatikája* (Gondolat, Budapest, 1982).

⁷ Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.), *Nemzeti kultúrák antropológiai nézetben I-II.* (MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 1988); Hofer Tamás, „Népi kultúra, populáris kultúra. Fogalomtörténeti megjegyzések”, in Kisbán Eszter (szerk.), *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás* (MTA Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 1994) 233–247. old.; Niedermüller Péter (szerk.), *Folklór és mindennapi élet. Válogatott tanulmányok* /Folklór, Társadalom, Művészet 7./ (Népművelési Intézet, Budapest, 1981); Szűcs Alexandra (szerk.), *Hagyomány és modernizáció a kultúrában és a néprajzban. A Budapesten 1994. augusztus 31. és szeptember 2. között megrendezett Fiatal Néprajzkutatók IV. Konferenciájának előadásai* (Néprajzi Múzeum, Budapest, 1998).

⁸ Sigmund Freud, *Az álomról* [Über den Traum, 1901] (ford. Ferenczi Sándor, Dick Manó, Budapest, 1919); Sigmund Freud, *A lélekelemzés legújabb eredményei* [Neue Folge der Vorlesungen, 1933] (Ampelos, Debrecen, 1943); Sigmund Freud, *Tótem és tabu* [Totem und Tabu] (ford. Pártos Zoltán, Göncöl, Pécs, 1990); Carl Gustav Jung, *Bevezetés a tudattalan pszichológiájába* [Über die Psychologie des Unbewussten] (ford. Nagy Péter, Európa, Budapest, 1990); Carl Gustav Jung, *Mélysegeink ösvényein. Analitikus pszichológiai tanulmányok* [Gesammelte Werke von C. G. Jung, Olten: Walter-Verl., 1987–1989. című kiadás alapján] (ford., vál. Bodrog Miklós, Gondolat, Budapest, 1994).

⁹ Bacsó Béla (szerk.), *Szöveg és interpretáció* (Cserépfalvi, Budapest, 1991); M. Bahtyin, *A szó esztétikája. Válogatott tanulmányok* (ford., vál. Könczöl Csaba, Gondolat, Budapest, 1976); M. Bahtyin, *A beszéd és a valóság. Válogatott tanulmányok* (vál. Könczöl Csaba, ford. Orosz István, Könczöl Csaba, Gondolat, Budapest, 1986); T. S. Eliot, *Káosz a rendben. Irodalmi esszék* (vál. Egri Péter, Gondolat, Budapest, 1981); E. M. Meletyinszkij, *A mítosz poétikája* [Poetika mifa] (Gondolat, Budapest, 1985); Thomka Beáta (szerk.), *Narratívák 2. Történet és fikció* (Kijárat Kiadó, Budapest, 1988); Thomka Beáta (szerk.), *Az irodalom elméletei II.* (Jelenkor–JPTE, Pécs, 1996); Borisz Uszpenszkij, *A kompozíció poétikája* [Poetika kompozicii] (ford. Molnár István, Európa, Budapest, 1984).

¹⁰ Bihari Anna, „A hiedelemszövegek vizsgálatának néhány kérdése”, *Studium VII* (1976) 93–101. old.; Keszeg Vilmos, *A folklór határán. A népi írásbeliség verses műfajai Aranyosszéken* (Kriterion, Bukarest, 1991); Päivikki Suojanen, „The Spontaneous Sermon: Its Production and Performance”, *Studia Fennica* 33 (Helsinki, 1989) 91–98. old.; Pentti Leino, „The

Az értelmezés részeként a vizsgálat célja volt a kommunikációban részt vevő adatközlők és „kutató” nyelvi megnyilatkozásokban manifesztálódó változásainak, illetve a változások „kódot” és „üzenetet” befolyásoló jellegének bemutatása.

Ilyen jellegű értelmezéseket, leírásokat vizsgál Paul Atkinson.¹¹ Az értelmezés szempontjából tanulmánya azért is jelentős, mivel azon túl, hogy bemutatja a kutató éretlenségtől tapasztaltságig vezető útját, kiemeli az adatközlő és kutató között e folyamat során kialakult együttműködést, a megállapodást, mely egyben a kutató – mint értelmező – és az értelmezés olvasója között is ki nem mondott narratív „szerződést” eredményez. Ezt szolgálja a narratív hangvétel, azaz a kutató személyes narratívája is, amely véleménye szerint megerősíti az említett narratív megállapodást.

Mint említettem, az adatközlők és a kutató viszonya a szövegegységekben, nyelvi megnyilatkozásokban manifesztálódik. Míg a kutató részéről a kérdezés, az adatközlők részéről a válaszként értelmezett szöveg befolyásolja az együttesen létrehozott szövegegység beszédmódját, megnyilvánulási formáját, szűzséjét, struktúráját. A kérdésfeltevés szövegformáló erejére, értelmezési funkciójára utal Heidegger is: „Minden kérdészés keresés. Minden keresésnek előre irányt szab az, amit keresünk. A kérdészés a létezőnek a megismerő keresése, az ő hogy- és ígylétében.”¹² Ezt pontosítja Gadamer a *kérdéshorizont* fogalmával.¹³ A kérdéshorizont az általam rögzített beszélgetésekben előbb mentesült az előfeltevésektől, egyre inkább aktualizálódott; a kutató részéről az irányító funkciót felváltotta a pontosító funkció. A kérdéshorizont változását befolyásolta az adatközlők elfogadó magatartása, mely együtt járt a hagyományozódás folyamatába való bevonással, azaz egy „közös tudás”, „aktivitás”, megőrzés feltételezésével. Az adatközlők narrációját a „közös tudás”, a „közös kód” „sűrűbbé”: önértelmezővé, értelmezővé, értelmezhetővé tette.

Interpretation of Tales in Folkloristics”, *Studia Fennica* 33 (Helsinki, 1989) 29–41. old.; Sándor István, „A mesemondás dramaturgiája”, *Ethnographia* LXXVI (1965) 523–556. old.; Szilágyi Márton, „Lisznai Kálmán és a palócok regionális népi műveltségének romantikus képe”, in Hofer Tamás (szerk.), *Népi kultúra és nemzettudat* (Magyarságtudató Intézet, Budapest, 1991) 61–70. old.

¹¹ Atkinson, Paul, „A narratíva és a társadalmi cselekvés reprezentációja”, in N. Kovács Tímea (szerk.), *Narratívák 3. A kultúra narratívái* (Kijárat Kiadó, Budapest, 1999) 121–151. old.

¹² Heidegger, *Lét és idő*, 91. old.

¹³ Gadamer, *Igazság és módszer*, 214. old.

A módszer leírása, alkalmazott fogalmak

A hermeneutikai megközelítés, szempontrendszer és az alkalmazott fogalmak leírása előtt szólni kell a nyelvről, beszédről, szövegről, mint a hermeneutikai értelmezés feltételéről. Gadamer szavaival élve: „Minél valódibb a beszélgetés, annál kevésbé függ az egyik vagy a másik partner akaratától. [...] Senki sem tudja előre, hogy a beszélgetésből »mi jön ki«. A megértés vagy annak kudarca olyan, mint valami történés, amely végbemegy velünk. [...] Mindez arról tanúskodik, hogy a beszélgetésnek saját szelleme van, s a nyelv, amelyen folyik, magában hordja saját igazságát, azaz »feltár« és megmutat valamit, ami aztán ettől fogva van.”¹⁴

Nyelv, beszéd, szöveg. Arany János az eposz, az eposzi kor fenyegetettségét látja az élőszó, az élőbeszéd szerepének elhanyagolásában. Eposzelméletében¹⁵ hangsúlyozza az egyén és közösség kapcsolatának szerepét a hagyományozódás folyamatában, valamint az egyes műfajok tematikus és szövegesztétikai alakulásában. Felhívja a figyelmet a kommunikáció és a hagyományozódás változásával összefüggő műfaji változásokra. Egyén és közösség alkotó kapcsolatát a „szolidaritás” fogalmával jelöli, melyet kívánatosnak tart a népköltészetben és az irodalomban egyaránt, egyiket sem rendelve a másik fölé, s jelezve együttes változásukat. A folklorisztikai problémákat a nyelv, az élőbeszéd mint sajátos jelrendszer (gazdasági, társadalmi átalakulás hatására is bekövetkező) változására vezeti vissza, hangsúlyozva ezzel szerepüket. Következtetései alapján javaslatokat tesz a kutatás, értelmezés módszerére is. Arany elméletét azért is fontos kiemelni, mivel úgy jut a fenti következtetésre, hogy az irodalom, az írásbeliség felől közelít a problémához.

Ferdinand Saussure¹⁶ is a *beszédet* (*parole*) tekinti a *nyelv* (*langue*) egyéni alkotó megvalósulásának. A nyelv mint jelrendszer általa leírt működésével és a hagyományozódás folyamatával von párhuzamot Roman Jakobson és az ő nyomán több kommunikációelméleti megközelítés. (A nyelvre mint jelrendszerre már Arisztotelész is árnyaltan utal: „A mondat beszéd során hangzik el, jelöl valamit [...] Minden mondat jelöl valamit, de nem mint egy éppen arra való eszköz, hanem [...] közmegegyezés alapján.”¹⁷)

¹⁴ Op. cit. 269. old.

¹⁵ Arany János, „Eredeti népmesék” (összegyűjtötte Merényi László, 1961), in *Összes művei* XI. *Prózai művek* 2. (s. a. r. Németh G. Béla, Budapest, 1968) 326–342. old.

¹⁶ F. Saussure, *Bevezetés az általános nyelvészetbe* (Gondolat Kiadó, Budapest, 1967).

¹⁷ Arisztotelész, *Poétika. Kategóriák. Hermeneutika* {*Peri poetikes, Organon. Kategoriai, Organon. Peri ermeneias*} (ford. Sarkady János, Kossuth, Budapest, 1997) 144. old.

„A hermeneutika tárgya nem a »szöveg«, hanem a szöveg mint beszéd és a beszéd mint szöveg.”¹⁸ Ez a szövegfelfogás teszi lehetővé – Arisztotelész, Heidegger, Gadamer és Ricoeur számára egyaránt – a szövegvilág alapvető hármas irányultságának kifejtését. (Frege, Humboldt és Cassirer nyelvfelfogásában is megjelenik a világról szerzett tapasztalat ilyen jellegű nyelvi kifejezése, azonban a hermeneutikában válik ez legérzékletesebben kifejtetté.) A hármas irányultság, melyet a lírai szövegekben az alkotó hármas irányultságára vonatkoztatnak (viszonya önmagához, közvetlen környezetéhez és a világmindenséghez), itt a szöveg (szövegvilág) önmagában vett hármasságát is jelenti (összefüggésben a nyelv és a hagyomány rendszerével), s utal a jelentéshorizontok egységére. „Arra, hogy a szöveg az élőbeszédből ered, azért szükséges hivatkoznunk, mert a beszédmód kapcsán felvetődik a nyelven kívüli valóságra történő előreutalás, a beszélőre való visszautalás és a hallgatósággal folytatott kommunikáció kérdése. A nyelvhez – beszédhez – hozzátartozik a beszélő, a világ és a beszédpartner. E három tulajdonság a szöveget hármas értelemben »eseménnyé« formálja: a nyelvben egyszerre jut szóhoz a beszélő személye, a világ valamely dimenziója és az emberi lények párbeszéde.”¹⁹

Úgy gondolom, már az eddig felsoroltak alapján is indokoltnak látszik a folklórszövegek szövegként való kezelése, hermeneutikai megközelítése.

*Az értelmezés során alkalmazott hermeneutikai fogalmak*²⁰. A hermeneutikai megközelítés sajátossága a *szöveg világának* fogalmán keresztül ragadható meg leginkább. A szöveg világa – az, amiről a szöveg beszél – a hermeneutika tárgya. Ha visszatekintünk az előbbiekben említett hármasságra s a beszédről mondottakra, a szöveg világának tekinthetjük azt a világot, amelyet a szöveg feltár. Minden szöveg túlmutat önmagán;²¹ különösen igaz ez a folklórszövegekre. A szövegvilág e dimenzióira a *hagyomány* fogalma utal. E fogalom funkciója az írott

¹⁸ Paul Ricoeur, *Bibliai hermeneutika* /Hermeneutikai Füzetek 6./ (Hermeneutikai Kutatóközpont, Budapest, 1995) 84. old.

¹⁹ Op. cit. 83. old.

²⁰ „A tudományok tulajdonképpeni »mozgása« saját alapfogalmaik többé-kevésbé radikális és tudatos revíziója. [...] Az alapfogalmak olyan meghatározások, amelyekben egy adott tudomány valamennyi tematikus tárgyának alapjául szolgáló tárgyterület előzetes és minden pozitív vizsgálódást irányító megértése létrejön. E fogalmak helyes kijelölése és »megalapozása« eszerint csupán a tárgyterület megfelelő, előzetes átvizsgálásakor történhet meg. De minthogy minden egyes ilyen területet a létező tartományából nyerünk, az alapvető fogalmakat kialakító előzetes kutatás nem más, mint e létező értelmezése létének alapszerkezete szempontjából. E kutatásnak meg kell előznie a pozitív tudományokat: és képes is erre.” Heidegger, *Lét és idő*, 97–99. old.

²¹ Ricoeur, *Bibliai hermeneutika*, 35. old.

irodalomban is tagadhatatlan, a hagyomány igazán evidenssé azonban éppen a folklórszövegekben válik.

A hagyományozódás folyamatában az aktuális szövegek létrejötte az *újrairás* fogalmával jelölhető. Az újrairás fogalma leginkább Arisztotelész mimézis-fogalmához köthető. Nem utánzás, hanem metamorfózis, átvitel, átformálás. A hagyományozódás és az alkotás folyamatát egyaránt magába foglalja. (A variáció fogalma, mivel a szüzséhez, motívumhoz való kötődése korlátozza jelentését, itt kevésbé alkalmazható.) A fogalom szorosan kapcsolódik az egyéniségkutatás kérdéseihez. Gondolok itt más alapproblémák (egyén–társadalom, stílusjegyek, hagyomány–környezet–egyén stb.) mellett az átmeneti műfajokhoz közelebb álló szempontokra, melyet Dégh Linda említ, amikor a „passzív hagyományhordozók” típusaira hívja fel a kutatók figyelmét (a passzivitás nem az alkotási folyamatra értendő). A hermeneutika nyelvén: „...mindig benne állunk a hagyományban, s ez a bennállás nem tárgyiasító viszonyulás [...] ellenkezőleg: eleve a sajátunk, mintakép vagy elrettentő példa, önmagunk újrafelismerése, melyben későbbi történeti ítéletünk már aligha lehet megismerés, hanem a hagyomány teljesen elfogulatlan magunkhoz alakítása.”²² A hermeneutikai felfogás szerint a hagyomány továbbélésének és megértésének feltétele, hogy megszólítson bennünket. Így válhat reflexiót és megértést hordozó aktuális szöveggé a „benne állás”. Ezáltal juthatunk el az értelmezés hermeneutikai szabályához, amelyet Gadamer az antik retorikából vont a megértés művészetébe: az egészt a részből, s a részt az egészből kell megérteni (ehhez segít az élőbeszédben és szövegegyeségekben való gondolkodás).

A *reflexió* előtt meg kell említeni egy szöveget megelőző fogalmat, az *elsajátítást*, „mely mintegy a szöveg előtt bomlik ki, mint a szöveg utalása. A szöveg világa fogalmának megfelelő szubjektív fogalom: az elsajátítás (appropriatio) fogalma. Ezen a szöveg előtti önmegértés aktusát értem.”²³

A *reflexió* fogalmán keresztül ragadható meg a hermeneutikai folyamatban résztvevő alany(ok) és szöveg(ek) helyzete, melyet a *részesedés* és a *távoltartás* fogalmai fejeznek ki. A távoltartás többdimenziós fogalom. Ontológiai értelemben „megmutatja, hogy mi a különbség aközött, hogy hozzátartozunk sajátosan az emberi léthez, és aközött, hogy beletartozunk a dolgok átfogó rendjébe.”²⁴ Rokon az elsajátítás fogalmával, amennyiben a fogalmak által jelölt folyamatok segítik egymást. Ebben az értelemben a távoltartás a (családi, regionális, egyetemes) hagyományhoz való tartozás tudatosulása, a reflexió fogalmának függvényében önmagunk és a szöveg közvetlen megtapasztalásának, értelmezésének előfeltétele.

²² Gadamer, *Igazság és módszer*, 201. old.

²³ Ricoeur, *Bibliai hermeneutika*, 42. old.

²⁴ Op. cit.

A reflexió „sohasem áll az első helyen, sohasem létesítő jellegű – mindig váratlanul érkezik, mint egy »krízis«, mint egy megrendítő megtapasztalás, és minket magunkat is e megtapasztalás tárgyává tesz.”²⁵ A reflexió mozzanata egyben a részesedés megvalósulása is. Részesedés létben, hagyományban és szövegben.

Beszédmód és műfaj/megjelenési forma. A megváltozott beszédmódok és átmeneti műfajok indokolttá teszik az értelmezés során a folyamatszerűséget szem előtt tartó hermeneutikai megközelítést, a beszédmód és a műfaj fogalmainak tisztázását, a fogalmak közötti összefüggés felfedését, az egyes beszédmódok és műfajok leírását.

Beszédmód / „Beszédmódon azt értem, hogy a nyelv a beszédaktus során aktualizálódik...”²⁶ A *műfaj* „nem más, mint az egyedi közlemény létrehozását, a beszéd sajátos stílusát biztosító eszköz”.²⁷ A műfaj a beszédmód alakja. Ahogyan mindkettő függ hagyománytól, egyéntől, szüzsétől, alkalomtól (s a kommunikáció valamennyi elemétől), vissza is hat azokra, és szabályszerűségei által alapvetően befolyásolja a struktúrát.

A beszédmód és a műfaj relatív fogalmak. Mindkét fogalom megvalósulási formáinak további sajátossága az átjárhatóság (vagyis az egyes beszédmódok és műfajok a konkrét szövegekben átsapnak egymásba, nem „tisztán”, egymástól elkülönülten valósulnak meg). Míg a beszédmódok nagyrészt körülírhatók a klasszikus retorikai fogalmak segítségével, a műfajok éppen átmeneti jellegük miatt nehezen megragadhatók. Az átmeneti műfajokkal szemben nehezebben támaszthatók műfaji kritériumok, ugyanakkor szükségessé és lehetségessé teszik árnyaltabb kategóriák megállapítását. (Nem minden beszédmódhoz kapcsolhatók műfaji kategóriák, egy-egy beszédmódhoz több műfaj, s az átmeneti műfajokhoz több beszédmód is kapcsolható.)

A beszédmódok kategóriáit Ricoeurtól kölcsönöztem, de a hozzájuk kapcsolódó attribútumokat módosítottam.

A *rendelkező beszédmód* olyan rendelkezés, „amit át kell ültetni a gyakorlatba”.²⁸ Gyakorlati vonatkozású: közvetlen funkciója annak működőképességét, védelmét biztosítani, amire vonatkozik. Legközelebb állnak ehhez a beszédformához a *dite*-ek, *tiltások*, *szabály* jellegű megfogalmazások. „Törvénykezés” jellegénél fogva a realitás dominálna benne, azonban az előírás létrejöttének oka

²⁵ Op. cit.

²⁶ Op. cit. 83. old.

²⁷ Op. cit. 85. old.

²⁸ Op. cit. 20. old.

és célja (egyfajta tökéletesség), s szubjektívizálása irreálisát erősíti (a nyelv vagy a hagyomány „működése” is reális és irreális egyben, hiszen az értelmezés során is kiderül, mennyire fontos szerepe van a szövegalkotásban például az asszociáció nem éppen reális befolyásának). Rendelkezik profán és szakrális attribútumokkal; hogy melyik válik dominánssá, azt főként a *hit-érték* határozza meg.

A *prófétai beszédmód* sajátosságát a kettős szubjektum adja, olyan értelemben, hogy „úgy mutatja be magát, mint ami nevében szól”.²⁹ Ez kiegészítendő azzal, hogy nem csupán önmagát, de tárgyát (vagyis itt az aktuális szöveget) is úgy mutatja be. A kettőződés tehát többdimenziós. A „másikról”, s így a szövegről való vélekedés a szövegbe foglalt hit-értéktől (is) függ. Úgy gondolom, ebben a beszédmódban (s az ehhez kapcsolható műfajokban) ragadható meg leginkább az átmeneti jelleg („klasszikus” műfajokból átmeneti műfajokba, „klasszikus” retorikából módosult retorikába), ennek oka a *határhelyzet* fogalmával ragadható meg, melyet többen az *álommal* hoznak összefüggésbe. A határhelyzet kifejezi a korlátai közé szorított embert, az elidegenedettséget, a kitörési kísérletet, öntudatra ébredést, amely univerzális tudatváltozás is egyben. Míg a túlvilággal, alvilággal való kapcsolata profanítását; az eszméléshez, teremtéshez fűződő kapcsolata szakralitását erősíti. A széthullott és szintetizált azonosság, az abszolút kizökkenet és egyetlen pillanatba sűrűsödött állapot megtestesítője. Jung³⁰ úgy véli, az álom tükrözi az álmodó belső helyzetét, kiemeli álom és lelkiismeret kapcsolatát, mely a „valósághoz” hasonló sajátos határhelyzetet teremt: a lelkiismeret kötelességre, erkölcsre, morálra emlékeztet, ugyanakkor az álmodó számára is megfelelő megoldást is keres. Bergson³¹ az álom struktúrájának sajátos logikájáról beszél, „köztes állapotról”. Az álom során a racionális értelmet felváltja a belső igényből fakadó, szelektív emlékezés, mely a szövegekben hasonlít az „alkotó”-nak a hagyományhoz való viszonyára. Hangsúlyozza az álombeli idődimenziók egységgé alakulását, ami a *prófétai beszédmódban* megszólaló szövegekben egyszerre jelenti a minden időben, s az időn kívül való léteezést. Bosnyák Sándor a szelektív emlékezés helyébe a „nem tudottat” helyezi: „Az álomban a tudott és nem tudott együtt és egyszerre szólal meg, és

²⁹ Op. cit. 14. old.

³⁰ C. G. Jung, *Álom és lelkiismeret* (Az álomértelmezés gyakorlati alkalmazhatósága [Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse], A lelkiismeret lélektani szempontból [Das Gewissen in psychologischer Sicht], Jó és rossz az analitikus pszichológiában [Gut und Böse in der analytischen Psychologie]) (ford. Bodrog Miklós, Európa, Budapest, 1996) 48. old.

³¹ Henri Bergson, *Idő és szabadság. Tanulmány eszméletünk közvetlen adatairól* [Essai sur les données immédiates de la conscience, 1888] /Filozófiai Írók Tára/ (ford. Dr. Dienes Valéria, Universitas Könyvkiadó és Könyvterjesztő Kft., Szeged, 1990).

sokkal többet mond helyzetünkről, mint nappali értelmünk.”³² Jellemzően leginkább az álommal, jövődöléssel, intő jelekkel kapcsolatos *memoratok*, *fabulatok* kapcsolhatók e beszédmódhoz.

A *himnikus beszédmód* lényege (az élőbeszédben) az *én* és *te* viszonyában ragadható meg. Ez a viszony, a kapcsolat hiánya vagy megléte teszi lélekkel átítatottá ezt a beszédmódot. Ennek poétikai következményei is vannak. Jellemző erre a beszédmódra a szóképek bősége, a képekben való gondolkodás, a metaforikuság. Ehhez a beszédmódhoz kapcsolható műfajok az *emlékversek*, *levelek*, párvalasztáshoz, barátsághoz, családhoz (tehát a szűkebb értelemben vett legközelebbi emberi kapcsolatokhoz) kötődő *memoratok*.

Az *elbeszélő beszédmód* által megjelenített események „egy-egy korszakot indítanak el, mert magukon hordják a közösgalapítás és a közösgementés kettős jegyét [...] a szóban forgó események meghaladják a történelem mindennapos menetét.”³³ A hagyományhoz, a közösghez kapcsolja a tárgyául választott esemény; egyéni jellegére utal az általa kifejezésre juttatott reflexió. Az e beszédmódban születő szövegek főként történeti, vagy „eredetre” vonatkozó *fabulatok* (azért nem *mondák*, mert erőteljesebben tartalmazzák a reflexiót, hangsúlyosabban nyilvánítanak véleményt, ezáltal megbontják a mondai struktúrát).

A *bölcsességi beszédmódról* Ricoeur találóan jegyzi meg, hogy az minden műfajon felülemelkedik.³⁴ Valóban nem műfajfüggő, s nem is alakít ki külön műfajokat, mivel a gondolkodás egészét jellemzi, mely ezáltal kihat a szövegekre. Vizsgálatom alapján megjegyezhető, hogy markánsabban van jelen az átmeneti műfajokban, mint a „klasszikus” műfajokban. (Legalábbis a vizsgált falu folklórájában, mert például ismereteim szerint a székelység körében nem. Úgy lehetne ezt érzékeltetni, hogy míg például egy székely ember, ha szükségét érzi, „példázatként” elmond egy mesét vagy egy velős közmondást, s az értelmezést a hallgatóságra hagyja, addig egy dejtári ember, ha esetleg mesét vagy közmondást mond is, az „üzenetet” számos variációban közli, értelmezést is nyújtva – sőt hangsúlyozva – ezzel. Itt kell megjegyezni, hogy a dejtáriak az ismétlés, különösen a gondolatritmus, s így a prózaritmus mesterei, melyre a poétikai értelmezés során utalok.) A prófétai beszédmódhoz hasonlóan a bölcsességi beszédmód is határhelyzetekre reflektál, azonban a határjelleg, a közösg feloldódik az „üzenet” lényegét alkotó „döntésben”, állásfoglalásban. Karl Jaspers szerint ezekben a határhelyzetekben (halál, bűn, szenvedés) „az ember nagysága és

³² Bosnyák Sándor, „Édesanyám fejtse meg”, in Halász Péter (szerk.), *A Duna menti népek hagyományos műveltsége. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére* (Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 1991) 606. old.

³³ Ricoeur, *Bibliai hermeneutika*, 17. old.

³⁴ Op. cit. 22. old.

nyomorúsága ütközik egymással”.³⁵ Szintén a prófétai és a költői beszédmódhoz hasonlóan kapcsolatot teremt ethosz és kozmosz,³⁶ emberi dimenzió és a világ-egyetem dimenziója között.

A *költői beszédmód* elsősorban a klasszikus műfajok sajátja. Ebben alkot leg-szorosabb egységet objektum és szubjektum, valóság és fikció. „...felfüggeszti a leíró funkciót. Közvetlenül nem gyarapítja tárgyi tudásunkat [...] a nyelv visszafordul önmagához, hogy önmagát ünnepelje.”³⁷ Az általam vizsgált szövegegyeségek közül „csupán” egy adatközlő megnyilatkozásaira jellemző.

Műfaj/megjelenési forma / Ha műfajról beszélünk, már csupán Arisztotelész műnemekre vonatkozó kategóriái miatt is, valamilyen (viszonylag) meghatározható cél (forma) felé való törekvésre gondolunk. „Hiszen a világ: egyfajta katóikus abszurdum.”³⁸ A káosz állapot, az abszurdum az ember fogalmi reakciója erre az állapotra. Mint ilyen megnyilatkozás, egyben törekvés is a „rend”, a „harmónia” eszménye felé. Hasonló törekvés figyelhető meg a folklórszövegekben és az „irodalomban” egyaránt. A törekvés minden szintre kiterjedő, átfogó; célja nem a rész, a részek, hanem a „minden” megragadása. Ősi emberi törekvés ez, de mintha most, az ezredfordulón fokozottan észlelhető lenne. A műfajok tekintetében ez a műfajok egymásba való áthajlását, kevert vagy inkább átmeneti műfajokat eredményez (nem egyedi eset ez, vannak korok, amelyek előhívják az átmeneti műfajokat: például a romantika, vagy a XIX–XX. század fordulója). A különböző szövegszerveződési szintek nemcsak az elhatárolható műfajok hiányára vagy csekély előfordulására utalnak, de gyakran a műfajjelleg is kérdésessé tesz, ezért a *műfaj* megnevezés mellett a *megjelenési forma* megnevezést is alkalmazom.

A *műfaj/megjelenési forma* fogalmi jellege mellett stilisztikai eszköz is, „az egyedi közlemény létrehozását, a beszéd sajátos stílusát biztosító eszköz”.³⁹

A *díte* és *memorat* fogalmait a von Sydow-i értelemben alkalmazom.

A *fabulat* fogalmát Voigt Vilmos értelmezése⁴⁰ szerint használom. A *complex* fogalommal kapcsolatban lényegesnek tartom azt a megjegyzését, hogy a complex-szintű mondaszövegek gyorsan reagálnak a mindennapi élet eseményeire, s nem is mindig élik túl azokat.

³⁵ Op. cit. 23. old.

³⁶ Loc. cit.

³⁷ Op. cit. 35. old.

³⁸ Nagy Olga, *Táltos és pegazus* (Holnap Kiadó, Budapest, 1993) 155. old.

³⁹ Ricoeur, *Bibliai hermeneutika*, 85. old.

⁴⁰ Voigt Vilmos, „A mondák műfaji osztályozásának kérdéséhez”, *Ethnographia* LXXVI (1965) 200–217. old.

A mondadefiníciók közül H. Bausinger árnyalt monda-fogalmát találom időszerűnek: „...a *monda* formáját az a szellemi tevékenység határozza meg, amelyben a világ külső és belső részekre, hazára és idegen tájakra, otthonra és kiszolgáltatottságra, evilágra és túlvilágra osztható. A mondákban olyan szellemi tevékenység fejeződik ki, amely az említett területek határainál őrködik, hogy a kívül eső dolgok, az idegen világ, a kiszolgáltatottság, a túlvilág, a »Másik« ne merüljön feledésbe a sajátnak érzett területen se – ám ugyanakkor az utóbbit se pusztíthassák el a túlvilági erők.”⁴¹

Metanarráció / A hermeneutikai megközelítés során nem tekinthetünk el a metanarráció, a szöveg és az értelmezés összefüggéseinek megemlítésétől, hiszen „mindaz, ami a beszélgetésben a megértési szituációt jellemzi, ott ölt igazán hermeneutikai jelleget, ahol a szövegek megértéséről van szó.”⁴²

Fejős Zoltán a metanarrációt az adatpótlással hozza kapcsolatba.⁴³ Lauri Honko alapján négy típust különböztet meg, a miliő-morfologikus, a hagyomány-morfologikus, a helyzeti vagy funkcióbeli alkalmazkodást, és az ökotipizálás folyamatát. Ezek szövegbeli megnyilvánulása elsősorban a hallgatóság, a kutató felé irányul, emellett hozzájárul az esztétikai, szövegalkotási folyamatokhoz, a külső és belső (hallgatóság felé irányuló és önmagára reflektáló) hitelesítés funkciójához. Az adaptációs és metanarratív eszközök közös jellemzőjeként említi, hogy „az előadás folyamatára, a szövegben közvetített szituációra utalnak. Orientálják a hallgatót a közléssel átadott szándékok, jelentések megérthetőségének érdekében. Felhívják a figyelmet az előadó és a »megjelenő szöveg« közötti egyéni viszonyulásra, s egyáltalán – a befogadói oldalról nézve – meghatározzák, utalnak a befogadás módjaira, vagyis a folklóralkotások előadásának minősítő eszközei.”⁴⁴ Lovász Irén a szakrális kommunikáció csatornáit értelmezve utal verbális, nonverbális és kulturális metanarrációs szignállokra.⁴⁵

⁴¹ Hermann Bausinger, „A hétköznapi elbeszélések szerkezetei”, *Folkloristica* 7 (1982) 32–33. old. A mondatterminológiával kapcsolatban lásd még: Ferenczi Imre, „A népmondakutatás néhány elvi kérdése”, *Műveltség és Hagyomány* 3 (1961) 201–213. old.; Ferenczi Imre, „Mondatterminológiák és műfajkritériumok”, *Néprajz és Nyelvtudomány* 10 (1966) 1–18. old.; Körner Tamás, „A magyar hiedelemmondák rendszerezéséhez”, *Etnographia* LXXVII (1967) 280–285. old.; Szendrey Zsigmond, „Magyar népmondatípusok és tipikus motívumok”, *Etnographia* XXXIII (1922) 45–64. old.

⁴² Gadamer, *Igazság és módszer*, 270. old.

⁴³ Fejős Zoltán, „Mitikus lények Karancseszi hiedelemrendszerében”, in Hoppál Mihály (szerk.), *Folklor tanulmányok* (MTA Néprajzi Kutató Csoport, Budapest, 1985) 82–92. old.

⁴⁴ Op. cit. 91. old.

⁴⁵ Lovász Irén, „A szakrális kommunikáció elméletéhez”, in Benedek-Katalin (szerk.), *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára* (MTA Néprajzi Kutató Intézet, Budapest, 1999) 419–440. old.

Nagy Ilona a metanarrációs értelmezés során kitér a férfi és női elbeszélések sajátosságaira.⁴⁶

Barbara Babcock-Abrahams hívja fel a figyelmet arra, hogy a metanarrációs funkció csak akkor működik, ha megfigyelő helyzetet hoz létre a történettel szemben és gondoskodik a keretről annak előadásához. Mint írja: „...a metanarráció főleg az elbeszélő előadás és azon eszközök megjelölésére használható, amelyek az elbeszélőre, valamint az elbeszélésre és az elbeszélés módjára, mint üzenetre és kódra vonatkozó magyarázatokat tartalmaznak.”⁴⁷

Motívum, szűzsé. Veszelovszkij nyomán szükségesnek tartom a szűzsé és a *motívum* fogalmainak megkülönböztetését. „A szűzsé fogalma alatt olyan témát értek, amelyben különféle állítások – motívumok cikáznak, [...] bonyolult sémák, amelyek ábrázoló rendszerében az emberi élet és pszichikum ismert tényei általánosultak, a mindennapi valóság váltakozó formái szerint.”⁴⁸ Veszelovszkij szűzsé-fogalmával rokon a formalisták kompozíció-fogalma, s Vigotszkij forma-fogalma. Tomasevskij szerint az egységek változatlan formában vándorolnak egyik műből a másikba. Gyurisin véleménye szerint a szűzsék egybeesése genetikai alapú. „Az események, a szűzsé diszkrét elemeinek elkülönítése és azok értelemmel való felruházása, illetve meghatározott időbeli, ok-okozati, vagy mindenféle más rendezőelv szerinti szervezése adja a szűzsé lényegét.”⁴⁹ Propp számára a szűzsé és a variánsok megkülönböztetése lehetetlennek tűnik.⁵⁰ A folklorisztikai kutatások szoros összefüggést találtak a szűzsé tartalmi és formai jellege között, mely alapvető jelentőségűvé tette a szűzsét a katalógizálásban.⁵¹ „Motívum alatt én a legegyszerűbb [...] egységet értem, mely képszerűen felel meg az ősközösségi értelem vagy a köznapi megfigyelés különböző elvárásainak.”⁵² Ricoeur megfogalmazásában a „szervező elv [...] a visszatérés, amelynek neve ritmus, ha időbeli, és motívum, ha

⁴⁶ Nagy Ilona, „Női és férfi folklór repertoárok egy családon belül. Mesemondás a 20. század végén”, *Ethnographia* 109 (1998) 119–145. old.

⁴⁷ Barbara Babcock-Abrahams, „A történet a történetben: metanarráció a népi elbeszélésben”, *Documentatio Ethnographica* 9 (1982) 137–145, 139. old.

⁴⁸ A. N. Veszelovszkij, „A szűzsé poétikája” (részlet, ford. V. Gilbert Edit) [*Isztoricseszkaia poetika*, 1940], in Thomka Beáta (szerk.), *Az irodalom elméletei II.* (Jelenkor–JPTE, Pécs, 1996) 205, 198–199. old.

⁴⁹ V. Gilbert Edit doktori disszertációjának kézirata.

⁵⁰ V. J. Propp, *A mese morfológiája {Morfologija szkazki}* (ford. Soproni András, Osiris–Századvég, Budapest, 1995) 116. old.

⁵¹ Voigt Vilmos, „Motívum”, in Ortutay Gyula (főszerk.), *Magyar Néprajzi Lexikon 5.* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1982) 141–142. old.

⁵² Veszelovszkij, „A szűzsé poétikája”, 205. old.

térbeli.”⁵³ A fenti meghatározásokat figyelembe véve, valamint Bernáth Árpád, Széles Klára, Csuri Károly és Fülöp László nyomán motívumnak tekintem azokat a legegyszerűbb ismétlődő jelentésegységeket, amelyek azáltal kapnak szimbolikus tartalmat létrehozó funkciót, hogy „vagy különböző, szemantikailag értelmezhető kontextusban” vagy „azonos kontextusban [...] ismétlődnek meg.”⁵⁴

Struktúra. A struktúra vizsgálatakor az egyes közlésegységeken belül a fenti szempontok (metanarráció, beszédmód, műfaj, motívum, szűzsé) alapján megkülönböztethető kisebb egységek sorrendjét, egymáshoz való viszonyát értelmezem. Ricoeur véleményével egyetértve, nem fogadom el a strukturális és hermeneutikai megközelítés összeférhetetlenségére utaló minősítéseket.⁵⁵ Azaz a *translatio* (a látható láthatatlanba való áthelyezése az érzékelhető valóságból kölcsönzött kép közvetítésével) megtörténtét követően – dolgozható ki a különböző szinteken elvont módon létrejövő jelek elrendeződésének szintaxisa, ugyanakkor szükséges egy rendszer, amelyben a szimbolika jelentést nyerhet. Tehát „a strukturális megértés jelenleg szükségszerű közvetítő a naiv szimbolizmus és a hermeneutikai megértés közt”.⁵⁶ Szövegegységen egy beszélgetés teljes anyagát értem, tehát a jelenlévők minden verbális és nonverbális megnyilatkozását. A továbbiakban rátérek a szöveggyűjteményben szereplő szövegegységek említett szempontok szerinti értelmezésére.

A szövegegységek értelmezése

Az értelmezést szövegegységekre, s a szövegegységeken belül az általam elhatárolt alegységekre lebontva végzem. A szövegegységeket és alegységeket hely

⁵³ Paul Ricoeur, *Fenomenológia és hermeneutika* {Phénoménologie et herméneutique} (ford. Mezei Balázs, Kossuth, Budapest, 1997) 555. old.

⁵⁴ Bernáth Árpád, „Irodalmi művek érzelmességének kérdéséhez”, *Irodalomtörténeti Közlemények* 84 (1970) 213–221. old.; Széles Klára, „Motívum- és novellaelemzés”, *Irodalomtörténet* 74 (1993) 852–868. old.; Csuri Károly, „Ismétlés, narratika, interpretáció”, *Literatura* 5 (1978) 181–191. old.; Fülöp László, „Az anekdotától a szatíráig”, *Studia Litteraria* 16 (1978) 21–56. old.

⁵⁵ „...nincs strukturális elemzés [...] a jelentésátvitel hermeneutikai megértése nélkül (»metafora« nélkül, *translatio* nélkül), a nélkül a közvetett jelentésátadás nélkül, amely megteremt a szemantikai tartományt, amelynek alapján felismerhetők a strukturális homológiák.” Paul Ricoeur, *Válogatott irodalomelméleti tanulmányok* (vál., szerk. Szegedy-Maszák Mihály, Osiris, Budapest, 1999) 70. old.

⁵⁶ Loc. cit.

hiányában nem idézem, az értelmezés szövegében indexeket alkalmazok, melyek a példatárban fellelhető szövegekre vonatkoznak. A mellékelt példatárban két szövegegyeséget közlök, az értelmezés során ezekre hivatkozom.

A közölt szövegek adatközlőinek portréi

Hegedűs Lászlóné Farkas Mária, 68 éves. Több éve Budapesten él, gyermekeinél. Csupán nyáron tartózkodik otthon, amikor unokái nyaralnak nála. Beszélgetésünket részéről izgalom és készülődés előzte meg. Késleltette a magnó bekapcsolását, hosszasan beszélgettünk, unokáját „szerepeltette”, végül a rögzített szöveg oldottabbá vált. Nem tartozott a többször felkeresett adatközlők közé, s ezt a beszélgetést sem követte több, mivel nem volt elérhető. Ennek ellenére a vele folytatott beszélgetést is az értelmezendő szövegegyeségek közé választottam, különlegessége okán. Farkas Mária különbözik a többi adatközlőtől, mivel dominánsan városivá vált élete, létezőmódja következtében távolabbról tekint a hagyományra: nemcsak értékeli, értelmezi, de a megváltozott értékrend, szemléletmód, létmód távlatából át is értékeli, át is értelmezi azt. A hagyományhoz ambivalens módon viszonyul, egyrészt nosztalgiával fordul felé, identitását próbálja általa újra megélni; másrészt – különösen gyermekei, unokái jelenlétében – kritikusan, szégyenkezve tekint rá. „Tudásának” átadását is a kétféle értékrendből adódó kettősség jellemzi. Részben lényegesnek tekinti a hagyomány átadását, részben az átadás folyamatát „szereplésnek” tartja. A két „világ” közötti kapocs számára jól érzékelhetően a vallásosság. Katolikus voltára, sőt unokái cserkész mivoltára hallatlanul büszke, valójában ebben látja az értékmentés, a hagyományozás lehetőségét.

Lukács Józsefné Lukács Margit, 69 éves; *Lukács József*, 75 éves. Lukács Margit eddigi beszélgetéseink során hosszabb időre egyszer sem ült le, mindig dolgozott valamin. Szívesen mesél, a hiedelmekkel kapcsolatos történeteit nagy átéléssel mondja, ugyanakkor – különösen férje jelenlétében – kételkedik is bennük. Ez a kettősség alakítja a szövegek szerkezetét, kétkedő szavai megszakítják a történetet, új információkkal gazdagítva a szöveg egészét. Éles eszű asszony, minden érdekli, a hiedelmektől (babonáktól) a nyelvészetten keresztül a relativitáselméletig. Férje jelenlétében visszafogottabb, igyekszik „egyensúlyozni” a „patriarchális családmodell” és a „szabadgondolkodás” között. Szövegeiben így megfigyelhető a profánnak és a szakrálisnak két gondolkodásmodellből (is) adódó hangsúlyosabb jelenléte, egymásba csapása. Lukács József nagyra értékeli az „élethez” szükséges tudást. Kineveti a „babonáságokat”, reális magyarázatát adja a hit, a zarándoklatok szükségességének. Szívesen emlékszik vissza gyermek- és fiatalkorára, különösen az egészség, a testi erő és a vállalkozó kedv tekinte-

tében. Története szüzségükben illeszkednek ugyan felesége történeteéhez, azonban számára ezek a történetek elsősorban alkalmak az emlékezésre, véleménynyilvánításra (iskoláról, a mai fiatalok gyengeségéről, politikáról, vallásról, hitről). A beszélgetések alkalmával az udvaron dolgozott és hallgatott bennünket; amikor szükségét érezte, betért a konyhába, s elmondta véleményét, történetét.

Az „adatközlők” és a „kutató” kapcsolata

Az adatközlők és a kutató kapcsolatának megközelítésekor a jelen értelmezés szövegére is jellemző az Atkinson által említett vallomásosság. Míg azonban Atkinson a kutató bennfentességének elérését egy „pártfogó” segítségével írja le, itt a „pártfogó” és a kutató szoros kapcsolata, valamint a kutató „eleve bennfentessége” okán inkább a bennfentesség változásának folyamata válik hangsúlyossá.

A dejtáriak mindig szívesen fogadták a „deákokat”. Az említettek ezredvégi utódjaként a szíveslátásban magam sem szenvedtem hiányt; különösen nem, hiszen anyai ágon minden felmenőm Dejtárhoz kötődik. Helyzetemet megkönnyítette Nagymamám, Oravecz Lászlóné Gréczi Ilona, akit jó szíve és becsületessége miatt nagyon szerettek a falubeliek, gyakran felkeresték örömmel, bánatukkal. Nagymama a misék előtt és után „fogadóórákat” tartott a templommal szemben álló kis házban. A falubelieken kívül nyáron „idegenek” is felkeresték, akiket segített, nevelt a háború idején. Beléptek az ajtón, s köszönésük gyakran egy-egy történet volt, lesve, vajon megismeri-e őket Ilon’ néni... Nagymama türelmesen, szája sarkába bújtatott mosollyal, mi, unokák, tágra nyílt szemekkel hallgattuk a történeteket. Dagadtunk a büszkeségtől nagymamánk „hóstetteit” hallván, amikor rendszerint megérkezett a kérdés: „Ilon’ néni, megismer-e?” S Nagymama a világ legtermészetesebb dolgaként rávágta: „Hát, mán honne ismernék meg, fiam!”, s csak ekkor tűnt fel mindnyájunknak, hogy kezei már igen régen járhattak, mert már javában készült a számunkra titokzatos látogató legkedvesebb étele. Ekkor kezdtünk kérdezősködni Nagymamától a faluról, a boszorkányokról a betyárokról. Nagymama mesélt, mesélt, közben segítségünkkel rendben lett a ház, a kert, az állatok, az ebéd, anélkül hogy észrevettük volna. Később is sokat mesélt, betegsége miatt a teleket már panellakásunkban töltve, s ha látta, hogy tanulás vagy más esendő földi ok miatt lankadt a figyelmem, (hol írónak, hol színésznek szánva engem) megjegyezte: „Majd megírod vagy eljátszod, kislyányom!”... Az út, a tarisznya és a beleváló már készen állt, csupán én hiányoztam, s mire észbe kaptam, Nagymama már nem mesélhetett többet.

Felnőttként visszakerülve a faluba, néhányan a dalolásomra, többen a testvérekkel együtt kieszelt és végrehajtott csínyekre emlékeztek. Így eleinte kisebb

nehézségekbe ütközött „kutatóként” elfogadtatni magamat. Célom nem az elidegenítő effektusokon keresztül elnyerendő objektivitás volt (naív gondolat lett volna), csupán ismerve a dejtári mesélőkedvet, szerettem volna, ha elfogadnak kérdezőként. A kutatás módszerének változása egy folyamat eredménye. A négy évvel ezelőtti kísérlet „tanulópénz” volt, a kutatást megelőző készülés túlságosan is befolyásolta a kérdezt, a kérdések előzetes sorrendje akadályozta a válaszból adódó teljesebb kép kialakulását. Hogy a válaszok mégis rengeteg értéket rejtene, az elsősorban az adatközlők érdeme. Később segítségükkel sikerült szinte „láthatatlan” karmesterré válnom, az adatközlés tudatos beszélgetéssé alakult. Abban azonban, hogy ezek a beszélgetések tartalmilag „sűrűbbek”, mint a hétköznapi beszélgetések, szerepe volt az első próbálkozásnak, hiszen az előhívta a hagyományozódás folyamatát. A folyamat különböző szintjei figyelhetők meg a vizsgált szövegegyeségekben.

Az első szövegegyeségben a kérdések – „Luspainak vannak itt rokonai?”, „Mikor dolgozott itt?”, „A gyűjteményei, írásai hol lehetnek?” – a pontosítást szolgálják, a speciálisan dejtári vonatkozásokra, illetve a kutatás további lehetséges irányaira kérdeznek rá. Az adatközlők szövegét ez a következőképpen befolyásolja:

- az 1.16-os alegység a konkrét válaszon kívül tisztázza a kántor dejtári vonatkozásait, a közösség és a kántor viszonyát, az egyházi iskola említésével legalizálja jelenlétét, ugyanakkor a kántor, s áttételesen a falu oktatási szintjének minősítése érdekében egy ellentétes folyamatot is megjelenít, azaz kitágítja a vonatkozási teret, a kántor tudásának, hírnevének hangsúlyozásával;

- az 1.17-es alegység a válaszadás során a bizonytalanságot folyamatos pontosítással, az időintervallum csökkentésével próbálja felszámolni, a pontosításhoz a kezdeti időpont vonatkozásában az adatközlő életéből merítve példát, melyet az előzőekben látott általános megítélés felidézése helyett a saját példához kapcsolódva, asszociatív módon, személyes megítélés kifejezése követ, végül utalással lehetőséget adva a záró időpont felderítéséhez;

- az 1.20-as alegység a válaszadás mellett már nem csupán személyes megítélést, de személyes élményt is tartalmaz, bonyolultabb nyelvi struktúrát (pl. összehasonlítás, utalásrendszer); megjelenési formáját tekintve ez az alegység már dite-nek nevezhető, melyben idézet is helyet kap, s rendelkezik egy egyszerűbb metaforarendszerrel.

Más szövegegyeségben az elhangzott kérdések egyenetlen eloszlása érdekes. Míg a szövegegyeség első harmadában sűrűbben, a továbbiakban ritkábban fordulnak elő kérdések. A kérdezés mikéntje, várható és valós „eredménye” szempontjából is tanulságos ez. Az első kérdések a hagyomány egy-egy konkrét szegmensére kérdeznek rá, a megjelenési formát tekintve memorat vagy akár mondai szintű szöveget remélve, ehelyett a szövegek közlés- vagy dite-szintűek.

Az emlékezet és asszociáció során megjelenített szűzség azután egyre szervezetesebb egységeket eredményeznek, a kérdések ekkor már „csupán” az utalás rendszerére vonatkoznak, pontosításra irányulnak.

Több szövegegységben a kérdések már előzetes beszélgetésekre épülnek, így esetleges konkrétságuk mellett is magasabb szintű megjelenési formákat eredményeznek, ugyanakkor biztosítják a beszélgetés folyamatosságát, az asszociációs bázis aktivizálását.

A második szövegegység nem tartalmaz kérdést, itt – nyilván a több adatközlő részvétele miatt is – asszociációs rend alakulása figyelhető meg, amely az adatközlők párbeszédében nyilvánul meg; a kutató háttérben marad.

Előfordul, hogy az előbbiekkal ellentétben nem a kérdés idézi elő a szöveget, hanem a szöveg indukálja a kérdést. A kérdések itt ismeretlen vagy általános ismert, de konkretizálásra szoruló momentumokra kérdeznek rá.

Megfigyelhető, hogy a kutató részéről a kérdéshorizont, s a kérdésfeltevés átszstrukturálása, az adatközlők részéről pedig az elfogadás, nyíltság ellenére/mellett nem alakul, nem alakulhat ki kérdezési és közlési séma; nem csupán a kommunikáció résztvevői alakítják a szöveget, de a kommunikáció, s a kommunikáció során kibontakozó szöveg is meghatározza, aktualizálja a kommunikáció résztvevőinek viselkedését, mikéntjét (adó, vevő, kód, üzenet, csatorna, közeg).

Az adatközlők egy része bejárta a gyanútlan nyíltságot, az óvatos hallgatás és a korlátlan nyíltság korántsem ilyen egyszerű útját, sőt maguk is tudatos gyűjtővé váltak: összegezni kezdték tudásukat. Ez azonban súlyos etikai problémát okoz a „kutató” számára, megkezdődik a „kötéltánc”: az egyik oldalon áll a mentés, megőrzés szándéka, az érdeklődés, a „tudomány”; a másik oldalon a felelősség kérdése, s a „kutatónak” való kiszolgáltatottság (a falu ma is zárt rendszer, a magánélet titkai, a másik emberre vonatkozó történetek – boszorkányság, szerelem, pap-történetek – közül nem kerülhet mind vissza publikus formában a közösségbe kellemetlen következmények nélkül, nem szólva a kommentárokról, értelmezésekről).

Metanarráció⁵⁷

A beszélgetés 1997. július 26-án hangzott el, Dejtáron, a Lukács család nyári konyhájában. A beszélgetés során (mindvégig) négyen voltunk jelen: Lukács Margit, Lukács József, én és Kovács Mária, egy tízéves, ismerős kislány, Lukácsék rokona, aki „kísérőmként” érkezett, csendben ült és figyelemmel hallgatta a beszélgetést. Jelenléte lényeges, hiszen a foggal születettekhez fűződő hiedel-

⁵⁷ A 2. számú szövegegység metanarrációs leírása.

mek vele kapcsolatosan kerültek elő, ugyanis az említett „Gizi” a nagymamája, s a foggal született, szellemi fogyatékos, mozgássérült, gyermekkorában meghalt lány édesanyja a testvére volt. Én szintén csendes figyelemmel kísértem a beszélgetést, mivel akkor elsősorban arra voltam kíváncsi, milyen szüzséket milyen sorrendben említenek. Ezt megelőzően négyszer fordultam meg náluk „gyűjtés” céljából, mely alkalmakkor nem fukarkodtam a kérdésekkel. Mivel családomat s engem is jól ismertek, „szabadon” beszéltek, természetesen viselkedtek, a magnó sem korlátozta őket. A beszélgetés közben belépett lányuk, vejük, unokájuk (akik ott nyaraltak), de nem befolyásolták a beszélgetést, mivel azelőtt már találkoztunk; üdvözöltük egymást. A felvétel előtt a kölcsönös üdvözlésen kívül a megélhetés nehézségeiről, az esetleges szerencséről beszélünk, és ennek kapcsán került elő a pataki család példája, akik kincset találtak (a milió morfológikus alkalmazkodása, 2.1.).

A beszélgetés közben Lukács Margit ebédet készített, Lukács József az udvaron dolgozott és ételt készített az állatoknak. Végig a közelben volt, figyelemmel kísérte felesége szavait, s ha fontosnak érezte, közölte reakcióit. Mindkettőjük előadásmódjára jellemző a gyorsaság, nyilvánvaló összefüggésben a gondolkodásmóddal, az állandó tevékenykedéssel, a kommunikáció felgyorsulásával. A munka, s főként a munka eredménye, külsőségekben való megmutatkozása mindig nagy jelentőséggel bírt a dejtáriak számára. („A dejtáriak sokat dolgoztak. A patakiak »márikák«, mert azok nem tudnak dolgozni, mint a dejtáriak” – mondta Lukács Margit.) Ennek három megnyilatkozási formája a ház, a föld és a ruha volt. (Egy alkalommal Lukács Margit a témával kapcsolatban felemlgette Szabó Zoltánt, mint aki írt a dejtáriak szorgosságáról, s az ott fellelhető „szépségekről”, s természetesen megjegyezte, hogy azért amit leírt – a dejtári nők feslettségéről –, az nem volt igaz. Szabó Zoltán írását a falu idősebb lakosai mindannyian ismerik, s amikor meghallják, hogy írni szándékozom rólok, megemlítik, mint intő példát. Érdekes feladat lenne felgyűjteni Szabó Zoltán „folklórját”, természetesen nemcsak Dejtáron és Patakon, de a környező falvakban is.) Ez a megállapítás a mai napig érvényes, természetesen megváltozott körülmények között. A föld, bár ők maguk számszerűen bizonygatják, hogy megművelése nem gazdaságos, továbbra is nagy jelentőséggel bír. Lényeges a falubeli megítéltetés szempontjából, kinek mennyire „rendes” a földje. A kárpótlási jegyekkel újabb földekhez lehetett jutni a falu határában, ennek eredményeként még többet dolgoznak (a fiatalok szerint fölöslegesen), ráadásul sokan egymástól igen messze eső földeken. A föld mellé a megbecsülés szempontjából, nyilván kényszerűségből is „felzárkóztak” a vállalkozások (815 keresőképes lakos közül 110 munkanélküli, 50 [!] magánvállalkozó). A vállalkozások, a mellékkereset szüksége még inkább felgyorsítják az életet, hiszen a földet továbbra is meg kell művelni. Szinte nem lehet úgy végigmenni az utcákon, hogy

ne lehessen hallani az itt használatos sürgető szavakat: „Hama', hama'!” Ez a gondolkodás jellemzően praktikus oldala. A másik oldal azonban a jövővel kapcsolatos spekulatív gondolkodás. A föld „nyűgei” és a munkanélküliség elkerülésére a fiatalok számára a kiutat a továbbtanulásban látják. Nem egyszerűen a fiatalok kitörési igényéről van tehát szó. A viszonylag kis lélekszámú, előregező falu lakossága nagy gondot fordít a helyi iskola színvonalának emelésére. Frissen diplomázott fiatalokat próbálnak szerződtetni, kulturális programokat szerveznek, s évente két-három faluból kikerült fiatal kezdi meg tanulmányait különböző főiskolákon, egyetemeken. A „jó ész” az idősek számára is az értékrend középpontjában áll. Most mint a lehetőségek tárháza (az általában vett megélhetési lehetőség, s egyfajta könnyebb életben való reménykedés, tehát nem valami konkrétum), régen mint az életrealitás, a mindennapi, konkrét szituációkban való boldogulás alapfeltétele. A legtöbb tréfás elbeszélés, igaz történet, visszaemlékezés, életrajz középpontjában az ész áll. (Fábián Anna elbeszéléséből kiderül, hogy a „jó ész”, a szép beszéd hogyan segítette a háború idején, az urasággal való találkozáskor és egyéb nehéz helyzetekben.) Lukács Margit is utal erre a beszélgetés során (a milió morfológikus alkalmazkodása, 2.2., 2.25., 2.26.). Mindig is nagy hatása volt az iskola és az egyház tevékenységének. Nagy számban terjedtek a vallásos ponyvák, s a megnevezésükben is vita tárgyát képező „népi írók” művei, melyek nagyrészt folklorizálódtak (különösen Mikszáth és Jókai prózája), bekerülve így a falu hagyományának „vérkeringésébe”. S hogyan hat ez a szövegegységben szereplő műfajokra és az előadásmódra? Rövidség, tömörség, lényegre törő fogalmazás, ugyanakkor egyfajta nyitottság jellemzi. Az előadásmódot meghatározza a gyorsaság. A rövidítéseknek külön kódja van, kezdve a „ragadványnevektől” – Csurgó, Péter Vince – (a sok azonos vezetéknev miatt egyszerűbb és gyorsabb, ha valakit a ragadványnevével említenek), a tájszavakon („kirándulni”), utalásos helymegjelöléseken (Vérárok, Vérgödör, Lókos part) keresztül a bonyolultabb struktúrákig – melyek minden közösségben előfordulnak –, az egy-egy közismert történetre egy-egy mondattal való utalásokig (a hagyomány morfológikus alkalmazkodása, 2.12., 2.13., 2.30.).

Poétikai megközelítés

A poétikai megközelítés során – a bevezetőben felvázolt terminológia szerint – a szövegegységekben és alegységekben fellelhető beszédmódokat, műfajokat, illetve megjelenési formákat, poétikai szerkezeteket, ezek összefüggéseit, valamint a férfi és női adatközlők körében való eloszlását, jellemzőit értelmeztem. Az értelmezés során öt szövegegységet és százhuszonöt alegységet vizsgáltam.

Poétikai jellemzők. A szövegkezdő alegységek a megerősítő kifejezések („ugye”, „úgy mondta”, „így mondták”), idő- és térbeli hivatkozások, valamint az eltávolítás eszközein keresztül a hitelesítés szándékát hordozzák. Az időbeli eltávolítás mértéke, jellege a fikcionalitás mértékétől függ. Míg a kanonizált, „klasszikus” műfajokra az idő múltbeli, szinte korlátlan kiterjesztése jellemző, az átmeneti műfajok időmegjelölése pontosabb, de ritkán határozott (elvétve utalnak évszámra, hónapra, napra, órára). A térbeli eltávolítás, megjelölés is a megjelenési formától, hit-értéktől és a fikcionalitás mértékétől függ. Jellemző a negatív példák, konkrétumokkal nehezen alátámasztható kijelentések, természetfeletti események narratív tér- és időbeli eltávolítása. A hitelesítést szolgálják továbbá a megnevezések (a forrás pontos megjelölése, a szűzség alanyainak megnevezése, helyszínek megnevezése). Fejős Zoltán írja az „ugye”, „aszongya” típusú kifejezésekről, hogy „az első látásra üres nyelvi klisének tartható szövegem az elbeszélés igen lényeges belső sajátja. Ez az eszköz szintén [...] adaptáló, aktualizáló előadói eszközök újabb típusának tekinthető.”⁵⁸

Az egyik leggyakrabban alkalmazott stíluselem az ismétlés, melynek a szövegegységekben több variációja fordul elő. Az ismétlés típusait funkció szerint csoportosítottam. Megkülönböztettem a hivatkozás hangsúlyozását, a gondolatritmust és a szűzség hangsúlyozását szolgáló ismétlési formákat (a hivatkozás hangsúlyozását szolgáló ismétlések: „úgy mondta”, „úgy beszéltek”, „beszéltek”, „emlegettek” stb.; a gondolatritmus megvalósulásának egyik klasszikus példája a 2.3. számú alegység, de a gondolatritmus működése magasabb strukturális szinten is megfigyelhető mint a nyelvi vagy tárgyi asszociáció alapja; a szűzség hangsúlyozását szolgáló ismétlési formákat éppen a szövegegységek poétikai struktúrájában követhetjük nyomon, melyre a későbbiekben utalok). Az ismétlés és funkciói vizsgálatán keresztül jutottam el a szövegegységek és alegységek poétikai struktúrájának vizsgálatához, s ezen keresztül ahhoz a megállapításhoz, hogy az ismétlés rendje és a poétikai struktúra függ a beszédmódtól, a megjelenési formától és a hit-értéktől. A bölcsességi beszédmódú szövegegységek a *kijelentés – magyarázat – példa – újabb* (az előzőekhez kapcsolódó, de új információt is hordozó) *kijelentés – magyarázat – példa* stb. felépítésre utalnak. A szövegalkotás során megfigyelhető a nyelvi (tehát nem elsősorban tárgyi) asszociáció működése. A stíluselemek segítségével jut el a szűzség a tulajdonképpeni tárgyának pontos megnevezéséig. A szöveg több szintjén is megfigyelhető az általánosról az egyedi felé haladás mint alapvető szerkesztési mód, az időre, helyre, szűzsére vonatkozóan egyaránt (pl. 1.2., 1.8., 1.10., 1.19., 2.1., 2.17., 2.40. stb.).

A rendelkező beszédmódú szövegegységek esetén a bölcsességi beszédmódúakhoz hasonlóan a *kijelentés – magyarázat – példa* felépítés figyelhető meg.

⁵⁸ Fejős, *Mitikus lények*, 86. old.

Itt azonban a szövegalkotás alapja a szűzsé, tehát elsősorban tárgyi asszociáció működik, s a stíluslemek helyett inkább a motívumok segítségével halad a szöveg az általánostól az egyedi megnevezése felé (pl. 1.22., 2.2., 2.43.). Különösen a szabályjellegű megfogalmazások esetén, éppen előírás-jellegüknél fogva előfordul, hogy a szöveg megmarad az általánosítás szintjén, s a struktúra ekkor megváltozik: a *példa* elhagyásával *kijelentés* – *magyarázat* felépítésűvé válik. Abban az esetben, amikor a szöveg olyan megállapítást tartalmaz, melyet az adatközlő maga számára sem tud megmagyarázni, valamint sem pozitív, sem negatív példát nem tud említeni, az alegység egyetlen *kijelentés* (pl. 2.41.). Szintén egyetlen kijelentést tartalmaz az az alegység, amely az adatközlő narrációjának megszakításából ered. Ebben az esetben az alegység egy másik alegységgel alkot szorosabb strukturális kapcsolatot, melynek felépítése *magyarázat* – *példa* lesz, tehát a két alegység együtt alkot strukturális „egészet”.

Az elbeszélő beszédmódú szövegegységek poétikai struktúrája *kijelentés* – *leírás* felépítésű. A kijelentéshez annak minél teljesebb körű leírása, jellemzése, információval való kiegészítése kapcsolódik; néhány esetben a kijelentés és a leírás közé példa is ékelődik, mely plusz információt tartalmaz. A névmagyarázó mondai motívumokra épülő szövegegységek poétikai struktúrája *kijelentés* – *magyarázat* formában írható le (néhány esetben ez is kiegészül példával), melyekben a megnevezést tartalmazó kijelentést a névhasználatra vonatkozó teória vagy teóriák bemutatása követi (pl. 2.6., 2.13., 2.22.). Az előbb említett poétikai struktúra ismétlődik a jelenségek megnevezése és magyarázata során is (pl. 2.12.).

Szintén tanulságos a szövegegységek fent említett szempontok szerinti vizsgálata a résztvevők számának, nemének, a szerepek megoszlásának tekintetében, azaz annak megfigyelése, hogyan függ össze a beszédmód, a poétikai struktúra és a megjelenési forma a személyiséggel. Különösen érdekes ez több, eltérő nemű adatközlő részvétele esetén. Ekkor a nyelvi játék mellett, nyelvben megnyilatkozó társadalmi játéknak lehetünk tanúi, ahol a nő utalásrendszerével teret ad a férfi narrációja számára, a háttérből újabb és újabb szövegegységeket hívva elő. A nők közötti narratív vetélkedésben szélsőséesebb nyelvi reakciók figyelhetők meg, melynek során a folyamatos fokozást fokozatos elcsendesedés, végül kiegyenlítődés követi.

A fenti vizsgálat újabb aspektusa a hasonló szűzséjű szövegegységek többszöri előfordulása, egy vagy több adatközlő szövegében szereplő variálódása. Az azonos adatközlők szövegeiben megjelenő ismétlődésekre jellemző, hogy a többszöri elmondás során a narratív struktúra, a nyelvi megformáltság letisztultabbá válik, az előadás élethűbb, koncentráltabb, a szöveg stílusa díszítettebb lesz (ennek vizsgálata azonban külön értelmezést igényelne, tekintettel például a narráció és az emlékezet összefüggéseire).

A szövegegységek nyelvi megformáltságát, struktúráját befolyásolják a tájnyelvi jellegzetességek, a praktikumból adódó nyelvi egyszerűsítések, összevonások, s az ellenkező irányú nyelvi tendenciák, azaz az archaikusabb formák megőrzése. A jellegzetes nyelvi formák közül kitűnik az *őzés* (kő – kell; köllött – kellett; fölőtöztetni – felöltöztetni); a hangkiesés, mely a nyelvi praktikumot (a könnyebb kiejtést) szolgálja (fölőtöztetni, vót – gyakori a mássalhangzó-torlódás esetén az *l* hang kiesése, s az azt követő magánhangzó megnyúlása), a birtok jelzésekor a „j” hang beillesztése (halottjaikhoz), melyben az archaikusabb forma megőrzésére találhatunk példát. Jellemző az állítmány elhagyásával a mondat nyitva tartása, mely minden alkalommal visszautalás az előző alegységre, és előreutalás az azt követőre.

Beszédmód, műfaj/megjelenési forma, poétikai struktúra. A beszédmodok megoszlását vizsgálva, az eredetileg 125 értelmezett alegységet tekintve 100%-nak, megállapítható, hogy a leggyakrabban alkalmazott a *bölcsességi beszédmód* (75%), ezt követi a *rendelkező beszédmód* (16%), majd az *elbeszélő beszédmód* (9%). Látható, hogy a *himnikus*, a *prófétai* és a *költői beszédmód*ot egyik adatközlő sem alkalmazza. A bölcsességi beszédmód domináns voltát (a férfiak körében a szövegek 82%-a, a nők körében 74%-a) az indokolja, hogy ez a beszédmód a legszabadabb, mind műfaji, mind tematikus lehetőségeiben. Ezenkívül lényegi attribútumai közé tartozik, hogy a gondolkodás egészét jellemzi, a legközvetlenebbül „emberi”, a mindennapokban előforduló alapvető emberi kapcsolatokra (emberek egymás közötti kapcsolatára, valamint az ethosz és a kozmosz kapcsolatára) reflektál, olyan határhelyzetekre vonatkozó észrevételeket tartalmaz, melyekben a „köztesség állapota” feloldódik a döntésben, az állásfoglalásban; továbbá példajellegű, áradásra szánt megfigyeléseket, következtetéseket tartalmaz. A bölcsességi beszédmódhoz a vizsgált szövegegységekben többnyire *dite* és *memorat* szövegszerveződési szintre utaló megjelenési forma jellemző, tehát még nem kiforrott, tipizált szövegalkotás.

A vizsgált szövegegységekben a *rendelkező beszédmódban* elhangzottak bírnak a legnagyobb hit-értékkel; feltűnő, hogy ezeket többségében nők adják elő (18%), ők kötődnek erősebben a falubeli hiedelemvilághoz, ők gyakorolják, örököltik azt. A falubeli férfiak munkájuk (mely otthonuktól elszakította őket) s az egykori politikai kényszer hatására tartózkodnak az ilyen jellegű megnyilvánulásoktól (6%), vagy a bölcsességi beszédformával keverve reflexióikat közlik, például a tiltásokkal kapcsolatban. A rendelkező beszédmódhoz a vizsgált szövegegységekben nagyrészt – törvénykező jellegénél fogva (biztosítja annak működőképességét, védelmét, amire vonatkozik) – a *dite* és a szabályjellegű megfogalmazás szövegszerveződési szintjének megfelelő megjelenési forma kapcsolódik.

Az *elbeszélő beszédmód* alkalmazása inkább a férfiakra jellemző (12%), akár szemléletük megnyilatkozásaként is, minthogy a közösség alapjainak, a történelem formálóinak elsősorban magukat tekintik, tudásuk is főként erre a területre vonatkozik, tehát dominánsan a faluval kapcsolatos történeti vagy eredetre vonatkozó fabulathoz közelítő memorátokat vagy complex-szintű szövegeket közölnek. A nők körében ez a beszédmód kevésbé kedvelt (6%). A tematika kedveltsége (gondoljunk a névmagyarázó vagy történeti jellegű közlésekre) ezt nem indokolná, azonban a szüzsé megformálását a nők körében erőteljes érzelmi, élményhez kötődő viszonyulás, valamint állandó reflexivitás jellemzi.

A *prófétai beszédmód* hiányát szintén a reflexió dominanciája (ezáltal szövegformáló ereje) és a szubjektivitás hangsúlyos volta okozza. Míg a beszédmódhoz kapcsolódó szüzsék (például: visszajáró halottakkal kapcsolatos történetek) gyakoriak, a beszédmód mégsem közkedvelt.

Látható, hogy a *himnikus* és a *költői* beszédmód is hiányzik a mintául választott szövegegységekben. Ennek egyik oka, hogy ezek elsősorban az egyetlen adatközlővel folytatott, kérdésekkel irányított beszélgetésekben fordulnak elő. A himnikus és költői beszédmód ilyenkor gyakran dominánssá is válik, például egyik legkedveltebb adatközlőm, Fábián Anna narrációiban (tudásanyagának monografikus feldolgozása folyamatban van), melyben dominálnak a kanonizált, „klasszikus” műfajok (mese, monda, ballada, ima stb.).

A beszédmód és poétikai struktúra összefüggéseiről, valamint az egyes beszédmódokhoz kapcsolódó poétikai struktúrákról az ismétlés kapcsán már az előző fejezetben szóltam.

Szüzsék és motívumok alakulása a szövegegységekben. Az első szövegegység szerveződése a szüzsék szempontjából látszólag csak a negyedik alegységtől kezdődik. Az első két alegység nem épül szervesen a szövegbe, ezek gyakran mesélt történetek – mint arra az adatközlő is utal: „én is meséltem sokszor” –, melyeket mindenképpen fontosnak tartott közölni. A negyedik szövegegységtől kezdve a szüzsék dominánsan a boszorkány alakja, a halál és a kántor figurája köré szerveződnek. A boszorkányhoz és a halálhoz kapcsolódó szüzsék már a nyolcadik alegységben összekapcsolódnak, s együttes jelenlétük jellemző a tizenegyedik alegységre. A halálhoz kötődik a kántor alakjának felidézése, halottas versei okán. A huszonegyedik alegységben szintén a halál szüzséje válik dominánssá, majd a szövegegységet a kezdő alegységhez hasonlóan – keretes szerkezetet eredményezve – a farsangi szokásokat idéző szüzséjű alegység zárja.

<i>profán</i>	<i>szakrális</i>	<i>kettős</i>	<i>profán</i>	<i>szakrális</i>	<i>kettős</i>
farsang	korona	halál/halottak	boszorkány	kántor	farsang
1.1.	1.2.	1.4., 1.9., 1.10., 1.21.	1.6., 1.7. 1.8., 1.11.	1.15., 1.17.	1.22.
			1.12., 1.13., 1.16.		

A jellemző szüzsék alapján kettős szemléletmód rajzolódik ki (mely a többi adatközlőre is jellemző), a profanitás és a szakralitás, a „kanonizált” és az apokrif, a szigorú vallás és a hiedelemvilág összefonódása által. Ebből a szempontból vizsgálva a szüzsék alakulását, látható, hogy a profanitás és a szakralitás bináris oppozícióját kiegyenlített kettősség oldja fel, s ez ismétlődik a szövegben. A szövegegység kezdő- és végpontja a huszonkettedik alegység szövegén belül is érvényes; a végpont a szüzsé szintjén a farsang végével is foglalkozik, pontosan idézi a profánt felváltó szakrális világot, a mulatságot felváltó böjt említésén keresztül.

A vizsgált adatközlők más szövegegységeihez hasonlóan, a második szövegegység szüzséi is a születés – történet/lét – halál körforgása, összefüggésrendszere köré szerveződnek. A két idős adatközlő létmódját, így szemléletmódját is befolyásolta a betegség, a halál gondolata, melyhez visszatekintő attitűd társult. A szövegegységet ilyen értelemben az *élet – halál – (feltámadás) új élet* körforgása határozza meg, ahol az élet nemcsak a születést, az eredetet, de a továbbélést (a hagyomány, s ezáltal a személyes és a közösségi identitás továbbélését) biztosító történelmet is felöleli, lehetővé téve így a halál, a pusztulás ellenére a továbbélés/újjaszületés folyamatát is. A szüzsék rendszerén keresztül (is) megfigyelhető, hogyan válik a történet részévé egymástól elválaszthatatlanul a hiedelemvilág és a vallás hagyományrendszere, hogyan kapcsolódik, keveredik a profán és a szakrális gyakorlat (pl. gyógyítás, zárandoklat – „kirándulás”).

Hiedelemvilág: 2.1., 2.2., 2.3., 2.4., 2.36., 2.38., 2.39., 2.40., 2.41., 2.42., 2.43., 2.44.

Történet: 2.5., 2.6., 2.7., 2.8., 2.9., 2.26, 2.27, 2.32., 2.33., 2.34.

Vallás: 2.12., 2.14., 2.15., 2.16., 2.17.

A szövegegységek motívumrendszerét a második szövegegység motívikus felépítésének értelmezésén keresztül modellálom (ez az a szövegegység, amelyben a szövegegységekben leggyakrabban előforduló motívumok többségében fellelhetők). A vizsgálatot megkönnyíti a motívumok csoportosítása.

Személyhez kapcsolódó: halott, visszajáró halott; cigány; kanász, pásztor (néma gyerek); betyár; Szent László; ördög

„Tárgy”: arany (kincs); vas; ló; gyertya

<i>Természeti elemek, jelenségek:</i>	tűz; erdő; árok, gödör, hasadék; vér; víz, eső; hegy; völgy, patkónyom
<i>Alkalom:</i>	váci vásár, piac; búcsú, kirándulás
<i>Esemény:</i>	kincstalálás, meggazdagodás, szerencse; öltöztetés, halott el- látása; rontás; gyógyítás, gyógyulás; gyilkosság, öngyilkos- ság, erőszak, szerencsétlenség; lopás; betegség; tor; születés

A személyekkel kapcsolatban megfigyelhető, hogy a *cigány* és *betyár* megnevezés többnyire azonos szövegrészekben szerepel – a falubeli nézetekre nem annyira jellemzően –, azonosítva a cigányokat a betyárokkal és fordítva. Kivételt képeznek azok a szövegek, amelyekben konkrét személyre történik utalás, így például a környéken közismert betyártörténetek egyik főszereplőjére, Sisa Pistára.

A *kanász, pásztor* részben a *tudós kanász, tudós pásztor* értelemben fordul elő (kedvelt hiedelemalakjai a dejtári hiedelemvilágnak, számos történet szól a falubeli cigány tudós pásztorról), azonban a (a hétforrás eredetének történetében szereplő) néma gyermek is „foglakozására nézve” pásztor, mely azért érdekes, mert két különböző úton, de a pásztor-léthez transzcendens, beavatottság, többlet kapcsolódik.

Szent László és az *ördög* alakja csupán távoli asszociáció folytán találkozik, mintha személyeik által is erősödne a szövegbeli „egyensúlyra” való törekvés a jó–rossz, égi–alvilági egymást kioltó rendszerében, valamint a teljességigényben a *meny – föld – pokol* megjelenítése által.

Legtöbbször azonban a *halott, halál* motívuma kerül elő. Valamennyi szöveg-egységet átszövi az adatközlők idős kora, a falubeli temetések aktualitása, valamint a halál problémájának, mint az emberi létezés alapkonfliktusának okán. A halál gyakoriságával szemben, a születés motívuma csupán kétszer fordul elő, akkor is rendkívüli születésekről van szó (igaz, az egyik pozitív, a másik negatív értelemben rendkívüli).

Az alkalmakhoz kapcsolódó motívumok közül kettő szerepel, a *vásár, piac* és *búcsú, kirándulás* motívumai. Nem meglepő, hogy minden más helyhez, határhoz kapcsolódó szüzséhez munka- vagy ünnepi alkalom szolgál alapul, s ezek közül is az említettek, hiszen ez a két alkalom adódik(dott) az idősök számára a faluból való kilépésre.

A természeti elemek közül az *árok, gödör, hasadék* kétszer fordul elő. Érdekes megfigyelni, hogy mindkét esetben a jelenség létrejöttével, eredetével, s „történelmi személyiségekkel” kapcsolatban szerepel.

A *tűz* motívuma két ellentétes funkcióban jelenik meg, első alkalommal segítő erőként, csodatételként, adományozóként, második alkalommal ártó eszközként, éppen az elvétel, lopás szolgálatában. Minden alkalommal a földhöz,

vashoz kötve jelenik meg, a tisztítótűz képzetét is keltve, ezáltal a megtisztulást, új és más élet kezdetének biztosítását.

A víz motívuma több variációban is előkerül (patak, forrás, eső, szentelt víz, fürdő stb.), egy alkalommal a betegség okaként is megjelenik, azonban ugyanitt szintén vízzel ellentéteződik. A víz, eső motívum leggyakrabban beteljesítő funkciót kap: az élet vize, gyógyítás, gonosztól való védelem, megtisztulás, az özönvíz asszociációja is adódik, azonban az is a halál révén való megtisztulást, új élet kezdetét jelképezi.

A motívumok, szüzsék arra utalnak, hogy a szöveg világa valóban létezik. Tartalmazza az egyedit és a világmindenséget, az emberi élet, a természet, az ünnepek, a hétköznapiak, a világegyetem örök körforgását, életet, halált és újjászületést.

Strukturális megközelítés

A szövegegységek poétikai struktúrájára, valamint a motívumok és szüzsék strukturális összefüggéseire az előző fejezetekben utaltam.

A vizsgált szövegegységek struktúraszervező elve elsősorban az asszociáció. Az asszociációs lánc a racionális lét és az irracionális létezésének együttes jelenlétére, dinamikájára épül. A szövegrészek a falubeliekkel folytatott beszélgetésekben egyrészt a szórakoztatás, példaadás funkcióját, másrészt a tanítás, hagyományozás funkcióját töltik be. A beszélgetések struktúráját befolyásolta a magnófelvétel ténye, mely koncentráltabb szöveget eredményezett, s hatott a szüzsére. A szövegegységekben a strukturálódó szüzséken kívül a „léthelyzetből” adódó „határhelyzet” megfogalmazása is érdekes. A szüzsék alakulása, az „alkalmazott” műfajok/megjelenési formák, a szövegek struktúrája egyaránt utalnak erre a „határhelyzetre”. A „határhelyzet” „spontán” megnyilvánulása az erről való rendszeres gondolkodásra utal. Ez, mint természetes reakció, képes megnyilatkozni, megújulni és valamilyen módon újjászületni a hagyomány által, a hagyományban (s itt nem „csupán” a minden interpretációban való újjászületésre gondolok), modellálva a „hagyományos szövegek” hermeneutikáját (melyre a bibliai és irodalmi hermeneutikában oly sok sikertelen kísérletet találunk).

A vizsgált szövegegységek és az utalások alapján tehát megállapítható, hogy a gondolkodási modell, külső vagy/és belső univerzumközpontú gondolkodás, az értékrend, az érdeklődés (és az azzal szemben „ellenérőként” működő „önvédelem”, melynek eszköze az elhárítás), a szituáció, a nemek és korok meghatározásuk a választást mind a szüzsé, mind a beszédmód és műfaj/megjelenési forma szempontjából, s befolyásolják egy asszociációs lánc működését.

Végül, Atkinson véleményével egyetértve, úgy gondolom: „Az etnográfus azt állítja, hogy a tűnő pillanatok napról napra változó világában rendet talált. Az etnográfiai szöveg valójában épp a narratívájában mutatja be és hozza létre ezt a rendet.”⁹⁹

*

Példatár

1. számú szövegegység

Hegedűs Lászlóné, Farkas Mária

Dejtár, 1996. augusztus 5.

Jómódú gyerekek, fiatalemberek, 15-16 évesek vagy még nagyobb is. Fölötöztek, paraszt-, buszoknyát magukra kötöttek, kendőt a fejükbe, bekormozták az arcát, aztán vettek egy rossz fazekat, hogy „Egy kis maradékot adjon...”, ez olyan szokás vagy vicc vót. Aztán bement kettő, aztán bohóckodott bent a szobába, akkor kint, az udvaron vagy a nyári konyhába vót ugye eltéve a hurka, meg a kolbász. Míg odabent hülyéskedtek, addig a másik kettő meg ellopta a holmit, oszt elvitték a jó, finom házikolbászt, meg hurkát, meg mindent. Ez is azért már néha ugye illetlen vót, mert ha elvitt volna egyet-kettőt, de vót, ahonnan mind elvitték. Olyan is vót. A többi bohóckodott, kettő meg kinn maradt, oszt ellopta a fő dolgot. Meg lakodalomba meg, mentek, hogy kéretik a menyasszonyt. Ment a vőfély, oszt annyi minden vicceket össze-vissza beszéltek. A násznagy – tudod, ki az a násznagy – a vőlegénynek, meg a menyasszonynak is külön násznagya vót. Általában a keresztapa szokott lenni a násznagy. Akkor meg mentek kéretni a menyasszonyt, olyat is csináltak, hogy összekötözték a násznagyot. De mondtak ott is annyi vicceket, aztán összekötözték a násznagyot, akkor úgy vitték a menyasszonyt. (1.1.)

Akkor sok minden történt. Szlovákiába is sok mindent lehetne hallani... Ez a szent korona, ez ott van most is a torony tetejibe. Volt egy idő, amikor levetették, de aztán újból visszarakták. (1.2.)

Hallottam egy történetet annak a templomnak egy deszkájáról... (1.3.)

Jaj, egy asszony a szomszédba, nem tudom, ismered ezeket, itt a szomszédba? Mindegy, annak az anyósa nagyon el szokott hozzánk járni, oszt vót, mikor gyerek vótam – én is elmeséltem sokszor – Örzse néni meséje. Na, azt mondja, Örzse, de még mondott falunevet is, Ipolyság mellett, Túr. Volt ott olyan, hogy Alsó-, Felső-Túr. Vót egy nagyon gazdag lány, Örzse. Meghalt, mert a gombóc megakadt a torkába és megfulladt. Így adta elő, ilyen mese. Eltemették, nagyon gazdag lány vót, tele aranyláncok, aranygyűrűk, szép ruha, oszt eltemették, pedig csak ilyen tetszhalott vót. Na, mi-

⁹⁹ Atkinson, *A narratíva*, 149. old.

kor eltemették, éjjel a sírásók visszamentek, hogy kiássák, leszedik róla az ékszereket, meg a szép ruhát. Amikor levetkőztették, azt mondja az egyik sírásó, jól hátba vágta az ököllel, hogy „Na, Isten veled, Örsze!” Hát, Örsének akkor ugrott ki a gombóc a szájából és így jobban lett. Az meg kiabált utánuk, hogy „Várjatok, várjatok!” Akkor a sírásók is nagyon megijedtek, ugye, hogy a halott megy utánuk, nem gondolták, hogy az tetszhalott. Hogy mennyire vót igaz, az nem tudom, de mese vót. És akkor hazament a temetőből és jajgatott, hogy „Édesanyám, Édesapám, itthon vagyok, engedjete be!” Hát persze, apja, anyja is megijedt, azok is úgy tudták, halott. Azok megijedtek, szaladtak a paphoz. „Jöjjön, mert otthon a lányunk!” Hát, mire odaért a pap, meg a szülei, a kislány már feküdt az ágyba, mert fájdalmába, vagy ijedség is ugye rájött, meg fázott is, már rendesen feküdt az ágyba. És hát fölébredt az Örsze. Sokat elmeséltem a gyerekeknek, mert mondták, hogy „Mama, meséld el az Örsét!” Mondom, „Gyere, majd téged is hátba váglak!” Ököllel jól hátba vágta, mikor levetkőztették, – azt mondja – „Isten veled, Örsze!”, Örsének meg akkor ugrott ki a torkából és fölébredt. (1.4.)

[Bejött az unoka.] Na, gyere, köszönjél! Na, nem kell úgy félni, na gyere! (1.5.)

Akkor kukoricafosztás volt, tudod, mi az a kukoricafosztás... Akkor sok kukorica volt mindenkinek, már hát akinek volt földje, mert akinek nem volt... Fosztottunk, össze szoktunk jönni szomszédok, rokonok. Több kocsai kukoricát haza szoktak hozni egyszerre és azt fosztottunk, mikor elfogyott, másnap megint hoztak. Hát, úgy éjfélkor, na most már oszt lefektetem... Vót amikor éjfél, másnapig is fosztottuk a kukoricát. Lefektettem, azért úgy általában éjfélkor bementünk mi is, és az a gyerek sikong, sirat nagyon, mint akire a szívbaj jött, ordított. „Anyuka, anyuka!” – hát fölkeltem, mert a gyerek már aludt. Akkor egybe vótak a gyerekek, szülők, egybe vót az egész, az vót a szokás. Hát, csak abba vótunk, nem csináltunk belőle nagy ügyet, hogy rosszat álmodott. Másnap megint ismét abba az időbe, éjfél tájban sikong, sikong, rosszat álmodik. Akkor is hagytuk. Harmadik éjjel már úgy rá számítottunk, mint aki érzi, hogy valami történik. Ott aludt az anyósom is abba a szobába, én, meg a férjem, de már úgy aludtunk, hogy már én aludtam a szélén, hogy föl tudjak kelni a gyerekekhez, ha már megint sír. Akkor is a gyerek sírva fakadt, „Anyuka, anyuka, anyuka!” Már ugrok le, hogy fölveszem vagy fölkeltem, mert rosszat álmodik. Hát azt én a saját szememmel láttam hogy egy magas, vékony asszony állt fölötte. De hogy én azt gondoltam is, hogy ki, de nevet nem mondok... Nyújtottam a kezem, hogy „Te piszkos kurva, megfoglak!”, persze nem tudtam megfogni, mer az eltűnt. És akkor a gyerek csöndbe vót, mer akkor láttam, hogy nincs ott. És hát „Mi vót fiam, mit láttál?”, de az úgy ordított, hogy a szíve azt hittem, hogy kijön, és én már nem is attól féltem, hogy azt a vacakot, dögöt megláttam, mert mindenki tudta a faluba, hogy boszorkány. Hanem én attól féltem, hogy megrontotta a gyereket, hogy kétségbe esik. Az úgy ordított, hogy csodálom, hogy valami baja nem lett. És eltűnt. És akkor mesélték itt a faluba, hogy ugye vót a cigány, a kanász, egy öreg kanász bácsi, meg egy másik, hogy azok értenek. Akkor szólt anyósom nekik, akkor jöttek, akkor mit tudom én, hókus-z-pókusz, vagy miket mondott, szentőt vízzel fölhintette körbe a lakást és akkor megszűnt. (1.6.)

Vót ilyen nekünk is, meg Jani bácsi is mesélte, Kovács Jani bácsi, amikor összejö-vünk, szoktunk ilyeket mesélhetni, hogy nekik is vót, hogy véres vót a tej, és akkor ki

kellett önteni az udvarra, aztán ostorral meg vasvillával csapták és megjelent az illető, aki meséli, de hogy én ezt láttam, hogy nyújtottam ugye a két kezem, hogy megfogom... És hála istennek, már megszűntek. Azok már nincsenek, elmúltak. (1.7.)

Akkor mesélték, hogy sok boszorkány vót. Nem is tudom már pontosan, hogy szilveszter napján vagy karácsony böjtjén szoktak ilyen keresztűzet csinálni. Minden ilyen boszorkányok állat képében, sárkány, béka, meg mindenféle csúnya állat jelentek ott meg, boszorkányok ilyen állat képében. Az asszony meg elvitte a saját lányát, hogy be-tanítja, beletanítja őt is ebbe a csúnyaságba. De a lánya úgy megijedt, hogy hazamen-tek, úgy kétségbeesett, hogy mesélte ez az asszony, hogy soha az életbe nem szólt az édes-anyjához, de még a temetésére se ment el neki, úgy haragudott rá egész életibe. (1.8.)

Akkor az anyósom mesélte, apósommal akkor még fiatal házások voltak, éjjel zajt hallottak, kinyitotta az ajtót, akkor még ilyen régi ház vót, szabadkéményes, hallottál ró-la, nem... Látja, hogy megy arra sok nép, sok-sok nép... Apósom kiment, anyósomat taszította volna vissza, hogy ne lássa őket, mert ő is megijedt tőlük. Azt mondja, éne-keltek, de hogy ismerős nem volt köztük. Olyan körmenet volt az a sok nép, mint Úrnapkor. Az anyósomat azért taszította vissza, hogy nehogy ő is megijedjen vagy meglássa. És akkor visszafordultak, visszamentek, lefeküdtek, csak reggel merték egy-másnak elmondani, hogy mit láttak, mert úgy meglepődtek, megijedtek. Na, ilyen dolgok. (1.9.)

A sógornóm mondta, az anyjaék itt laktak a fölvégen, ő meg odalenn, az alvégen, odament férjhez. Éjfél felé ment haza, mindig sokáig el szokott lenni, oszt segített szecskát vágni vagy kukoricát morzsolni, meg tollút fosztani, hát ahogy mén haza, a temető mellett, sötét is vót, meg hallja, hogy rendesen énekeltek, onnan elkezdett sza-ladni, de azt mondja, hogy majd összeesett, mire hazaért. Futott, futott, annyira futott, hogy majd kétségbe esett. Sötét volt, meg tudta, hogy éjfélkor már nincs senki a teme-tőbe élő ember. És kétszer látta úgy hallotta. (1.10.)

A Felvégen is egy asszony mesélte, hogy az anyjának a testvérét, még arra én is em-lékszek, amikor meghalt, még akkor kicsi voltam, a faluba volt az a szokás, még akkor nem is volt hullaház, a házaknál feküdtek otthon a halottak és odament mindenki meglátogatni a halottakat, ment mindenki halottat látogatni, én is elmentem. Az any-jának az unokatestvére szép nagydarab, szép arcú lány volt, és azt mondja az asszony, hogy elment valahova Érsekivadkert fele, mert az egyik testvére ott lakott, oda ment férjhez, oszt elment oda, és hogy nem őtet akarták, de szokták, hogy a rontásokat az ajtóba teszik, hogy aztán aki keresztülmegy rajta, az meg van rontva. És ő ment rajta keresztül, az unokatestvére. Nagylány volt és meghalt. (1.11.)

Régen a család talált verseket, a család összeült és hogy ugye, kitalálták, kinek mi-lyen volt az érzése, kötődése ahhoz a családtaghoz ugye, aki ugye meghalt. Ha ugye egy fiatal meghal, ahhoz nagyobb ugye a fájdalom vagy hogy mondjam, ugye, akkor másképpen gondolkodik a család, mintha ugye már egy öreg meghal, az természete-sebb, bár ugye azt is sajnálja az ember, de akkor olyan cifrábbakat találnak vagy írnak verseket. (1.12.)

A Luspai, ott a szomszédba, a nagymamaék mellett, az híres kántor vót. Az olyan gyűjteményeket csinált, hogy még Amerikában is kint járt. Egyházi zenéket, énekeket.

És nekünk, most nem tudom, hazahoztuk-e vagy Pesten van, olyan gyönyörű, hosszú, azt hiszem, 27 versből van, a búcsúztatás, amikor ezt a halottat hazahozták, anyósomnak a testvérít, tizenhét éves volt, mikor meghalt a fronton. 27 vers, olyan szép vers, de nem hiszem, hogy hazahoztuk volna... (1.13.)

És akkor a ruszki mondta neki, de az akárkivel találkozott, mindig mondta neki, mindenkihez szólt, meg őhozzá is szóltak. A ruszki mindig mondta, hogy davaj, davaj, hogy siessünk, oszt az egyik visszafordult, hogy „Jobb volt a tavaly, nem volt davaj!” Na, mi meg neveltünk, oszt ha még tudta volna a ruszki, tán még hanyatt is lőtte volna. (1.14.)

– Luspainak vannak itt rokonai? (1.15.)

– Nincsenek. Ő úgy jött ide valahonnan, mint egy vándortanító, akkor ugye egyházi iskola volt, kántor is volt, tanító is volt. Nagyon híres kántor volt, úgyhogy a zenét, a kottáját küldte még Amerikába is. (1.16.)

– Mikor dolgozott itt?

– Sok évig. Mikor elsőbe jártam, már akkor is itt volt. Családja, gyermekei vannak is itt eltemetve, felesége is. Nagyon ügyes volt, szerettem. Nem tudom pontosan, mikor halt meg, a síremlékre fel van írva. (1.17.)

– A gyűjteményei, írásai hol lehetnek? (1.18.)

– A templomban, nem hiszem, hogy kidobták. Az olyan gyönyörű énekeket énekelt. Jaj, mikor karácsony böjtjén, úgy nem játszik senki. Nem azt mondom, hogy a mostani kántor nem jó, de ahogy az olyan erősen, nagyon szépen tudott az orgonán játszani.

Mikor énekelte, hogy zengjen, zengedezzen... az éjféli misén, megnyomta, de úgy, hogy majd szétrepedt az orgona, nagyon szép volt. (1.19.)

Aztán van egy pár olyan, aki úgy jött be ide jegyzőnek vagy tanítónak, aki nem idevalósi. (1.20.)

Voltak családok, akiknek pénze volt, szoktak ilyen keresztekert állítani a házaik elé, de azok nem halotti keresztek. Például itt is van, a templom előtt, az egy kicsit lejjebb volt, körülbelül itt a kultúr előtt, amikor a kultúrházat építették, onnan el kellett szállítani, és a tanács betette ide a templomkerítéshez. Ott állt lejjebb, a kultúrház közepén, és ahogy azt akarták építeni, onnan el kellett szállítani. És van ott fönt a temetőbe egy nagy kereszt, arra befelé, jó hátul, az meg egy jó módú embernek meghalt a fia, az első világháborúba, Bacsá Sándor, és hát ugye nem maradt neki örökös, gondolta, hogy egy nagy, szép emléket emel, az emlékére csináltatta azt a nagy magas keresztet. Rá is van írva, azt hiszem, hogy Bacsá Sándor emlékére. Nem maradt neki gyereke, csak az az egy fia volt, meghalt. Volt neki annak egy lánya, mert megnősült, de meghalt a lánya is, az olyan beteges lány volt, meghalt, és így akkor az az apja, az csináltatta azt a keresztet. Aztán, ami elől van, az a nagy-nagy fekete kereszt, hogy vagy mért állította, azt nem is tudom. És ahogy megyünk arra kifelé, az Újtelep felé, ahol van a „Hullakocsmá”, ott is van egy nagy kereszt. Hát azt is így valami jobb módú paraszt építette régen. Mióta én emlékszek, gyerekkorom óta is ott vót az a kereszt. És ott mellette meg régen zsidó temető vót. És még emlékszek is rá, hogy ilyen kis kő, amilyen a zsidónak van, nem kereszt, csak ilyen valamilyen kő, hogy volt is ott egy pár olyan. De még a háború előtt valamikor, meg olyan kis sírhalmocskák voltak, nem is

volt kőkereszt, meg semmi, csak olyan sírdombokat lehetett látni. De amikor én gyerek voltam, ott velünk szembe, ahol most van az óvoda, és azzal szembe, ott volt egy zsidó üzlet, és amikor ott meghalt az asszony, egy szép fehér lepedőbe csavarták, ott házon belül és azt hiszem, hogy Gyarmatra vitték. És még a férjem is mesélte, hogy az ő apja jött haza, mert régen annyira drága volt a vonat is, meg nem volt annyi pénz, mint most. Szoktak úgy, hogy aki elment Pestre dolgozni, leszállt az orosz állomáson, mert nagy kerülő a dejtári állomásig az orosz állomástól, leszálltak az orosz állomáson és Patakon keresztül hazajöttek gyalog. Sokan így jöttek, ezt csak úgy hallom, én nem mentem úgy soha. És hogy jött haza az apja Pestről és úgy sietett és látta, hogy valaki kíséri, egy nőalak. És, azt mondja, hogy ahogy odaért, úgy szokták mondani, hogy zsidó temető, amit mesélek, ott az Újtelepen van egy nagykereszt és körülé a sír, zsidótemetőnek mondták azt a kis területet. És azt mondja, mikor odaért, már majd megfulladt, sietett, fiatalember volt, 1927-be ment ki Kanadába, olyan szándékkal, hogy majd hazajön, akkor sokan kimentek, hogy csak még gyarapodjanak kicsit, pedig hát volt neki 10 hold földje, abból azért meg lehetett élni, de hát szeretett volna még többet és közbe kint meg is halt. És azt mondja, mikor odaért a zsidó temetőhöz, figyelte, hogy eltűnt az asszony. Odáig kísérte. (1.21.)

[Kikapcsoltatták a magnót, mert bejöttek a gyerekek.]

Valóba, az volt a szokás, hogy böjtbe minden világi tánc vagy ilyesmi nem volt. Mert ez a Dejtár egy kimondott katolikus község, magyar meg katolikus, itt se másnyelvű nincsen, se másvallású, csak katolikus. Esetleg, aki valahonnan most azóta beköltözött, ugye azt én nem tudom, de nem is vagyok állandóan itthon. És régen hát az valóba így volt. Hát még úgy volt, hogy még a farsangi tánc is háromnapos tánc volt a farsangi tánc. Megkezdődött farsang szombatján éjfélig, éjféltkor már vége lett a táncnak, itt szokott lenni, ebbe az udvarba, mert régen csak itt volt táncterem, ahol most van ez az üzlet. Ez volt a táncterem, még az én lánykoromban. Akkor itt táncoltunk, de hamvazószerda, ugye azzal kezdődik, a böjt, éjféltől, mint akit elvágnak, rögtön, egy perccel se tovább nem húzta a cigány itt a táncot. És hát ez olyan, kinek milyen elképzelése volt. Aki akart, hát táncoljon. Hát egyrészt, aki mondta, annak is igaza volt, mert Dejtáron ilyen nép van, ilyen volt és ez a vallású. Én is azt mondtam, hogy aki akar, hát ugráljon, hát járja. Ettől nagyobb bajok is történnének, minthogy valaki táncol vagy nem táncol. Csak úgy néztem, még az újságba is benne van, az *Új Emberben* is nagy oldal van írva. Aki mondta, igazi vallásos, aki ragaszkodik hozzá, a saját maga igazát vagy elképzelését mondta, más meg másképpen csinálja, hát így van. Kár vitatkozni, nem? Hát táncolhat, most ha így két hónapig pihen, két hónap se, mert két hét a böjt, hát az a fiatal még Balassagyarmaton, menjen oda, oszt táncoljon ott, ha valaki annyira akar táncolni. Nem ítélem el egyet se. Azt se ítélem el, aki nagyon táncolni akar, táncoljon, de én is azt mondtam, hogy ha esetleg a dejtári idősebbek akarták ezt tiltani, akik már tényleg benne van abba a korba, hogy jobban tudja a régi hagyományt, aki ahhoz ragaszkodik, annak is igaza van. Mert ha most van egy pár fiatal, mert szerintem az se mind olyan, mer mán aki betartja a szüleinek az elképzeléseit vagy gondolatát és ragaszkodik vagy szót fogad, az nem bánja, hát az az öt vagy tíz, az meg elmegy Gyarmatra, oszt ugráljon, nem? Máskor is elmegy, amikor szabad, vagy itt van.

Akkor mért csinálnak belőle ilyen nagy ügyet? Hánytól hallom, hogy Orosziba voltak vagy Gyarmaton voltak, Isten tudja, elmennek jobbra-balra, akkor menjenek, amerre óhajtanak. (1.22.)

2. sz. szövegegyeség

Lukács Józsefné Lukács Margit, 69 éves; Lukács József, 75 éves

Dejtár, 1997. július 26.

L. M.: Ugye már meghalt, itt laktak, nem messze, az Patakról származott. Aztán úgy, mint mikor lányka voltam nála és az úgy mondta, hogy akiket emlegettem, azok úgy gazdagodtak meg, mert ugye szántottak a határba és akkor egy tűz csapott fel a földből, ott elkezdtek ásni és ott nagyon sok aranyat találtak. Így mondták, hogy azok abból gazdagodtak meg. [A magnó bekapcsolása előtt említett egy szegény pataki családot, akik így gazdagodtak meg.] (2.1.)

Akkor a halottakat nagyon szépen köllött fölötöztetni. Mert aki már haldoklott, arra nagyon szép ruhát köllött adni, azt elvitte a halottötöztető mindig magával, mert akkor úgy mondta, úgy mondta, hogy akkor megfordul a halott és nem jön vissza. Akkor nem nyugszik bele. Akkor úgy beszéltek, hogy álmodtak vele „Anyám, nem ezt adtad rám!” Ilyeneket beszéltek, emlegettek. Betartották szigorúan, hogy nagyon szépen mindenét rá kő adni, mert akkor az is megjelent álmában, az is, akkor oszt vissza köllött adni. Azt már nem tudom, hogy mit csináltak, a cigányok oda is hordták a sírokra az ételt a halottjaikhoz. (2.2.)

Annyit emlegettek mindég, hogy a kanászval nagyon jóba köllött lenni, mert a kanász meg tudta rontani az állatokat. A kanász. Régen vót itt egyik, amúgy az elég okos vót, mert régen vót a sertéseknek, vót az, hogy vértályog, hogy akkor régen járt a konda ki, és akkor belevágott, kés mindég vót nála, akkor megvágta a fülét neki, akkor lecsurgott a vére és nem lett semmi baja, semmi baja. (2.3.)

L. J.: No, már ugye az öregek ezekhő a pásztorokhoz fűztek valami tudományt, hogy azok tudnak mindent. Akkor vót a tehenes, amikor az meghalt, annak olyan hűséges volt a kutya, amikor az fel vót ravatalozva, akkor a kutya ott feküdt a ravatal alatt. A bika föllökte, oszt egy keze nem vót neki. Mert azelőtt a bikák is szabadon jártak. És akkor a bika, nekiment a bika, s a kezit eltörte neki vagy valami, mert kéz nélkül vót. (2.4.)

L. M.: Egy emberről beszéltek megint a patak felé, jár úgy Patakra, úgy hívták, hogy Csurgó, no azt mondja: „Péter Vince itt ütötte agyon a szolgáját.” Itten beszéltek, de hogy oszt úgy-e vót, nem-e vót, hogy vót? Oszt azt mondták, hogy hazament és felakasztotta magát. (2.5.)

A göröcsi erődbe, még nem is tudom, Vérároknak-e, vót ott valami árok, és oszt azt úgy mondták, hogy az ott Vérárok. Aztán a Rákóczi-csapatokhoz valahogy hogy vonúttak vissza, hogy ott folyt az árokba a vér. Nem is, Vérgödör. Hogy az Vérgödör. Annyit úgy emlegettek, hogy itt van a Vérgödör. (2.6.)

Azt a nagyanyám is emlegette hogy akkor még ökrökkel is jártak váci vásárba. És a' betyár világ vót. És akkor emlegette, hogy mentek az anyja, meg az apja, magyar

ökrökkel. És valami híd alatt mentek, vótak, osztá égett a tűz, és amikor onnan hazagyűttek, akkor kint vótak a betyárok, osztá őket akarták megütni, fejen ütni, osztá akkor a magyar ökrökre vágta rá tüzes vassal. Azok meg úgy megugrottak, hogy nem álltak meg, csak a Lókos partnak a tetején. Az a Lókos part nálunk. És azt mondja, hogy úgy menekültek meg. Vót itt betyár banda. (2.7.)

L. J.: A Sisa Pista, az meg valahol Selmecen. Oda is jártak selmeci vásárba és ugye, hogy ott vótak a lovaik bekörve nekik. És a kocsmáros ugye intett nekik, hogy most rosszkor gyűttek, met hogy ott van a Sisa Pista. És nem is tudom, hogy ők valamit említettek, de akkor már a kocsmáros, az meg meghallotta. A kocsmáros intett nekik, hogy menjenek ki, de már a kocsmáros kiküldött valakit, de az a lovakat gyorsan elhajtotta, mert ezek elhitték, hogy az Sisa Pista. Hogy az kifogta volna a lovakat és elvitte volna. (2.8.)

L. M.: Meg az igaz történet vót, hogy a lovakot ellopták az istállóból. Mészároséknál. Úgy, hogy tán cigányokra gondolják, valahogy az is azokban az időkben lehetett, az 1800-as években. Valamit kötöttek a patájára és kivezték a lovakat az istállóból, eltűntek a lovak. Emlegették, hogy ellopták a tenyészlovakat, elvitték az istállóból.

Ipolyszögön vót. Tán ott lett vóna valamelyik betyárnak. Tán, nem tudom, nem-e cigány. Valahol ott tanyáztak, ahol ment a vasút, mert ott vót egy vasúti híd, osztá mi vót, hogy gyalog jöttünk Gyarmatról. Oszta úgy figyeltük, hogy nincsen-e valami cigány vagy betyár, mert ott szoktak tanyázni a betyárok. (2.9.)

Mert vót úgy már akkor is, hogy bementünk reggel a piacra, még fiatalok voltunk, nem fáradtunk úgy, kilenc óráig eladtunk mindent, vagy fél tízre, aztán két órakor jöhattunk volna vissza. „Ah, ne várjunk, gyerünk gyalog!” Tizenkét kilométer és arra jöttünk, arra közelebb vót. A műutat megkerültük. És vót ott egy híd, ahogy emlegetik, itt tanyáztak a betyárok, oszt azok cigányok vótak. (2.10.)

Aztán valami asszonyt is beszétek. Hogy olyan rettenetes ereje vót neki, hogy azt mondja, hogy még az embert is megfojtotta. (2.11.)

Meg annyi, hogy ott vót a Szent László-ugratás, Szentkúton, hogy van ott egy szakadék, ott folyik a víz, ott jött át és a patkójának a nyomából fakad a víz. De viszont olyan Erdélybe is van, a Tordai hasadék. Azt mondja, van ott a patkójának a nyoma. (2.12.)

L. J.: De nem ott ugratott át. A patkónyom, az lent van, a mélybe. Ott a gyerekek lementünk abba a folyóba, általába minden hegyoldalba folyik a víz. Megnézem a Szent László-ugratást, lementünk, ott vót valóba, de olyan hatalmas patkónyom, tizenkét éves vótam, de jobban eszembe van, mint ami tegnap történt. Egy hatalmas nagy patkóra vót kívájva, hogy nem is lehetett olyan nagy a ló, hatalmas nagy pata vót. (2.13.)

L. M.: Az eső is kimosharta! (2.14.)

L. J.: De rendes patkóforma vót! (2.15.)

L. M.: Én annyira nem vótam. Mert ugye, ha vótam is Szentkúton, remeték is vótak ott. Ők lehet, hogy elmentek a remeték barlangjába is... (2.16.)

L. J.: Persze, mind fölmentünk a hegyre is! Mikó még fiatalok vótunk, tizenkét éves gyerekek, a tizenkét éves gyerekek még a fa tetejére is fölmásznak. Kíváncsiak vótunk nagyon. Azt állapítottam meg, hol vótunk kiránduláson? Máriabesnyőn vagy hol vótunk? (2.17.)

L. M.: Máriagyúd. (2.18.)

L. J.: Ott vótunk? Aztán azt állapítottam meg, hogy az is úgy van elhelyezve. (2.19.)

L. M.: Nem, az nem olyan erdő. (2.20.)

L. J.: Az, hogy, meg az erdő, meg az is ugyanolyan, meg a patak, meg a forrás, szóval azok a berendezések vannak, mint itt Mátraverebélyen. (2.21.)

L. M.: Nem, mondjuk a mátraverebélyi az 1200-as évekből származik, itt ugye, hogy megszólalt a néma gyerek. És úgy fölfakadt a víz, a hétforrás vize, hogy mondjam no, voltatok ott Szentkúton... A két, a hétforrásnak a vize, ott vót egy néma gyerek, fölhozta a bárányokat, oszt ivott a vízből és megszólalt a néma gyerek. És úgy csinálták ott a hétforrásnak a vizét. (2.22.)

L. J.: Zarándokok vótak, gyalog jártak Dejtárról. (2.23.)

L. M.: Én is vótam gyalog. (2.24.)

L. J.: Az vót az igazi, mert lestrapálták magukat. (2.25.)

L. M.: Ha valaki abba vetett hitet, abba van a reménye, az meggyógyul. Meggyógyítja. Az nagyon sokat jelent. Ha valaki elkeseredik a betegségébe, nincs neki bizodalma. (2.26.)

L. J.: Ha valaki megkeseredik a betegségébe, annak vége is. (2.27.)

L. M.: Vége, nincs bizodalma. (2.28.)

L. J.: Szükség van rá most is, mert mennek, az öregek is mennek „kirándulni”. (2.29.)

L. M.: A szentőt vizet meg azért hoztuk mindig, hogy az ördög nehozy megjelenjen. És hogyha az ördög megjelent... Azért vót az a közmondás, hogy „Fél, mint az ördög a szentőt víztő”. És ugye szentőt vizet mindig hoztak, és vót az a szentőt víz tartó. Mikor bementünk a házba, le akartunk feküdni, akkor nekünk a szentőt vízből mindég keresztet köllött vetni magunkra, úgy mentünk be az ágyba aludni. Minden házná vót szentőt víz tartó. Abba vót a szentőt víz. Vízkeresztő mindég hoztunk ilyen üvegvel szentőt vizet. (2.30.)

L. J.: Hatalmas nagy kádba szentőte meg a pap. Minden család vitt. (2.31.)

L. M.: Oszt akkó abbó hoztunk egy üvegvel. Minden család vitt. (2.32.)

L. J.: Én vótam a víz szentölésnél, mint ministráns. (2.33.)

L. M.: És akkó mikor valaki haldoklott, akkó megszöntőték, adtak szentőt gyertyát a kezibe. Most is adnak szentőt gyertyát a kezibe, ha otthon hal meg. (2.34.)

L. J.: Aki kórházba hal meg, annak ki ad a kezibe? (2.35.)

L. M.: Ilyet mondanak, hogy megjelenik az ördög az ajtóba. (2.36.)

L. J.: Mikó megvót a temetés, olyan jó szokás vót, jött a dínom-dánom. (2.37.)

L. M.: Az unokatestvérem vót, oszt úgy mondták, hogy éjjel mindig ordított, hogy valami van a mellén, valami van a mellén. És akkó hogy elhíttak valakit, ólmot öntött. Ólmot öntöttek, olvasztották az ólmot. És akkó azt mondja, kijött, hogy nyomják. És már nem tudom azt, hogy hova tették, csak hogy szentőt vízzel vagy szentőt gyertyával ólmot öntöttek, azt mondja, ólmot öntöttek. (2.38.)

Harminckét éves korában elvesztette a lányát, szinte egyedül az nem mert aludni. Mindig oda bement a lányáék szobájába, mert az nem mert ott aludni, félt a lányától. Aztán az idegeivel lehetett volna neki baja. Vót-e ebbe osztá valami, hogy neki ott van a Boriskája... (2.39.)

Hogyha meg van rontva a gyerek, akkó ki kő menni a temetőbe éjféلكor, tizenkét féle füvet köllött szedni, éjféلكor, aztán azt valahogy megfőzték vízbe. Még egy öreg-asszony úgy is csinált az unokájával, a rossz víztől majd meghalt a kisgyerek. Az is azt mondta, hogy meg van rontva a gyerek, meg van rontva. Szedte a füvet, megfürösz-tötte benne. A rossz víztő vót, már az ivóvíz. (2.40.)

Szedték a temetőbe, tizenkétféle, éjféلكor köllött kimenni, tizenkétféle füvet szenni, már azt nem tudom, hogy milyet. Hogy vót-e aztán gyógyító hatása, nem tudom. (2.41.)

Kuruzslók vótak ugye, mint most. Kuruzslók. Most újra divat lett a kuruzslás. Gyógyfüveket azért szednek. (2.42.)

Aki fogval született, nem szabad kivenni a fogát, aki fogval született, úgy hallot-tam én is, mert ha kiveszik neki, nagyobb szerencsétlensége lesz. És anyám jött haza és mondja nekem, hogy képzeld el, Marika a lányomtól hat héttel vót idősebb, fogval szü-letett. Osztá mondom: „Hova tették a fogát?” „Hát – azt mondja – Gizi megfogta, az-tán kivette”, én meg azt mondom, én is azt mondtam: „Hát miért dobták el neki a fo-gát?” Azt mondják, hogy aki így született, annak meg kell őrizni. És az a foga, míg nem jött a rendes tejfog, annak ott vót addig a helye. A helye, és úgy, hogy hibás vót. Mikor elvitték a professzorhoz, az megmondta, hogy rendkívüli vót a szülése is neki. És úgy tartották régen, hogy fogval születik, az nagyon szerencsés. (2.43.)

Meg olyan is vót, hogy ugye még az anyja gyerek vót, oszt nem tudott úgy számol-ni, mint én, oszt én számoltam, én mondtam meg neki mindég. Oszt úgy, mint a gye-rekek, összevesztünk, akkor azt mondtam, hogy nem tudom. Oszt törte a fejét nagyon, törte, de nem tudta. Az anyja meg azt mondta: – „Mért nem mondd Margitnak, hogy segítsen?” – „Azt mondta, hogy ő se tudja!” – „Fiam, az mindent tud, mert az burok-ban született.” Így mondta neki, hogy „Az mindent tud, mert burokban született.” No de hát úgy voltunk a többiek is születéskor, tényleg úgy vótunk, hogy burokba szü-lettünk, mert olyan erős vót a burok, hogy úgy köllött megvágni. Mondtam is az or-vosnak, hogy anyám is úgy emlegette, hogy őneki is minden gyereknél a burkot meg kellett vágni. No, burokba született. Ez csak egy mondás vót. Oszt úgy mondta nagy-anyám, az mindent tud, mert az burkokba született. (2.44.)

„A lelki világban folyamatosan tánc van és zene.”

A tánc szerepe a Krisna-tudatban¹

Indiáról és a táncról elsőként a klasszikus indiai táncok jutnak eszünkbe, a *déva-dászik*² templomi tánca vagy az eposzokat megjelenítő dramatikus táncok. Noha a Krisna-tudat Indiából Nyugatra került vallási mozgalom, jelen tanulmány mégsem ezekről a klasszikus táncokról, hanem arról a táncról szól, amelyet a Krisna-hívők vallásuk legfontosabb eleme, az istenség iránti odaadó szolgálat részeként Krisna kedvére és a hozzá való visszajutás reményében táncolnak nap mint nap. Először megvilágítom e tánc vallási-ideológiai és történeti hátterét, majd áttekintem azokat az alkalmakat és módokat, amikor és ahogyan a hívők táncolnak. Előre kell bocsátanom, hogy a tanulmány egy kutatás részeredményeit foglalja össze, elsősorban leíró munka, mely kérdéseket és lehetséges megoldásokat vet fel. A meglévő anyag feldolgozása számos olyan problémát vetett fel, melyekhez további kutatásokra és terepmunkára van szükség, gondolok itt többek között a tánclépések eredetének és kialakulásának – e dolgozatban többé-kevésbé megválaszolatlan – kérdésére.

A dolgozat hároméves kulturális antropológiai terepmunkán – részt vevő megfigyelésen és interjúkon – alapul. Célcsoportom elsősorban a Krisna-tudat Nemzetközi Közösségéhez (ISKCON)³ tartozó pécsi közösség, de bármiféle téma megírásához elengedhetetlen a somogyvámosi – szintén az ISKCON-hoz tartozó Krisna-hitűek által fenntartott – Krisna-völgyben végzett megfigyelés is.⁴ Különösen igaz ez a táncra, hiszen a hívők számára a teljes repertoár

¹ Szeretném megköszönni a Krisna-hívőknek, közülük is legfőképpen a pécsi hívőknek a dolgozat elkészítéséhez nyújtott segítséget. Köszönettel tartozom Dobosné Papp Anitának, aki nélkül e tanulmány nem születhetett volna meg, aki nélkülözhetetlen segítséget nyújtott a táncok leírásában és a tánc szerepének megértésben egyaránt. A dolgozat megírásának anyagi hátterét a The Ryoichi Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund Program ösztöndíja biztosította.

² Szakrális táncokat táncoló templomi táncosnők.

³ International Society of Krishna Consciousness.

eltáncolására a Krisna-faluban, az ott megtartott nagy ünnepek során adódik lehetőség.

Vallás és tánc

A fejezet néhány, táncról tett általános megállapítással kívánja megfogalmazni a tanulmány kérdéseit, majd mindezen általános megállapításokat leszűkítve bevezetőt nyújt a Krisna-tudatos tánc értelmezéséhez.

Tökéletes definíció nem létezik. A *The Encyclopedia of Religion*⁵ tánc-definíciója a Krisna-tudat táncáról kialakított kép továbbgondolására ösztönzött, új problémákat vetett fel vele kapcsolatban. A definíció így szól: „A tánc olyan emberi viselkedésnek tekinthető, amely – a táncos szemszögéből nézve – céltudatos, akaratlagos, ritmusos és kulturálisan meghatározott nonverbális testmozgások sorozatából áll. Ezek megkülönböztethetők a hétköznapi motorikus tevékenységektől, benső és esztétikai értékekkel rendelkeznek...”⁶ És ugyanezen a szócikk szerint: „A tánc a világ sok vallási rendszerének része, amely az emberi létezés természetével és misztikumával foglalkozik.”⁷ Azon túl, hogy elfogadjuk: a Krisna-hívők tánca akaratlagos, ritmusos, nonverbális testmozgásokból áll és különbözik a hétköznapi motorikus tevékenységektől, a definíció két nagyon fontos kérdést vet fel: az egyik a céltudatosság, ami értelmezésem szerint magába foglalja a cél kérdését – ezt a dolgozat megválaszolja. A másik kérdés a kulturális meghatározottság problémája, ami egy Indiából származó vallás és gyakorlat esetében alapvető kérdés, és amit e dolgozat csak problémaként vet fel.

A táncsal, és azon belül a tánc és a vallás kapcsolatával sokan, sokféle megközelítésben foglalkoztak már. LeeEllen Friedland – a tánc és vallás kapcsolatát szem előtt tartva – három fő kategóriát ajánl a táncok besorolására. Ezek: 1. a vallási tánc (religious dance), 2. az ünnepi tánc (ceremonial dance),⁸ és 3. a társas tánc (social dance). E három kategória a kontextus, a hiedelem és a forma

⁴ Ezt azért fontos hangsúlyozni, mert – bár a magyar nyilvánosságban feltűnő jelenlétük miatt őket ismerjük legjobban, őket azonosítjuk krisnásként – nemcsak ez az egy Krisna-hívő közösség létezik Magyarországon. Mivel terepmunkámat közöttük végzem, a dolgozatban a továbbiakban Krisna-hívők alatt mindig az ISKCON-hoz tartozó hívőket értem.

⁵ Mircea Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion* (Macmillian Publishing Company, New York, 1987).

⁶ Judith Lynne Hanna, „Dance and Religion”, in Eliade, *The Encyclopedia of Religion* 15. 203. old.

⁷ Loc. cit.

⁸ Tudatosan használtam a *ceremonial* szó fordításánál az „ünnepi” kifejezést a „szertartási” helyett. A „szertartás” szó megtévesztő lenne, sokkal jobban közelítené e csoportot az elsőhöz, és elmosná a nagyon lényeges különbségeket.

mentén választható szét. A *vallási táncot* az istentisztelet, az imádság részeként adják elő, gyakran templomban vagy szentélyben, szent helyen. Célja kifejezni az istenség iránti tiszteletet, közvetlen kapcsolatot teremteni a természetfeletivel. Az ilyen típusú táncok nemcsak szimbólumai vagy pusztá gesztusai az áhítatnak, hanem megtestesülései annak. Formái lehetnek vonulások, körtáncok és egyéni táncok egyaránt. Az *ünnepi tánc* szélesebb kategória, magába foglalja az ünnepi táncok egész spektrumát a vallásitól a világi táncokig. A lexikon ide sorolja többek között a karneválok és az átmeneti rítusok táncait. Az e csoportba sorolható táncok valahol a világi és szakrális között helyezkednek el, vagy éppen mindkettőt magukba foglalják. Az ünnepi tánc túllépi a mindennapi élet birodalmát a magasabb rendű szellemi entitások felé, legyen az az istenség, a szerencse vagy a művészet. Formáiban a variációk széles skáláját nyújtja, lehet körtánc, páros vagy szólótánc. A harmadik csoportba a kikapcsolódásra, szabadidő eltöltésére szolgáló *társas táncok* sorolhatók. E táncok a társadalmi interakcióban töltenek be fontos szerepet, az egyéni vagy társadalmi viszonyok kifejezői. Jellemzőjük, hogy többnyire nem kapcsolódnak hozzájuk vallási elgondolások. Formáik szerint lehetnek csoportos, páros és szólótáncok. A megállapított három kategória nem jelent mereven behatárolt csoportokat, hanem az adott tánc változásait követve változhat.⁹ A Krisna-hívők tánca helyszínét és célját tekintve elsősorban az első csoportba sorolható: a tánc az istenségnek végzett szertartások része, a templomokban táncolják az istenséget képviselő *múrti* előtt,¹⁰ e táncsal Krisnához való ragaszkodásukat fejezik ki. Ünnepi alkalmakkor táncolt táncaik is vallási táncok, a tánc szerepének értelmezéséből adódóan – miszerint az istenségnek, az ő kedvére és az ő elérése céljából táncolnak. Ezek után természetes, hogy a harmadik csoporthoz tartozó társas táncok, melyek vallási elgondolás nélküliek, nincsenek a Krisna-tudatos életben.

Hogy miért is táncol az ember vallási táncokat, a kérdésre az enciklopédia szerint sokféle válasz adható: az emberek azért táncolnak, hogy bizonyos vallási céloknak és funkcióknak eleget tegyenek; hogy megmagyarázzák a vallást; hogy társadalmi szerepeket hozzanak létre, újítsanak vagy erősítsenek meg; hogy imádjának és tiszteljenek egy természetfeletti lényt; hogy természetfeletti

⁹ LeeEllen Friedland, „Dance: Popular and Folk Dance”, in Eliade, *The Encyclopedia of Religion* 15. 215–216. old.

¹⁰ *Múrti*: istenséget ábrázoló szobor. A múrtit azonban nem szabad szobornak tekinteni, hanem maga az istenség anyagi energiájának megnyilvánulásaként kell felfogni, melyet azért nyilvánít meg, hogy az őt személyesen nem látó hívők láthassák egy formáját. Itt szeretném megjegyezni, hogy a szanszkrit szavakat a könnyebb olvashatóság kedvéért átírtam, a magyar átírásnál a Krisna-tudatos könyvek végén megadott kiejtési útmutató szerint jártam el. Nem írtam át viszont a bibliográfiai adatokban a neveket, ezért olvasható például a szövegben *Csaitanja*, a bibliográfiai adatként pedig *Caitanya*.

áldásért folyamodjanak; hogy valami változást hozzanak létre; hogy külső vagy belső átalakulás által magukba foglalják vagy egyesüljenek a természetfeletti-vel és hogy kinyilatkoztassák az istenséget táncon keresztül.¹¹ A Krisna-tudatban a tánc többféle megközelítésben is előkerülhet, és a fenti válaszok mindegyikével magyarázható valamilyen módon. De mindegyik mód szoros kapcsolatban van a hívők azon törekvésével, hogy kapcsolatba kerülhessenek az istenséggel és visszakerülhessenek hozzá. Ahhoz, hogy megértsük a tánc szerepét a Krisna-tudatban, szükségesnek tartok néhány bevezető szót elmondani magáról a vallási mozgalomról.

„Éneklés, tánc, lakoma és filozófia – ez a Krisna-tudat”¹²

A Krisna-tudat Indiából Nyugatra került *új vallási mozgalom*, amely az indiai vaisnavizmushoz, illetőleg annak egy ágához tartozik. Ezen ág nagyon fontos alakja, a mozgalom megújítója,¹³ Csaitanja (1486–1533), az indiai Bengálban működő tanító volt, akit a Krisna-vallás mint magát Krisnát tartja számon, és akinek működése a vaisnavizmus reneszánszát hozta. Fellépése azért volt nagy jelentőségű, mert tanítása szerint Isten közvetlen elérése, a felszabadulás nem csak a felső kasztbeliek kiváltsága, hanem korra, nemre és kasztra való tekintet nélkül bárki számára elérhető. Ehhez nem kell tenni mást, mint énekelni Isten nevét, Istent szolgálni önzetlen odaadással és szeretettel, és úgy élni, hogy a hívő minden cselekedetét és gondolatát ez vezérelje. A mozgalmat Bhaktivedanta Prabhupáda indiai lelki tanítómester juttatta el 1965-ben az USA-ba, ott egy év alatt létrehozta a Krisna-tudat nemzetközi szervezetét, az ISKCON-t. Az ISKCON és maga a vallás Magyarországra a hetvenes években jutott el, s 1989 óta működnek bejegyzett egyházként, Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége néven. A Krisna-hívők a Krisna-tudatot nem egyszerűen csak vallásnak te-

¹¹ Hanna, „Dance”, 203. old.

¹² Satsvarupa dasa Goswami, *Prabhupáda-nektár. Történetek Sríla Prabhupáda életéből* (Gouranga Média, Somogyvámos, 1999) 349. old.

¹³ „Bár a bengáli vaisnavizmust nem Csaitanja alapította, személyisége eltörölhetetlen nyomot hagyott ezen a vallási mozgalmon.” R. N. Dandekar, „Vaisnavism”, in Eliade, *The Encyclopedia of Religion* 4. 171. old. „A kérdés, hogy Csaitanja melyik tanítványi láncolathoz tartozott, eléggé ellentmondásos. Legtöbb követője Madhvacharyával hozza Őt kapcsolatba. Mások azt gondolják, hogy egy új sampradáyát hozott létre.” Tóth-Soma László, *A Gauḍīya-vaisnava vedanta filozófia* (Torchtlight Publishing Company, California, 1996) 41. old. (*Sampradáyá*: tanítványi láncolat, melyen keresztül a lelki tudás alászáll.) A tanítványi láncolat a vaisnavizmus egy-egy ágán belül több is van. A Krisna-hívők számára vaisnavizmusuk egyet jelent Csaitanja mozgalmával, ezért vallástörténeti szempontból érdekes kérdés, témánk szempontjából viszont igazából nem lényeges probléma Csaitanja hovatartozása.

kintik, hanem *életmódnak*, ezért a vallással együtt az annak gyökereit jelentő vaisnava kultúrát is át akarják venni, meg akarják valósítani.

Ennek oka a *Krisna-tudat világfelfogásában* rejlik. Eszerint létezik egyfelől a lelki világ, ahol az egyéni lelkek, maguk az élőlények eredeti helyzetükben a Legfelsőbbel élnek, és létezik másfelől az anyagi világ, ahol az illúzió, az anyag fogságában élnek azok a lelkek, akik megpróbáltak függetlenné válni az istenségtől. Az élőlények feltételekhez kötött lelkek, akiket, bár valamikor mindenki tisztá *bhakta* volt,¹⁴ ezen a világon befedett az anyag. Az ember azonban magasabb rendű intelligenciát kapott azért, hogy megvalósíthassa istent, visszatérhessen Krisnához a lelki világba, ennek módját pedig maga Krisna írja le a *Bhagavad-gítában*, amelynek sorai ennek értelmében kötelező érvényűek.

A hinduizmus időszámítása ciklikus, egy cikluson belül négy fő korszakot különít el, ezek a Satya-, a Treta-, a Dvápára- és a jelenlegi Kali-kor. „A korszakokra jellemzően változtak *Isten imádatának formái*. A Satya-korban meditáció útján lehetett elérni a felszabadulást, a Tretában áldozatok végzésével, a Dváparában az Úr murti-formájának imádatával, míg a Kali-kor degradált embere az *Úr szent nevének éneklésével* érheti el ugyanezt a célt.”¹⁵

A módszer, amely magába foglalja a szent név éneklését, amellyel el lehet jutni Krisnához, a *bhakti-jóga*. A bhakti-jógát a cselekvés és a szeretet jógájának nevezik, amelynek lényege Krisna szeretetteljes és odaadó szolgálata, ahogyan Bhaktivedanta Prabhupáda megfogalmazta: „a Legfelsőbb Úrhoz fűződő személyes kapcsolatunk visszaállításának folyamata az odaadó szolgálat végzésén keresztül.”¹⁶ A bhakti-jóga nem elvonulást és aszkézist hirdet, hanem isten cselekvő és szeretetelli szolgálatát, a bhakta egész életének felajánlását Krisna szolgálatába. „A Krisna-tudat tetteket jelent. Mindent, ami birtokunkban van, Krisna érdekében kell használnunk. Ez a bhakti-jóga folyamata. Krisna elmét adott nekünk, ezt arra kell használnunk, hogy Krisnára gondoljunk. Kezeket kaptunk, melyeket arra kell használnunk, hogy felmossuk a templomot, vagy hogy Krisnának főzzünk. Lábakat kaptunk, melyeket arra kell használnunk, hogy elmenjünk Krisna templomába. Orrot kaptunk, melyet arra kell használnunk, hogy megszagoljuk a Krisnának felajánlott virágokat. S a bhakti-jóga folyamatán keresztül ezeket az érzékeket Krisna szolgálatába állítjuk, és így valamennyi lelkivé válik.”¹⁷ Az alcímben Prabhupádától idézett mondat: az istenség nevének éneklése, az előtte való tánc, a kizárólag neki felajánlott ételek

¹⁴ *Bhakta*: Krisna-hívő, aki a bhakti-jógát gyakorolja.

¹⁵ Yudhisthira dasa, *Dharma negyedik lába. Tanulmány az igazmondásról* (Lál Kiadó, 2001) 13. old.

¹⁶ Prabhupáda A. C. Bhaktivedanta Swami, *A tökéletesség útja* (The Bhaktivedanta Book Trust, 1996) 167. old.

¹⁷ Prabhupáda, *A tökéletesség útja*, 6–7. old.

fogyasztása és a vallás tételeinek ismerete a Krisna-tudat alappilléreinek számítanak.

A Krisna-hívők életének minden apró részletét áthatja a vallás: hajnalban induló kötött napirendjüket, táplálkozásukat,¹⁸ viseletüket, a minden hívő otthonában álló oltár körüli teendőket.¹⁹ Ha tehetik, reggel és este is leckét hallgatnak, és részt vesznek a szertartásokon a helyi templomban. Napközben – függetlenül attól, hogy kizárólag a Krisna-tudatnak élnek, vagy pedig van civil munkahelyük – igyekeznek mindent Krisnára gondolva, Krisna kedvében járva tenni. Naponta elvégzik a vállalt mennyiségben a szent név éneklését, az ún. *dzsapázást*.²⁰ A vaisnava etikettet követik, gondolok itt például a tisztasági szabályokra vagy a közösségen belüli udvariassági szabályokra.

A Krisna-tudatos hívők csoportja tehát egy kizárólagos érvényű és a magyartól idegen szakrális mintát megvalósítani szándékozó vallási csoport, melynek életét, mindennapjait a szent írásaikban maga Krisna által lefektetett szigorú szabályrendszer szabályozza. Ezek a szabályok a Krisna iránti szeretetet és odaadó szolgálatot segítik, és ezáltal válik mindenfajta cselekvés szakrálissá. Ennek a szabályrendszernek a körülményekhez képest legtokéletesebb követése teszi lehetővé a Krisna-tudatos élet céljának elérését, a visszatérést Istenhez.

A bhakti-jogában ajánlott módszer: *sravanam*, *kírtanam*, *szmaranam* – hallás és éneklés Krisnáról, emlékezés Krisnára. *Hallás* alatt értendő a róla szóló történetek, az általa kinyilatkoztatott szent szövegek és tanítások hallgatása és

¹⁸ Táplálkozásukról lásd: Farkas Judit, „»Visszaenni magunkat Istenhez.« A táplálkozás mint áldozat a Krisna-tudatban”, in Pócs Éva (szerk.), *Sors, áldozat, divináció* (Janus–Osiris, Budapest, 2001) 103–136. old.

¹⁹ A Krisna-tudatos otthonról, ezen belül az oltárról lásd: Farkas Judit, „»Templom a panelakásban.« Ember, otthon és világmindenség a Krisna-tudatban”, in Pócs Éva (szerk.), *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallástudományi fogalmak tudományközi megközelítésben* (Tanulmányok a transzcendensről III./ (Balassi Kiadó, 2001) 257–274. old.

²⁰ A *dzsapázás* a *mahámantra* (*mahá*: 'nagy', *man*: 'elme', *tra*: 'szabályozni') ismételtetését, Krisna-tudatos szóval: vibrálását jelenti. A mahámantra szövege (Haré Krisna, Haré Krisna, Krisna Krisna, Haré, Haré, Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma, Ráma, Haré, Haré) Krisna szent neveit tartalmazza, éneklését Csaitanja vezette be. A dzsapázást egy száznolc golyóból álló ún. dzsapalánc segíti, melyet dzsapazsákban tartanak. A dzsapazsákot jobb kézben tartják, benne a dzsapalánc szeméin számolják az elmondott mahámantrákat. A 108 szem mellett van még egy ún. Krisna-gyöngy is a láncon, ami külön áll a többitől. Ez jelzi, hogy letelt egy kör, és innen visszafordulva kezdik az új kört. Egy kör a mahámantra elmondását jelenti száznolcszor. Az avatott hívők – de a nem avatottak is vállalkozhatnak ennyit – naponta tizenhat kört dzsapáznak, ez körülbelül két, két és fél órát vesz igénybe. A napi szertartások során elmondott mahámantrák nem számítanak bele a vállalt napi körbe. A kezdők általában egy körrel kezdenek, és fokozatosan növelik a körök számát. A védikus tanítások szerint Krisna nem különbözik nevétől, ezért ha valaki az ő neveit *vibrálja*, magával Krisnával van.

olvasása, az *ének* pedig a róla szóló énekek, és szent nevének, a *mahámantrá*-nak éneklését jelenti. A Krisnára való *emlékezést* segíti és célozza az odaadó szolgálat egésze.²¹

A bhakti jógában tehát alapvető szerepe van az éneknek: maga az istenség ajánlja, mint hozzá vezető módszert, ugyanakkor az énekek tárgya is ő maga. Ugyanilyen fontossággal bír a *tánc* is. „Ha énekeljük a szent nevet a lelki tanítómester utasítása szerint, mindig az Úrral és az ő tiszta bhaktájával leszünk. A *kírtan* fontosságával kapcsolatban Prabhupáda azt mondta: mindig emlékeznünk kell *májá*²² veszélyére, és törekednünk kell kikerülni a hatalma alól. Ezért el kell merülnünk a *kírtan-rasza*²³ transzcendentális édességében, mert a kírtan a legbiztonságosabb helyzet ebben az anyagi világban.”²⁴ Az idézetben szereplő kírtan szóval elérkeztünk a dolgozat legfontosabb fogalmához. A kírtan énekléssel és zenével kísért táncot jelent, ez tulajdonképpen az a tánc, amit tanulmányom tárgyal.

A tánc örömet szerez Krisnának és a lelki tanítómesternek, aki közvetít Krisna és a hívő között.²⁵ És örömet okoz magának a táncolónak is, mivel Krisna „viszonoz”,²⁶ azaz ha valaki Krisna felé közeledik, Krisna is közeledni fog hozzá. Tehát ha valaki táncban kifejezi Krisna iránti ragaszkodását, és örömet okoz neki azzal, hogy táncol előtte, illetve *múrtija* előtt, akkor Krisna is kimutatja örömét és ragaszkodását a *bhaktához*. Mivel a vallás tétele szerint Krisna neve, formája és cselekedetei nem különböznek magától Krisnától, ezért ha róla énekelnek és táncolnak neki, a hívők tulajdonképpen vele táncolnak, és olyan kapcsolatot alakítanak ki vele, amely által fejlődik Isten iránti odaadásuk. A lelkek a lelki világban is énekelnek és táncolnak Krisnának, és szolgálják őt, ez az *élőlények eredeti magatartása*. Az anyagi világban végzett tánc és ének az odaadó szolgálatot és az istenszeretetet fejleszti a hívőkben.

²¹ Lásd erről bővebben: Farkas, „Templom”. Ebben a tanulmányban részletesen foglalkozom azzal, hogy hogyan segíti például az oltár kezelése az állandóan Krisnára való gondolatot.

²² *Májá*: illúzió. Az egész anyagi világ májá.

²³ *Rasza*: egyike a magyarba nehezen átültethető szanszkrit terminusoknak. Legtöbbször „íz”-nek fordítják. Tóth-Soma szöszedete szerint a rasza: „az a bizonyos kedélyállapot vagy attitűd, amelyet a Legfelsőbb Úrral való szeretetteljes kapcsolatban lehet megízlelni”. Tóth-Soma, *Gaudíya-vaishnava*, 404. old.

²⁴ Satsvarupa, *Vaishnava behavior. The Twenty-six Qualities of a Devotee* (The Gita-nagari Press, Port Royal, PA., 1983) 15. old.

²⁵ „A guru-széva, a lelki tanítómester iránti odaadás a bhakti lényeges része. A gurut nem szabad közönséges személynek tekinteni, hanem olyannak, aki azonos Krisnával, és ugyanolyan mértékben imádandó, mint Krisna.” Tóth-Soma, *A Gaudíya-vaishnava*, 323. old.

²⁶ Sajátos Krisna-tudatos kifejezés.

Táncolnunk kell a murti előtt. A Dvaraka-mahatmayában az Úr Krisna a következőképpen hangsúlyozza, milyen fontos táncolnunk a murti előtt: „Akit jó kedv tölt el, amikor Előttem táncol, s emellett mély odaadásban ekstázist érez, és testén megnyilvánulnak ennek jelei, az felégeti mindazt a bűnös visszahatást, amelyet évezredekken keresztül felhalmozott.” Ugyanebben a könyvben Nárada Muni a következőket hangsúlyozza: „Annak a testéről, aki tapsol, és táncra perdül a murti előtt, valamint megmutatkoznak rajta az ekstázis jelei, a bűnös cselekedetek minden madara felröppen.” Ahogy tapsolással sok-sok madarat elűzhettünk, úgy a bűnök madarai is, amelyek a testen ülnek, mind felröppenhetnek, ha pusztán csak táncolunk és tapsolunk Krisna-murtija előtt.²⁷

A lelki világban folyamatosan tánc van meg zene. Semmi más nincs, csak fesztivál. Maharádzs mondta, hogy egyszer valahogy szóba került, hogy sok fesztivál van. Mondta, hogy: „Sok fesztivál van? Minden nap van valami, amit meg lehetne ünnepelni! Tártunk hat-nyolc ünnepet egy évben. Minden nap van olyan valami az évben, amit meg lehetne ünnepelni egy fesztivállal. Krisna minden nap csinált valamit. Szóval ahhoz képest nagyon kevés fesztivál van.” És akkor miért ne énekelnénk, miért ne táncolnánk? Ennek megvan a jelentősége, hogy énekelünk és táncolunk. Van egy rakás bhádzsan, ami például Krisna lilákról szól. Krisnának és Rádaráninak²⁸ kapcsolatáról szól. Az egész lelki világ erre épül föl. Hogy ők ketten jól érezzék magukat együtt. Ha te ebben részes lehetsz, és neked ez örömet okoz, akkor miért ne vegyél részt, miért ne legyél jókedvű, miért ne énekelj, miért ne táncolj? Az ember, ha boldog, akkor általában énekel és táncol. Ha istennel kapcsolatos van, garantált, hogy boldog leszel és táncolsz.²⁹

Míg a Krisnáról való olvasás és a *dzsapázás/mantrázás* elsősorban egyéni, addig a tánc közösségi elfoglaltság. A *kírtan* tulajdonképpen közösségi éneklése, a *dzsapa* pedig egyéni éneklése a szent névnek, Krisna nevének.³⁰ E kettő Prabhupáda szerint egymást indukálja: „Nem kétséges, hogy ha valaki egy ideig vibrálja ezt a mantrát, rögtön lelki szintre kerül, amelynek első jele az a késztetés, hogy táncolni kezdünk a mantra éneklésével együtt. Ezt gyakorlatban is láthatuk. Még egy gyerek is részt vehet az éneklésben és a táncban.”³¹

A tánc fontosságát azért sem lehet eléggé hangsúlyozni, mert ilyen formában – és itt megint eltekintünk a klasszikus templomi táncoktól – azt maga a vallásreformer Csaitanja vezette be, illetve erősítette meg mint istenimádati formát, és mert a hívők mindennapjainak hangsúlyos, naponta többször is gyakorolt eleme.

²⁷ Prabhupáda A. C. Bhaktivedanta Swami, *Az odaadás nektárja* (The Bhaktivedanta Book Trust, 1997) 77. old.

²⁸ Krisna transzcendentális női társa, energiájának egyik kivetülése, egyben legodaadóbb szolgálója. A hívők őt kérik, hogy segítse odaadó szolgálataikat.

²⁹ Részlet egy interjúból.

³⁰ A *kírtant* meg kell különböztetni az ún. *bhádzsantól*. A *kírtan* énekkel és hangszerekkel kísért táncot jelent, míg a *bhádzsan* ülte folytatott zenés éneklést.

³¹ Prabhupáda A. C. Bhaktivedanta Swami, *Az önmegvalósítás tudománya* (The Bhaktivedanta Book Trust, 1990) 173. old.

Csaitanja tánca

A következőkben először Csaitanja életrajzát ismertetem, majd áttekintem, hogy mit tanított a táncról, milyen szerepet töltött be az ő életében a tánc, és hogyan kapcsolódik mindez a mai Krisna-tudatos mozgalomhoz. Az itt leírt életrajz nagyon vázlatos, a táncra koncentrálok, és a források jellegéből adódóan a legenda és a történetiség határán mozog.³²

Csaitanja 1486 februárjában született a nyugat-bengáli Navadvípában. Krisna-hívő életrajzírói kiemelik azt a momentumot, hogy Krisna nevének éneklése közepette született, ugyanis éppen akkor volt teljes holdfogyatkozás, amikor a vaisnavák Krisna nevét szokták énekelni. Csaitanja születésekor a Visvambhara nevet kapta, de az emberek *Gaurának* (szanszkrit 'arany') vagy *Gaurangának* nevezték aranyra emlékeztető testszíne miatt. (A szentírások jóslata alapján abban a korban Krisna aranyszínű formájának megjelenését várták.) Már a kisfiúról fontosnak tartották feljegyezni, hogy kedvenc játéka az éneklés és a táncolás volt. „Tánca a belső boldogság spontán kifejezése volt, amely úgy tűnt, hogy teljesen eluralkodik a szívén és irányítja testének mozgását. Karjait felemelte, szemei pedig felfelé néztek és úgy látszott, hogy az isteni transzcendencia elbűvölő mozdulataival táncol, amely kivétel nélkül mindenkit lenyűgözött, és amellyel mindenkit egy szempillantás alatt táncra készítetett.”³³ Nagy szenvedéllyel tanult és vett részt teológiai vitákban; családot alapított és egy iskolát vezetett. Nagy hírű, tudására büszke tudóssá vált. Az 1508-as év fordulópontot jelentett életében: Gayába zárandokolt, Krisna lábnyomához, ahol először nyilvánultak meg rajta az istenszeretet különleges jelei,³⁴ majd Gayából visszatérve isteni látomása volt. Ezek után a tudására való büszkesége eltűnt, mindig csak Krisnára tudott gondolni, és képtelen volt tovább tanítani. Tanítványai mégsem akarták elhagyni, Csaitanja pedig ezek után a Krisna-vallásra tanította őket és velük rendezte meg az első kirtanokat, melyeket később az egész országban bevezetett: „...ütemesen tapsolt a kezeivel, míg tanítványai körbe-körbe táncoltak, ismételve a dalt. Amint az éneklés és tánc folytatódott, szívüket egyre inkább megtöltötte az Isten iránti odaadás, mely örömkönnyeket csalt ki szemükből. [...] Ez jelentette [...] tudományos karrierjének végét, s a szankirtana³⁵ kezdetét, mely életének legfőbb missziójává vált.”

³² Elsődleges forrásom Tóth-Soma gaudíja-vasinavizmusról szóló könyve volt, melyben az életrajz megírásához szent írásokat és történeti munkákat egyaránt felhasznált. Tóth-Soma, *A Gaudíya-vaishnava*, 41–67. old.

³³ Tóth-Soma, *A Gaudíya-vaishnava*, 44. old.

³⁴ Az igazi istenszeretet speciális külső jelek alapján ismerhető fel a védikus írások (a Védákat magukba foglaló illetve azon alapuló írások) szerint.

Csaitanja hamarosan városa vaisnaváinak vezetője lett, és nagy sikerrel élesztette újra mindenfelé a vaisnavizmust. Háza éjszakánként nagy kirtanok helyszínévé lett, ahol csak közvetlen tanítványai lehettek jelen. Rövidesen szankirtan-csapatokat és nyilvános felvonulásokat szervezett. 1510 januárjában *szannjászi avatást*³⁶ kapott, az avatáskor a Srí Krisna Csaitanja nevet kapta. Elhagyta családját és az orissai Dzsagannátha Puriba ment, hogy ott szerzetesként éljen tovább. Néhány évig tartó zarándokutat tett Dél-Indiába, majd visszatért és egész Orissában megszilárdította a gaudiya vaisnavizmust. 1514-ben zarándokútra indult Vrindávanába – ez az út a vaisnavizmus újjáéledésének nagyon fontos pontja lett Észak-Indiában. 1516 áprilisában tért vissza Puriba. Szannjászi avatása után hat évvel körbeutazta Indiát, terjesztette a vaisnavizmust és a bhaktijógát. 48 évesen 1534-ben eltűnt, hívei hite szerint beleolvadt a Tota-Gopinatha templom műrtijába.³⁷

Ezek voltak a – többé-kevésbé történeti – tények, most nézzük meg, kinek tekintti Csaitanját a vaisnavizmus és hozzá kapcsolódva a Krisna-tudatos vallási mozgalom.

A hinduizmus szerint az istenség különböző formákban és célok érdekében alászáll az anyagi világba, ezeket nevezik *avatároknak* („aki alászáll”). Krisnának többféle alászállt megnyilvánulási formája van, így például a fentebb már említett négy kornak vagy júcának megfelelően négy *juga-avatár* is létezik, amelyek különböző színben, formában és öltözetben, különböző tárgyakkal jelennek meg. A Kali-juga aransárga avatárja maga Csaitanja.

Csaitanja legfőbb életrajzírója, Krisnadasa Kaviraja, a *Csaitanja Csaritámrita* szerzője szerint Krisna Csaitanja alakjában azért jelent meg a Földön, hogy „a Krisna-bhaktit, a Krisna iránti szeretetet tanítsa nekünk. Más szóval Srí Krisna Önmaga tanítja az élőlényeket arra, hogyan lehet Hozzá a legmegfelelőbb módon közelíteni.”³⁸ „Srí Csaitanja Maháprabhut éppen ezért nem szabad közülünk valónak tekinteni. Ő Maga Krisna, a legfelsőbb élőlény, s így sohasem

³⁵ A *kirtan/kirtana* és *szankirtan/szankirtana* kifejezések meglehetősen egybecsúsznak a Krisna-tudatos irodalomban. Tóth-Soma szószerzője a következőképpen tesz különbséget: *kirtana* – Isten neveinek hangos éneklése; *szankirtana* – Isten szent neveinek együttes éneklése. Tóth-Soma, *A Gaudiya-vaishnava*, 402, 405. old. A két kifejezés az irodalomban nem jelöl nagy különbséget, egymással ekvivalensnek tekinthetők. Tapasztalataim szerint a mindennapi szóhasználatban a *kirtan* – főként – templomi énekes táncot jelenti, a *szankirtan* pedig a vallás terjesztését célzó tevékenységet, mint például a könyvosztást vagy utcai, figyelemfelkeltő célú táncot. Én a továbbiakban ennek megfelelően fogom használni a két terminust.

³⁶ A négy életszakasz közül az utolsó, a lemondott életrend.

³⁷ Csaitanja életéről Tóth-Soma ír részletesen: *A Gaudiya-vaishnava*, 41–67. old.

³⁸ Prabhupáda A. C. Bhaktivedanta Swami, *Srī Caitanya tanítása* (The Bhaktivedanta Book Trust, 1989) 26. old.

száll májja felhője alá. Sem Krisna, sem kiterjedései, de még fejlett bhaktái sem esnek soha az illúzió csapdájába. Az Úr Csaitanja azért jött el a Földre, hogy a Krisna-bhaktit, a Krisna iránti szeretetet hirdesse. Más szóval Ő az Úr maga, aki megmutatja az élőlényeknek a helyes utat, amelyet járva eljuthatnak Hozzá. Olyan Ő, mint egy tanító, aki ha látja, hogy egy tanítványa nem túlságosan ügyes, maga fogja meg a ceruzát, írni kezd, s így szól: »Így csináld: a, b, c.« Emiatt azonban nem szabad ostobán azt hinnünk, hogy a tanító is az ábécét tanulja. Noha az Úr Csaitanja egy bhakta alakjában jelenik meg előttünk, nem szabad ostobán azt gondolnunk Róla, hogy közönséges ember. Mindig emlékeznünk kell arra, hogy az Úr Csaitanja nem más, mint Maga Krisna (Isten), aki arra tanít bennünket, hogyan váljunk Krisna-tudatúvá.³⁹ Az idézet szerzője határozottan állást foglal amellett, hogy Csaitanja maga Krisna, aki úgy tanítja híveit, hogy bemutatja a tanulnivalót.

Krisna úgy döntött tehát, hogy „személyesen fogom bevezetni a kor vallását – a nama-szankírtánát, a szent név közös éneklését. Megtáncoltatom a világot, hogy a szerető odaadó szolgálat négyféle kapcsolatának ízét megérezve ekstázisban táncoljon.”⁴⁰ És valóban, Krisna Csaitanja alakjában táncal, énekel terjesztette az istenszeretet útját.

Csaitanja életrajzából azt látjuk, hogy Csaitanja mindenhol táncolt és kirtanokat rendezett, nagy ünnepeken és egyszerű hétköznapiokon egyaránt. Táncának látványa nagy hatással volt az emberekre és sokakat állított ezáltal a vaisnavizmus mellé. Csaitanját látva „mindenki táncolt és énekelt ekstázikus szeretetében, s mindenhol ennek a hangja visszhangzott. Az emberek transzcendentális boldogságban úsztak csupán attól, hogy láthatták Srí Csaitanja Maháprabhu táncát.”⁴¹ Az istenszeretet hatásának tulajdonítja a táncot a következő idézet: „Az istenszeretet gyümölcse, amelyet Csaitanja Maháprabhu adott, olyan mámorító, hogy bárki, aki hasát megtömve megeszi, azonnal örültté válik tőle, s önkéntelenül táncolni, nevetni és ujjongani kezd.”⁴²

A több ezer versből álló életrajz, a szent írásként tisztelt Csaitanja Csaritám-rita nagy hangsúlyt fektet Csaitanja táncának leírására. Bemutatja a helyszínt, az alkalmat, a résztvevőket, és magát a táncot is. A következőkben egy leírást idézek a Mindenség Ura (Dzsagannátha) tiszteletére rendezett ünnepségről, pontosabban Csaitanja táncáról, aki ezen az eseményen is táncal és énekel fejezte ki szeretetét az istenség iránt. Az idézetben ízelítőt kapunk a vallásos irodalom nyelvezetéből, jellegzetes fordulataiból, mellyel Csaitanját és táncát leírják. „Srí Csaitanja maháprabhu túlárado extázisban táncol végig a főúton az Úr

³⁹ Krisnadasa Kaviraja Gosvami, *Srī Caitanya*, 44. old.

⁴⁰ Op. cit. 47. old.

⁴¹ Op. cit. 782. old.

⁴² Op. cit. 230. old.

Dzsagannátha, Nilacala Ura előtt, aki szekéren ült. Mélyen a tánc transzcendentális boldogságába merült, s a szent neveket éneklő vaisnavák körében az eksztatikus istenszeretet hullámain nyilvánította ki. Óh, mikor pillanthatom meg Őt újra szemem előtt?”⁴³ „A szent név eksztatikus éneklése táncra perdít, megnevettet és könnyekre fakaszt.”⁴⁴ „Verejtékezés, remegés, a testszőrök égnek meredése, könnyek, elcsukló hang, sápadtság, őrültség, mélabú, türelem, büszkeség, vidámság és alázat – ezek az eksztatikus istenszeretet különböző természetes ismertetőjelei, amelyek arra készítetik a bhaktát, hogy miközben a Hare Krisnát éneкли, táncoljon és a transzcendentális boldogság óceánjában ússzon.”⁴⁵ Csaitanja szankírtan-csapatokat alkotott. „Összesen hét szankírtana csoport volt tehát, és mindegyikben két-két ember ütötte a dobokat. Tizennégy dob szólalt meg egyszerre, eget-földet rázó hangon, mire minden bhakta esztét veszítette. [...] A szankírtana hangja betöltötte a három világot, s kívülről egyetlen más hangot vagy hangszert sem lehetett hallani. Az Úr Csaitanja Maháprabhu sorra járta a hét csoportot, és egyre a szent nevet énekelte: »Hari! Hari!« Karját magasba emelve így kiáltott: »Minden dicsőség az Úr Dzsagannathának!« Aztán újra bizonyosságot tett misztikus hatalmáról: mind a hét csoportban egy időben élvezte kedvteléseit. [...] Ő Maga énekel, és arra ösztönözte bensőséges társait, hogy táncoljanak. [...] Az Úr egy ideig kírtanázott, és igyekezetével minden bhaktát táncra ösztönzött. Amikor az Úr Maga is táncolni akart, a hét csoport egyesült. Bhaktái – köztük Srívasa, Rámái, Raghu, Govinda, Mukunda, Haridasa, Govindananda, Mádhava és Govinda – egy csoportot alkottak. Amikor Srí Csaitanja Maháprabhu arra vágyott, hogy a magasba szökelljen tánc közben, e kilenc embert Svarúpa Damodara gondjaira bízta. Ezek a bhakták az Úrral együtt énekeltek és futottak Mellette. A többi csoport is mind énekel. [...] Amikor Srí Csaitanja Maháprabhu táncolt, s nagyokat szökellt a magasba, mennydörgő hangon kiáltozva és körbe-körbe forogva, mint egy kerék, olyannak tűnt, mint az égő zsarátnok alkotta tüzes kör. Bárhová lépett tánc közben, úgy látszott, az egész föld megbillen, hegyeivel és tengereivel együtt. Mialatt táncolt, testén örömteli transzcendens változások nyilvánultak meg. Néha úgy tűnt, mintha elalélt volna, néha borzongani kezdett, sírt, remegett, néha megváltozott a színe, néha pedig a tehetetlenség, a büszkeség, a túlárado öröm és alázat jelei mutatkoztak meg Rajta. Amikor tánc közben néha nagy robajjal összeesett, hempereggni kezdett a földön. Ilyenkor olyan volt, mint egy ide-oda gördülő aranyhegy. [Itt egy hosszú ének következik, amelyet Csaitanja Krisnához énekel – F. J.] Srí Csaitanja Maháprabhu és bhaktái a szekér

⁴³ Op. cit. 786. old.

⁴⁴ Op. cit. 177. old.

⁴⁵ Op. cit. 178–179. old.

előtt táncoltak [...] Az Urat a fergeteges tánc végtelenül kimerítette. Egész teste verítékben úszott, így aztán jólesett Neki a liget illatos, hűvös szellője. A bhakták, akik részt vettek a szankírtanában, mind odajöttek, s lepihentek egy-egy fa tövében.”⁴⁶

Az idézet tartalmazza a legfontosabb dolgokat, amit Csaitanja táncáról tudunk: a táncolókat csoportokba osztotta, zenészeket rendelt az egyes csoportokhoz, irányította a táncot, a zenét és az éneklést. Ő maga is táncolt, mondhatni szólótáncot járt a többiek figyelme közepette; tánc közben Krisna nevét énekelte és Krisnához énekelt, könnyezett, időnként elájult, futkosott, szökölt, és egyszerre több helyen volt jelen. A tánc ebben az esetben egy templomtól indult, az utcán folyt, és apropója egy ünnep volt. Csaitanja a táncot istenimádati formaként tanította, és ő maga is táncolt, imádva ezzel az istenséget.

Táncalkalmak és táncformák

Láttuk, hogy a tánc a Krisna-tudatban szoros kapcsolatban áll az alapvető és egymással összefonódó alapelvekkel: a szent név éneklésével, az odaadó szolgálattal és az istenszeretettel. Tudjuk, hogy a tánc örömet szerez Krisnának és a lelki tanítómesternek, megment az anyagi világtól („a kírtan a legbiztonságosabb helyzet ebben az anyagi világban”);⁴⁷ a tánc közben énekelt szent nevek és Krisnáról szóló dalok a vaisnavizmus szerint a jelen kor egyetlen lehetőségét jelentik a hozzá való visszajutásra. Ezért a Krisna-hívók életének fontos része a tánc, olyannyira, hogy azt naponta többször gyakorolják; szertartásaik és ünnepeik elhagyhatatlan eleme. A tanulmány e fejezete először végigtekint azokat az *alkalmakat*, amelyeken a Krisna-hívók táncolnak, majd áttekint a *lépések és formák repertoárját*.

A hívők mindennapjainak része a templomi élet menetrendjébe szorosan illeszkedő, templomban táncolt tánc. A Krisna-tudat erősen hangsúlyozza a profán világtól való elhatárolódását, de nem követeli meg a hívőktől, hogy teljesen elszakadjanak attól. Magyarországon Somogyvámoson létrehoztak egy Krisna-falut, ahol viszonylagos elzártságban élnek, de a Krisna-hívók nagy része városokban él, vagy az ottani templomokban, vagy otthon. A hívők számára nem kötelező beköltözni a templomba, közülük csak nagyon kevesen élnek ott, legtöbben otthon laknak, de szoros, mindennapi kapcsolatban állnak a helyi templommal. Egy átlagos templomi nap napirendje reggel négy órakor kezdődik,

⁴⁶ Op. cit. 770. old.

⁴⁷ Satsvarupa dasa Goswami, *Vaisnava behavior*, 15. old.

ekkor kelnek, elvégzik a reggeli tisztálkodást, és felrakják a *tilak-jeleket* a testükre.⁴⁸ Négy óra harminc perckor kezdődik az első szertartás, az ún. *mangala-árati*.⁴⁹ Krisna tiszteletére, majd öt és hét óra között dzsapázás következik, ilyenkor dzsapázzák le a tizenhat kört – tizenhatszor száznyolcszor a mahámantrát –, mert ezt a korai időpontot tartják legalkalmasabbnak a lelki fejlődésre. Ha nem sikerül befejezni mind a tizenhat kört, napközben kell pótolni. Hét órakor üdvözlük a múrtikat és zenés szertartást tartanak Prabhupáda tiszteletére, amit a reggeli lecke követ. A lecke után reggeliznek, majd mindenki megy a dolgára, napi szolgálatát végezni, amit ebéd után is folytat. Este hét órakor kezdődik az esti lecke, amit vacsora és az esti szertartás, a Gaura-árati követ.

Ha a bhakta nem tud bemenni a helyi templomba reggeli programra, akkor az ott szokásos reggeli szertartás rövidített változatát otthon végzi el: ez éneklésből, imából áll – az otthoni szertartáson nincs kirtan. De az otthon élők is, ha tehetik, mindig bemennek a mangalára, és együtt táncolnak a többi hívővel. A *tánc* tehát *közösségi cselekvés*, a közösen végzett szertartások része; *egyéni tánc nincs a Krisna-tudatban*.⁵⁰ Újra láthatjuk, hogy a kirtan közösen, együtt végzendő énekes-táncos meditáció, istenimádat, szemben az egyéni olvasással és dzsapázással.⁵¹

A *napi ceremóniák* közül háromban is szerepel tánc. Az első a hajnali, Krisna tiszteletére tartott *mangala-árati*, a második az alapító Prabhupádát, mindenki lelki tanítómesterét köszöntő reggeli *guru-púdzsa*,⁵² és végül az esti – Csaitanját tisztelő – *Gaura-árati*. Heti rendszeres alkalom a *vasárnapi nyitott program*. A Kris-

⁴⁸ A *tilak* szent agyag, melyet vízzel kevernek ki és tilakfával vagy kézzel festenek fel a testükre, összesen tizenkét helyen, de tilaknak nevezik magát a felfestett jelet is. A tilak, ahogyan az öltözék is, a hívő vallási hovatartozását jelzi. Jelentése többretegű: egyrészt a két vonal Krisna lótusz lábait, a csepp-alakzat a szent tulasi növény levelét jelképezi. Jelzi, hogy a szeretet és az odaadás örökre összekapcsolja Krisnát és az élőlényeket, és jelzi, hogy a test Krisna temploma. Összesen tizenkét helyre festik fel mindegyiket külön mantra kíséretében: a homlokra, a gyomorra, a mellkasra, a torok alá, a has jobb és bal oldalára, a jobb és bal felkarra, a jobb és bal vállra, a hát felső és alsó részére, befejezésként – kézmosás után – vizes kezüket a fejtetőre helyezve elmondanak egy tizenharmadik mantrát is.

⁴⁹ Istentisztelet.

⁵⁰ Állításom, hogy a Krisna-tudatban nincs egyéni tánc, egy kitételrel igaz. Van olyan hívő (tudtommal a magyar hívők között csak egy), akinek az a szolgálata, hogy a *bharatnatyam*-táncot tanulja. A *bharatnatyam* Krisnáról szóló történeteket megjelenítő dramatikus tánc. Én ebben a dolgozatban a mindenki által táncolható táncról beszélek, és ezen belül nincs egyéni tánc.

⁵¹ Noha a dzsapázást is legjobb a reggeli szertartás részeként, közösen végezni, annyiban mégis egyéni, hogy a hívő magában mormolva énekl/mormolja Krisna nevét, és ha nem végzi el a napi vállalt mennyiséget, napközben egyénileg – és most már akár egyedül is – folytathatja.

⁵² A *púdzsa* felajánlás, áldozati szertartást jelent. Az *áldozat*, *felajánlás* émik terminusok, én is ilyen értelemben használok őket.

na-tudatban a hétköznapi táncán túl *további alkalmak* is vannak a táncra. Az ilyen alkalmaknak egyik nagy csoportját a nagyobb tömegeket megmozgató/megmozgatni vágyó *rendezvények* alkotják, és a Krisna-tudat nagy *ünnepei* alkalmából megrendezett közösségi táncok alkotják a másikat. A különböző alkalmak táncainak repertoárja nagyjából megegyezik, de vannak olyan térformák, melyeket inkább csak nagyobb eseményeken használnak. A következőkben áttekintem a hívők által használt lépéseket és formákat. Először a hétköznapi alkalmak repertoárját írom le, majd kiegészítem azt az ünnepeken táncolt sajátos térformákkal. A tánclépések leírásai Dobosné Papp Anita szakdolgozata és szíves közlései alapján készültek, aki mint táncpedagógus és a Krisna-tudatos tánc alapos ismerője nélkülözhetetlen segítséget nyújtott a táncok leírásában.⁵³

A nap első táncát hajnalban, a *mangala-áratin* táncolják, ennek során a murtik iránti tiszteletüknek hangot adva szanszkrit és bengáli nyelvű költeményeket énekelnek, melyek Krisnáról, inkarnációiról és a gururól szólnak. A lelki tanítómesternek szóló énekkel kezdenek, mert a hívőnek nincs közvetlen kapcsolata Krisnával, ezért a gurun keresztül adják át szeretetüket neki. Ezután Csaitanjához és társaihoz szóló ún. *Pancsa-tattva mantra* következik, majd Krisna szent nevét, a mahámantrát éneklük. Végül az adott templomban vagy templomszobában lévő murti nevének dicsőítése hangzik el. A hívők mindezek alatt táncolnak. A Mangala-áratin a tánc és a zene a reggeli meditációs hangulatnak megfelelően lassú, fenséges, egyenletes, és mindössze egyetlen lépés anyagával dolgozik. A hívők jobb lábukra kilépve a bal lábukat térdben hajlítva a másik mellé húzzák, ezt követően átlépnek a bal lábra, és jobb lábukat hajlítva húzzák a mellé. Ez tulajdonképpen egyfajta lépegetésnek látszik, és *szvámi-lépésnek* nevezik Prabhupádáról, mivel e lépést ő táncolta, ő tanította a mozgalom kezdetén a hívőknek. Férfiak és nők minden tánc alatt külön csoportot alkotva táncolnak. A szvámi-lépés alatt a két nem képviselői külön-külön két-két oszlopban lépegetnek jobbra-balra. A hívők a szvámi-lépés közben a *karatal* ti-ti-tá ritmusát tapsolják.

A karatal kis cintányér, a krisnás hangszerek egyike. A másik fontos hangszer a *mrindanga*, egy végén keskenyedő, kétfenekű dob. Táncolásnál ezt a két hangszert használják: a karatalt összeütögetik, a mrindangát pedig egy zsinórral a nyakukba akasztják és úgy használják. A karatalt bárki használhatja, akinek van egy kis ütemérzéke, a mrindangához már több tudás kell. A karatalt férfiak és nők egyaránt használják, a mrindangát többször látni férfiak kezében, de nők is mrindangázhatnak.⁵⁴ A harmadik jellegzetes hangszer egy billentyűs hangszer, harmónium, ezt azonban tánc közben nem használják, mert le kell ül-

⁵³ Dobosné Papp Anita, *Krisna és a tánc. Krisna-hívők Magyarországon* (szakdolgozat, Magyar Táncművészeti Főiskola, 2000).

⁵⁴ Ez elsősorban a bhadzsana igaz, kirtan közben a nők ritkán használják hangszert.

ni mellé. Időnként megjelenik egy-egy csörgő is a zenei kelléktárban.⁵⁵ (A Csaitanját ábrázoló képeken is gyakran láthatók karatalokat és a mrindangákat tartó emberek.)

A *Guru-púdzsa* alatt az ISKCON-t alapító Prabhupádát köszöntik. Prabhu-pádát Krisna örök társának tekintik, aki, mint Krisna legbensőségesebb bhaktája, *ácsárjaként*⁵⁶ jelent meg a Földön, hogy megmentse az elesett lelkeket. A guru közvetítésével érhetnek el sikereket az önmegvalósítás terén, ez az egyetlen út, melyen a lélek visszatálhat eredeti otthonába. A szertartás alkalmával dicsőítik őt, és a hívők ezzel emlékeztetik magukat a guru utasításának betartására, a tiszta odaadó szolgálat fontosságára. Az ácsárja dicsőítését a Pancsa-tattva mahámantra, ezt ismét a szent nevek, végül a múrtik nevének éneklése követi. Guru-púdzsa alatt a Krisna-hívők táncának szinte teljes repertoárja megmutatkozik. Az egyszerű lépésektől a forgáson keresztül az ugrásig, szökdécselésig minden elemet felhasználnak. (A lépések a szvámi- és a gópi-lépés kivételével mind anonimek. Dobosné a könnyebb érthetőség miatt elnevezte a lépéseket; az elnevezéseket hasznosságuk mellett nagyon szemléletesnek is találtam, ezért átvettem őket.) A hívők a guru-púdzsa alatt a lelki tanítómester dicsőítésére szolgáló imát éneklük, majd Prabhupáda mantráját, ezalatt Prabhupada múrtijával szemben két-két oszlopban táncolnak. Zenét itt is a mrindanga és a karatalok szolgáltatják. A tempó az első ima utolsó versszakáig egyenletes, *hinta-lépés*. A hinta-lépés kivitelezése: jobb lábra kilépnek, miközben térdben hajlított bal lábukat a föld fölött nagyon alacsonyan, éppen csak emelve átvezetik a jobb láb mellett és rézsút elé lépnek, majd hajlított jobb lábukat hangsúlyosan, alacsony féltalpra helyezik a bal lábuk mellé. A lépés második fele ugyanúgy néz ki, csak irányát tekintve más, nem előre-, hanem hátrafelé kezdődik, így a teljes lépés egy előre- és egy hátrahaladó kombinációból áll. A láb munkáját a kezek ti-ti-tá ritmusa kíséri. Az ima negyedik versszakához érve a *kírtant vezető bhakta* a tempót fokozatosan gyorsítja, szinte lépéssel követhetetlen iramot felvéve, és az ének ismétlődő utolsó két sorára a *pattogó* (apró ugrások két lábról két lábra) és a *tüzes padló* (gyors, egyik lábról a másikra történő apró csusszanások) váltják fel a hinta-lépést. Hangulat szerint vagy a karatal által diktált ritmust, vagy az alapmetrumot tapsolják, vagy a láb gyors munkáját ellensúlyozva karjaikat a magasba emelve széttárják a múrtik felé fordított tenyerekkel. Az ugrások megjelenése az eddigi térforma felbomlását hozzák magukkal, a szabályos oszlopokat felborítva egy női és egy férfi csoportot hoznak létre. Ezután a dinamikus részt Prabhupáda mantrájának kiegyensúlyozott, mérsékelt tempója váltja fel, ezzel a hin-

⁵⁵ Időnként a pécsi templomban egy brácsás, a somogyvámosi ünnepeken pedig egy gitáros nő is kíséri az éneklést.

⁵⁶ *Ácsárja*: lelki tanítómester, aki példát mutatva tanít.

ta-motívum visszatér az eredeti alakzatba, de csak két versszak erejéig, mert Prabhupáda nevének dicsőítése újra visszavezeti a pattogó-lépés és a tüzes padló élénk ritmusát, amit a mrindanga záróakkordjai vezetnek be.

Ezek után az alakzat marad, de újra a főoltár felé fordulnak, a Pancsa-tattva mantrát éneklük és a hinta-lépést alkalmazzák. A tekintet az oltárra néz, áhítattal, feltartott karral táncolnak. A zene és a lépés tempója lassú, kimért. Ezt hamarosan a kirtant vezető hívő mrindangával megtöri, a tempó dinamikussá válik, fokozatosan gyorsul, ez pedig lépésváltozást hoz magával. A hinta-lépést annak karakteresebb változata, az *ugrós hinta* váltja fel. A különbség a kettő között: itt az előre- illetve hátrahaladás végén lezáró lábat térdben megemelik, és egy ugrást végeznek. A taps egy negyed zenei hang erejéig szólal meg, a lépés két végpontján.

A Csaitanját és társait dicsőítő mantrát a szent nevek éneklése követi. A férfiak folytatják a hinta-lépést, a nők két oszlopot alkotnak, és új elemként belép a *gópi-lépés*. Ez egy oldalirányú mozgás: kilépnek jobb lábra, közben bal lábbal elől keresztezik a jobbot, majd testsúlyukat a kilépő jobb lábra helyezik, mialatt a térdben hajlított balt a föld felett a jobb láb mellé húzzák. Ugyanezt balra ismételve alakul ki a gópi-lépés, amit a metrumot követő kezek tapsa hangsúlyoz. A hangulat ekkor már meglehetősen emelkedett, a zene, az ének és a tempó gyors, megjelenik a gópi-lépés ugrós motívuma, az *oldalazó*. Az oldalazó-lépés annyiban különbözik a gópitól, hogy a térdben hajlított záró láb kb. huszonöt fok magasságban kinyújt, miközben a súlyt tartó láb sarka és a felsőtest egynyolcadnyi fordulatot tesz a szabad láb irányába (dolgozó láb, amin nincs testsúly). A térforma is változik ezzel a motívummal: az oltárhoz viszonyítva egynegyed fordulatot tesznek jobbra illetve balra, így külön-külön két-két, egymással szemben álló sor jön létre, amely oldalirányú mozgásával hol a főoltár felé, hol azzal ellentétes irányba halad. A térforma mozgásának irányát a visszatérő ugrós hinta kombinációja vagy a tempótól függően sima hinta-lépés változtatja meg. E kétfajta motívummal a nők egymással szemben álló két sora vagy közelít egymáshoz, vagy eltávolodik. Ugyanígy történik a férfiak két sorával. E mozgás eredménye: a férfiak és a nők által alkotott két, egymásnak háttal álló belső sor között szintén vagy nő, vagy csökken a távolság. A tetőponton teljes az extázis, a mahámantrára külön férfi és nő kör járja táncát. Többfajta motívumot, például *ijesztegetőt*, *elől és hátul keresztezőt*, *aprózót*, *szökellőt*, *pattogót* és *tüzes padlót* használnak. Az *ijesztegető* során jobb lábukra a kör közepe felé belépnek, felső testüket előredöntik, egyet tapsolnak, majd bal lábra átlépve az amellet elhaladó jobb lábukra helyezik testsúlyukat, közben karjaikat enyhén törzsük mögé lendítik. A mozgás a körbe befelé, kifelé, ezenfelül pedig még a kör mentén is halad. Néhányan a lépést fordulattal kombinálják, ami nem egy lábon végzett forgás, hanem a test súlyának egyik lábról másikra való áthelyezése háromszázhatvan

fokos fordulat közben. Az *elől és hátul keresztező* során, ahogyan nevében is benne van, jobb lábbal a bal lábat először elől, majd a testsúly áthelyezés után hátul keresztezik, mindezt a kör ívét követve hajtják végre. A motívum egyszerűségének köszönhetően alkalmazója képes vele fergetegesen gyors tempót felvenni. Az *apró-zó* gyors lépések egymásutánja, majdnem futás. A férfiak szeretik használni, gyakran kergetőzésbe, játékba torkollik. A *szökellő* két lábról induló és két lábra érkező magas ugrás, amit sokszor a felpörgetett tempó hirtelen lassabb, hangsúlyosabb dinamikára való váltása idéz elő. Ezt újbóli gyorsítás követi, és ez a ciklikusság mindaddig tart, míg a kirtan vezetője pár akkorddal le nem zárja. A férfiak a zene diktálta gyorsaságot követik lábbal, bár ilyenkor gyakran csak helyben táncolnak, a térforma itt felveheti a dupla kört. A férfiak gyors táncot járnak, a nők inkább a lassúbb szvámi-lépést alkalmazzák ezalatt, vagy álló helyzetben énekelnek és tapsolnak. A férfiak énekére a nők válaszolnak, ezáltal felelgetés jön létre az énekben. Amikor a tempó már fokozhatatlan, a vezető pár akkorddal lezárja a táncot.

Ez a koreográfia nem kötött, nem mindig szerepel minden lépés, de általános, hogy bizonyos térformákhoz bizonyos lépések társulnak. A lépések kivitelezése a táncoló hangulatától, egyéniségétől, mentalitásától, stílusától is függ. „A lényeg nem a lépések, mozdulatok kivitelezésén, hanem az általa létrejött és átélt hangulaton és annak hatásán van.”⁵⁷

Az esti szertartás, a Gaura-árati a szertartás szerkezetét tekintve a mangala-aratit és a guru-pudzsát követi. A tánc itt is fontos, funkciója ugyanaz, mint a reggeli szertartáson. Mindegyik lépést alkalmazzák; hogy melyiket, az a kirtant vezetőtől és a hívóktól függ. Nem olyan csendes, mint hajnalban, hanem a reggeli imádathoz hasonlóan higgadtból fokozatosan pergővé, fergetegessé válik. „Csaitanja mozgalmához méltóan transzcendentális és extatikus.”⁵⁸

A napi rendszeres táncalkalmak után térjünk át most a heti rendszeres programra. A Krisna-hívők minden *vasárnap nyitott programmal* várják templomukban az érdeklődőket. A vasárnapi programok olyan emberek számára szerveződnek, akik kíváncsiságból mennek be a templomba, vagy akik viszonylag rendszeresen járnak oda, de csak érdeklődők és a heti egy alkalom kielégíti igényeiket. A vasárnapi lecke is éppen ezért populárisabb, igyekszik mindenki számára érthető lenni. Ezeken a délutánokon részt vesznek a komolyabb hívők is, ők például járnak elől a kezdők előtt és fogadják az elsőként megjelenőket.

A program badzsamból, leckéből, kirtanból és praszádamból áll,⁵⁹ ezzel mintegy bemutatót tartva a Krisna-tudatos mindennapokból, ahol a tánc, a zene és

⁵⁷ Dobosné, *Krisna*, 57. old.

⁵⁸ Op. cit. 58. old.

⁵⁹ A Krisna-hívők csak Krisnának felajánlott ételt fogyasztanak el, ez a felajánlott étel a *praszádam*. A felajánlatlan ételt, a nyersanyagokat *bhogának* nevezik. Erről részletesebben lásd: Farkas, „Visszaenni magunkat”.

az éneklés – az evésről nem is beszélve – mind-mind Krisna szolgálatát, a lelki fejlődést segíti.⁶⁰ Ezek a vasárnapi programok délután négy órakor körülbelül húsz perc/fél óra énekléssel kezdődnek (bhadzsan), melynek során Krisnát dicsőítő énekeket és a mahámantrát éneklük úgy, ahogyan hétköznapiokon is szokták: egy előénekes kezdi, a többiek pedig utánaénekelik. Ezután következik a lecke, majd a leckét körülbelül félórás kirtan követi az oltár előtt. A kirtant egy lassabb ének zárja, ülve, az oltár felé fordulva, végül praszádamot osztanak ki. A vasárnapi kirtan lépés-repertoárja nem különbözik a mindennapos táncokétól. A résztvevők számától és hangulatától függően lehet lassabb, nyugodtabb, de lehet fergeteges is, ahol a hívők a lépések mindegyikét végigjárják egészen a leggyorsabbakig, és a tánc, a zenével és az énekkel karöltve, a véletekig felgyorsul.

Végezetül következzenek a hétköznapi és a vasárnapi program rendszeres táncain túli *további alkalmak*. Az egyik nagy csoportba – melyet a nagyobb tömegeket megmozgató/megmozgatni vágyó *rendezvények* alkotják – azok az alkalmak sorolhatók, amikor a hívők, Csaitanja mozgalmához hűen, az *utcán táncolnak és énekelnek*, és amelyek célja az emberek figyelmének felkeltése, istenszeretetre való buzdítása, vonzása a Krisna-tudathoz. Az utcai szankirtan lehet az, amikor egyszerűen csak kiülnek valahová, és egy harmónium, dob és karatalok kíséretével énekelnek. De időnként és alkalomszerűen az utcákat járva is zenélnek-táncolnak. A mozgalmon belül létezik egy nemzetközi szankirtan-csapat, akiknek az a szolgálatuk, hogy járják a világot, és mindenütt ilyen táncos-zenés felvonulásokat rendeznek. A legnagyobb horderejű és már alkalomhoz kötődő utcai tánc az ún. szekérfesztivál (Ratha-játra fesztivál), mely a Csaitanjáról szóló részből már ismerős: ennek során egy hatalmas szekeret húznak végig az utcán (Magyarországon Budapest utcáin a Köztársaság-tértől a Tabánig), miközben végigtáncolják és -énekelik az egész utat. A szekér húzásában és a táncban részt venni hatalmas fejlődést jelent a lelki életben, és nagy lehetőség a Krisna-tudat bemutatására az utca embereinek, mely összhangban áll Csaitanja mozgalmának törekvéseivel.

A további alkalmak másik csoportjába az olyan *nagy ünnepek* tartoznak, mint Krisna születésnapja, Rádharáni születésnapja, egy szent hegy, a Govardhan-hegy ünnepe, Prabhupáda születésnapja stb. Ezekre az ünnepekre mindenki, aki csak teheti, elutazik a Krisna-völgybe, hogy ott ünnepeljen az ország összes Krisna-hívójével közösen, ahol „együtt mutatják ki szeretetüket és hódolatukat,

⁶⁰ A táncot, éneklést és zenét egyben memorizációs technikaként is alkalmazzák: „Sokkal könnyebb énekelni és táncolni, mint száraz szöveget menet közben ismétetni. Sokkal könnyebb megtanulni. Ha elkezded olvasni a gítát, és megpróbálsz tanulni, megpróbálsz megérezni azt a ritmusát, sokkal könnyebben megtanulsz belőle verseket. Nagyon könnyen meg lehet tanulni verseket.” (Idézet egy interjúból.)

tiszteletüket, ragaszkodásukat a *tánc által* az Úrnak.”⁶¹ Ilyen alkalmakkor a már ismertetett repertoár teljes egészét táncolják, kiegészítve új alakzatokkal. Elsősorban a *lánc-* és az *alagút-alakzattal* és valamilyen *objektum körbetáncolásával* gazdagodik a ceremóniák alatt használt térforma. A lánc-alakzatot (vagy vonatozást) elsősorban férfiak használják: egymás vállát fogva apró lépésekkel követik egymást. „E játékkal szinte felidézük Krisna és a tehénpásztorfiúk kedvtelését, amint egymást követve egymás ruháját fogva vitték teheneiket legelni.”⁶² Szintén csak a férfiak körében és elsősorban ünnepeken (időnként a vasárnapi programokon) tapasztaltam azt a táncmódot, amikor a többi férfi szimpla vagy ketős körében egy vagy két férfi improvizál valamilyen lépést, ugrást, forgást stb., amit aztán többen, belépve a kör közepébe, utánoznak, majd újat találnak ki. A nők ezalatt valamilyen egyszerűbb lépést, például a szvámi-lépést járják. Mindenki által használt alakzat az alagút: ketten-ketten összekulcsolt kézzel alagutat formálnak, a többiek ez alatt bújnak át. Az alagút-forma tehát olyan, mint a „Bújj, bújj zöld ág”-játék. A Govardhan-hegy ünnepén körbetáncolják az indiai szent hegy darabjait és nagyon sok édességet ajánlanak fel előtte. A körbetáncolás és az édességfelajánlás kapcsolódik egybe, amikor elkészítik a szent hegy és környékének domborzati térképét édességekből, erre ráhelyezik a Govardhan-hegy darabját, majd körbe-körbe táncolják spirálisan befelé haladva a körben, úgy, hogy egy-egy hívó egyre beljebb kerüljön az édességhegyhez. Amikor odaér, a lelki tanítómestertől kap egy darabot az édességből, majd folytatja a körbe-körbe táncolást, de most már kifelé haladva a kör szélére, hogy mások is közel kerülhessenek az édességhez.

A tánc egy-egy ilyen ünnepen két-három óráig is eltart, szemben a napi rendszerességgel táncoltakkal, melyek általában fél óránál nem tartanak tovább. Az énekek ilyenkor is a lelki tanítómesterhez, Prabhupádához szólnak, Csaitanját és Krisnát dicsőítik. A táncot több dobos és karatalos kíséri, a már ismertetett hangszereken felül megszólalnak a csörgők, egy-egy fúvós hangszer, harmonika, brácsa, gitár, ez utóbbiak egyértelműen európai hatásra – a zenét tanuló hívők bekapcsolódnak hangszereikkel a zenélésbe. Az egyes ünnepeken a táncok időpontja a napi ritmust követi, de ki is egészítheti azt: ilyen alkalom például az említett Govardhan-ünnep során a hegy köveinek körbetáncolása.

Az ünnepeken több lelki tanítómester is megjelenik, a szertartásokat ők végzik el, ők koordinálják az ünnep menetét és ők vezetik a kirtanokat is. Előfordul, hogy híresen jól zenélő/éneklő külföldi hívőket hoznak magukkal, akik a zene-kart alkotják egész nap a bhadzsanokhoz és a kirtanokhoz egyaránt. A hely – a Krisna-völgy – jelentősége, a lelki tanítómesterek jelenléte és az egész közösség

⁶¹ Dobosné, *Krisna*, 59. old.

⁶² Loc. cit.

együttléte miatt a napi több órás tánc olyan jelentőséggel bír, olyan hatással van a hívőkre, hogy egy-egy emlékezetesebb kirtant évekig emlegetnek.

– Akkor még nem állt a templom, a farmon még csak az a fatemplom volt, deszkából, és én mindig bent táncoltam ott a matadzsik között, tehát bent a templomban. De akkor valamiért kijöttem, és én ideálltam a prabukhoz, kívül, a kerítésen kívül; ha nem állok oda, akkor soha nem látom, amit látok, de odaálltam. És S. maharádzs, és P. maharádzs és a G. maharádzs úgy táncolt, hogy akkor utána mondták a bakták, hogy Krisnával táncoltak. És azt én láttam.

– Átszellemült arccal, nem itt voltak.

– Képzeld el, mint a balett-táncosok, P. maharádzs, és mint a balett-táncosok, gyönyörűen táncoltak.

– És minden erőlködés nélkül olyan táncot csináltak, hogy elámultam én is.

Elképesztő, hogy mekkora eső volt, egy jó háromnegyed órás. Elképesztő felhőszakadás volt. Mindenki teljesen ronggyá ázott, és akkor nagyjából összeszedtük a cuccot, mindenki kite-regette a sátrát száradni, és fölment mindenki a templomba; volt egy olyan háromórás kirtan, ami elképesztő. Minden teljesen ronggyá ázott, teljesen szétmosta az eső a farmot, a tábort, és senki nem törődött vele, és a háromórás kirtant végigtombolta mindenki.

Maharádzs mesélte, azt hiszem, hogy csináltak egy négyórás kirtant. Aztán leültek praszádamolni.⁶³ Valamilyen ünnepség volt, nem tudom már milyen fesztivál. És utána folytatták tovább a kirtant egy három órát. Aztán leültek praszádamolni. Aztán újra folytatták a kirtant. És ez egész nap így ment. Nem lehet végigcsinálni, csak úgy, ha nem úgy fogod fel, hogy izomlázad lesz a sok futástól, hanem mint az őrült, ugrálsz a kirtan közepén, és üvöltöd a szent nevet.

A táncnak – alkalomtól függetlenül – vannak bizonyos kötöttségei, melyeket mindenhol betartanak. Ilyen például a *táncillem*, mely a vaisnava etika szabályait⁶⁴ betartva megköveteli, hogy a férfiak és a nők külön csoportot alkotva táncoljanak. A két csoport azonban állandó kapcsolatban van egymással oly módon, hogy énekkel felelgetnek egymásnak (ahogyan azt már a napi ceremóniák során láttuk), és a nők a férfiak táncához igazodnak. Tészik ezt azért is, mert a táncot vezető kirtanos mindig férfi; dobjával ő diktálja az ütemet, hangsúlyos ütésekkel ő kezdeményezi a váltásokat lépésben és alakzatban egyaránt. A vezető és a férfiak váltására a nők is azonnal reagálnak. Az első sorokban mindig tapasztalt táncos, avatott bhakta⁶⁵ táncol és vezeti a mögötte felsorakozókat.

⁶³ *Praszádamolni*, azaz praszádamot enni. A *praszádam* ('Krisnának felajánlott étel') szóból képzett ige.

⁶⁴ A férfiak és a nők a lehető legjobban elkülönülnek egymástól, például külön csoportba ülve étkeznek, hallgatják a leckét stb.

⁶⁵ Első avatást az kap, aki már régóta és komolyan gyakorolja a Krisna-tudatot, és bizonyos fejlődést tud felmutatni benne. Ennek során lelki tanítómestert választ, akitől, ha az elfogadja őt, szanszkrit nevet kap, és aki a hívő lelki fejlődéséért felelősséget vállal Krisna előtt. A második avatás során bráhmanává, pappá avatják a hívőt.

A férfiaknál abban, hogy ki van az első sorban, az is szerepet játszik, hogy mennyire jó dobos vagy karatalos. Tánc közben a férfiaknál elől egy dobos és egy karatalos áll, nők nem használnak hangszert, illetve néha karatalt, ők inkább csak tapsolnak. A kezdők hátrább foglalnak helyet (bár ez nem törvényszerű és nem is szabály). Az első sorban álló nő figyeli a férfiak lábát, figyeli a váltást, és arra törekszik, hogy egyszerre lépjenek. A nők valamivel visszafogottabban táncolnak, mint a férfiak, ahogyan láttuk is; a férfiaknál vannak bizonyos dinamikusabb lépések, alakzatok, amelyek alatt a nők csak állnak, tapsolnak és nézik a férfiak táncát.

A *tánctanulásnak* nagyon egyszerű módja van: a tánclépéseket tánc közben lesik el a kezdők a tapasztaltabbaktól; külön tánctanulási alkalmak nincsenek. A lépések nem igényelnek különösebb ügyességet, könnyen elsajátíthatók, nem is nagyon lehet elrontani őket. Éppen ezért a kezdő azonnal beállhat táncolni, nem kell attól tartania, hogy elrontja a lépést és a többiek táncát. Külön *táncviselet* sincs. A hívők a templomba általában *száriban* (indiai női viselet) illetve *dhótiban* (indiai férfi viselet) jelennek meg, de ha civil ruhában vannak, akkor is beállhatnak táncolni. A somogyvámosi nagy ünnepekre igyekeznek szép ünnepi öltözkében megjelenni – ez elsősorban a nőkre igaz, ők ekkor veszik fel a finomabb anyagból készült díszesebb szárikat.

A tánc olyan rítusok része is lehet, amelyek megköszönnek valamit, vagy *könyörögnek, bűnbánatot ajánlanak fel* az istennek, az ősöknek vagy a természetfeletti lényeknek.⁶⁶ A Krisna-hívők táncának gyakori eleme a nyitott tenyérrel fel-emelt kézzel, kinyújtott karral való tánc. Erre elsősorban akkor kerül sor, amikor az énekek Csaitanjához vagy Krisnához szólnak. A karok ilyen helyzete a hódolat és a tisztelet jele. A hívő egyrészt ezzel mutatja, hogy mentes minden anyagi kötöttségtől, átadta magát istennek, másrészt a nyitott tenyér és a magasba emelt kéz Csaitanja/Krisna kegyéért is könyörög, aki szintén kitárt, égnek emelt karokkal táncolt. A taps során összeütött tenyér *karmát* – korábbi cselekedetek visszahatása – dolgoz le, minden egyes taps a murti előtt e visszahatásoktól tisztítja meg a tapsolót.⁶⁷

Együtt lenni Istennel

Judith Lynne Hanna szerint a tánc „a valóság rituális megkonstruálásának része, amelyet az emberek felé közvetítenek azért, hogy megértsék a világot és működni tudjanak benne”,⁶⁸ egyben a vallásos koncentráció és az istennel való egyesü-

⁶⁶ Hanna, „Dance”, 206. old.

⁶⁷ Egy pécsi hívő közlése.

⁶⁸ Hanna, „Dance”, 205. old.

lés eszköze is.⁶⁹ E két megállapítás továbbvisz a Krisna-tudatos tánc megértésében, ehhez azonban be kell vezetni még egy új fogalmat, a *rasza-tánc* fogalmát.

A *rasza-táncot* a *rasza-líla*⁷⁰ részeként Krisna eredetileg a lelki világban, legfőbb lakhelyén, Goloka Vrindávanában táncolja folyamatosan, de amikor egyik földi megjelenése során lelki lakhelyének földi másában, az indiai Vrindávanában megszületett, szintén táncolta ezt a táncot. Krisna őszi telihold éjszakáján, Vrindávana erdőiben a Yamuna folyó mellett járta *rasza-táncát* Rádharánival, Krisna női aspektusával és Vrindávana tehénpásztor lányával, a gópikkal, akik Krisna örök lelki társainak földi megjelenései. A közös táncnak többféle formája volt: táncolhattak mindannyian együtt, vagy külön-külön. Táncolhattak körben, a kör közepén Krisnával, vagy úgy, hogy Krisna és Rádharáni a gópik alkotta körben járta páros táncát. A gópik Krisna zenéjére táncoltak, máskor Krisna előénekelte, a gópik pedig ismételték a dalt. Krisna táncáról részletes leírásokat adnak a szent írások. Az egyik ilyen körtánc során Krisna és Rádharáni a gópik alkotta három kör közepére állt. A gópik táncolni kezdtek a három körben, Krisna és Rádharáni pedig egymást átölelve táncoltak közepén. Kiterjesztve, megsokszorozva önmagát, Krisna odaállt minden gópi mellé, így mindegyikük azt hitte, hogy Krisna csak vele táncol. Amikor Krisna egy különleges forgó táncot mutatott be, a gópik három köre egy nagy körré alakult Krisna körül. Krisna tánc közben lehajolt és felegyenesedett, többször leguggolt és a magasba szökellt forgás közben. A gópik, továbbra is kört alkotva, Krisna körül szintén lehajoltak és felálltak, néha külön-külön, néha mind egyszerre. Tánc közben bokaláncaik, karpereceik és énekük hangja messze szállt az egész univerzumban. Krisna fuvolán játszott az ilyen táncok alkalmával, a gópik pedig karaltoltak, doboltak, fuvoláztak és különféle húros hangszereken játszottak.⁷¹

A *rasza-tánc* földi eltáncolása nem csupán kedvtelés volt Krisna számára, hanem komoly filozófiai-erkölcsi tartalommal bírt, melynek célja, hogy az anyagi világ hatása alá került lelkekben felébressze „a vonzódást Isten királysága iránt, hogy a valóságot élvezzék. Aki valóban megérti, mi a *rasza-líla*, az minden bizonnyal irtózni fog az anyagi nemi élettől. Ha a megvalósított lélek a megfelelő csatornán keresztül hall az Úr *rasza-líla*járól, akkor ennek eredményeként teljes mértékben tartózkodni fog az anyagi nemi örömeiktől”⁷² és megszabadul az anyagi világ kötöttségeitől.⁷³

⁶⁹ Op. cit. 206. old.

⁷⁰ *Líla*: kedvtelés, időtöltés; *rasza*: az élőlények eredeti kapcsolata Istennel (lásd még a 23. jegyzetet). *Rasza-líla*: azok az ún. „kedvtelések”, amelyeket Krisna különféle (baráti, szülői stb.) kapcsolataiban élvezett. A *rasza-tánc* is egy ilyen kedvtelés.

⁷¹ Mahanidhi Swami, *Appreciating Śrī Vrindavana Dharma* (India, 1991) 172–178. old.

⁷² Kṛṣṇadāsa Kavīraja Gosvāmī, *Śrī Caitanya*, 66. old. A Krisna-tudatban csak gyermek-nemzés céljából lehet nemi életet élni.

A rasza-tánc tehát az idézet szerint maga a valóság – illetve annak egy része –, szemben az anyagi világgal és annak kötöttségeivel. Ezt a valóságot táncolja el Krisna híveinek azzal a céllal, hogy kiszabadítsa őket az általuk valóságnak hitt anyagi világból. Csaitanja ugyanezt közvetítette, amikor azt hirdette, hogy a világban való lét, a Kali-kor egyetlen lehetősége az istenség szeretete, szolgálata és nevének éneklése, amely szeretetet és odaadást Krisna énekes-táncos dicsőítésével lehet kifejezni. Csaitanja e tanítását az általa hirdetett módszerrel, az énekléssel és táncsal terjesztette, mintegy bemutatót tartva (hiszen láttuk, hogy Krisna Csaitanja formájában mint tanító jelent meg, aki bemutatja, hogyan kell őt szolgálni) tanítása lényegéből. Ma a Krisna-hívők Csaitanja mozgalmának folytatóiként táncolnak: az istenséget szolgálják azáltal, hogy utcai kirtanokkal felhívják az emberek figyelmét önmagukra és rajtuk keresztül Krisnára.⁷⁴ Egyben felidézik Csaitanja eksztatikus táncát, azt a boldogságot, amelyet ő érzett és mindenkinek éreznie kellene a Krisnának táncolás és Krisnával táncolás közben. Ily módon az első és egyben örök táncot, a lelki világbéli rasza-táncot járják újra, és ezáltal azt a valóságot jelenítik meg maguknak és másoknak is, melyet a szent írásokban Krisna valóságnak nevez. Ilyen értelemben a Krisna-tudatban a tánc valóban a valóság rituális megkonstruálásának része, mely segíti a világban való működést. Ugyanakkor vallásos koncentráció is, amennyiben a hívők tánc közben Krisnára összpontosítanak és Krisnával vannak.⁷⁵ Táncolni annyit jelent, mint Krisnának örömet szerezni. Ha valaki örömet szerez Krisnának, részt vesz „kedvteléseiben”, így szolgálja őt, kapcsolatba kerül vele és visszajut hozzá. A Krisnával való kapcsolatot erősíti a vallásnak az a fentebb már vázolt tétele, mely szerint a mahámantra Maga Krisna: „A Hara szó az Úr energiájának megszólító formája. A Krisna és Ráma szavak Magának az Úrnak a megszólításai. Krisna és Ráma azt jelenti: »legfelsőbb gyönyör«, Hara pedig az Úr legfelsőbb gyönyör-energiája, amely a Haréra változik megszólító esetben.”⁷⁶ A mantra és a Krisnáról szóló dalok éneklése és az előtte való tánc egyaránt a vallási koncentrációt, a Krisnára való gondolást segíti. Ugyanakkor a mahámantrában, az énekekben és a táncban Krisna szent neveivel és ő magával lenni az istenséghez való eljutást célozza, mely cél elérésekor a hívő örökké Krisnával lehet a lelki világban.

⁷³ Ilyen értelemben igaza van Fazekas Istvánnak, aki a rítusokat négy csoportba osztva a kirtant az „elfojtott ösztönök lecsapolását, levezetését szolgáló rítusok” közé sorolja. Fazekas István, *Abam brahmási – lélek vagyok. Tanulmány a Hare Krisna vallásról* (szakdolgozat, Debrecen, 1997).

⁷⁴ Ugyanígy működik szolgálatként a viselet, a haj és a tilak-jel is.

⁷⁵ Nem áll viszont a Krisna-hívők táncára az az állítás, miszerint az az isteniséggel való egyesülés eszköze volna, mert a Krisna-tudat alaptétele, hogy a lélek Krisnától külön áll, és a hívőnek nem vágya, hogy Krisnával egyesüljön.

⁷⁶ Prabhupáda, *Az önmegvalósítás*, 174. old.

Minden, amit éneklünk, ezek az imák, vagy hódolatajánlás, vagy annak az érzése, hogy távol vagy Krisnától, és a vágy, hogy találkozhass vele, és hogy feléleszthesd ezt a kapcsolatot. Vagy ima azokhoz az előző lelki tanítómesterekhez, ácsárjákhoz, prédikálókhoz, akik már felélesztették ezt a kapcsolatot, hogy bárcsak megérthetnéd azt a szintet, amin ő állnak, hogy megérthesd azt a tanítást, amit ők hátrahagytak. Vagy bhadzsan, ami Krisnának és Rádaráninak a kapcsolatáról, találkozásáról szól, hogy zajlott ez. Vagy szent helyek dicsőségének a megéneklése, hogy igen, Vrindávanban itt van ez a liget, és erről híres, és mondjuk az a Jamuna folyó, ez meg erről híres, és mind azért van, hogy emlékezz. Ez a két legfontosabb dolog, hogy beszélj róla és hogy emlékezz. Ha beszélsz róla, akkor lesz mire emlékezned. Sravanam, kirtanam.⁷⁷

A tánccal és énekkel ily módon kialakított kapcsolat magával hozza az odaadás fejlődését, amely ahhoz vezet, hogy a bhakta egyre többet énekel és táncol Krisna kedvéért, tehát ez a dolog önmagát generálja.

Kérdezték egyszer maharádzstól, hogy nem mesterkélte-e ez a tánc. Ő mondta, hogy ha valaki a szent nevet hallja, akkor boldog lesz tőle, és ha boldog, akkor táncol. Ezért nem mesterkélte.⁷⁸

Értelmezésem szerint egyfajta folyamatosság mutatható ki Krisna és a mai hívők táncja között. Krisna a lelki világban táncolja örök táncát, melyet az emberek tanítására a földön is eltáncolt. Csaitanja táncos-énekes missziójával, ekzisztenciában táncolt táncaival emlékeztetett arra, hogy a tiszta odaadó lelkek Krisna örök táncostársai lehetnek a lelki világban. E cél pedig úgy érhető el, ha Krisnának örömet szereznek, többek között táncolnak előtte/műtrijai előtt, és éneklik nevét. A mai Krisna-hívők Krisna szolgálíként ugyanezt teszik nap mint nap az oltár előtt, így idézik fel újra és újra a rítus – a tánc – kezdetét, és erősítik meg a Krisna által kinyilvánított valóságot.⁷⁹

Összefoglalás, további kérdések

A tánc a Krisna-tudatban mind a vallás tételeiben, mind a gyakorlatban rendkívül fontos helyet foglal el. Ennek alapja, hogy a jelen korban az istenséget Krisna nevének éneklésével és az ő szeretetteli odaadó szolgálatával lehet elérni.

⁷⁷ Részlet egy interjúból.

⁷⁸ Részlet egy interjúból.

⁷⁹ Hozzá kell tenni mindehhez azt is, hogy az írások hangsúlyozzák: a rasza-líla lényegét elsősorban a vallás tételeit jobban ismerő, a Krisna-vallásban elmélyült tudásra szert tett hívők előtt szabad feltárni, a hétköznapi emberek számára a kirtan a legmegfelelőbb módszer Krisna-tudatuk felébresztésére. Maga Csaitanja is ezt a módszert követte. Mahanidhi, *Appreciating*, 171. old.

E szolgálat része a tánc, amely Krisna kedvéért és többnyire Krisna előtt történik. (Kivéve például az utcai alkalmi kirtanákat, amikor nem visznek magukkal műrtit.) Az istenség kedvéért táncolt tánc az áldozati élet része, mely visszavezet magához Istenhez.

A bevezetőben jeleztem, hogy tanulmányom egy kutatás részeredményeit foglalja össze, és további kérdéseket próbál megfogalmazni. Az eddigiek tekinthetők a meglévő eredményeknek, melyeket a Krisna-tudatos irodalom táncszempontú – bár valószínűleg korántsem teljes – feldolgozása és saját eddigi tepermunkám teremtett meg.

A tánclépések kapcsán felmerül eredetük és kialakulásuk kérdése. Csaitanja táncáról sok mindent megtudunk a Csaitanja Csaritamrítából. Láttuk, hogy ő vezette a csoportos táncot, ő irányította a dobosokat és a táncsoportokat, hogy ő maga is táncolt. Nem tudjuk viszont, hogy volt-e valamiféle kötött koreográfiája táncának, kialakított-e lépéseket, s ha igen, milyeneket. Csaitanja ikonográfiája sem segít, a róla készült képek, ahogyan a leírások is, az áhítatra és az ekstázisra helyezik a hangsúlyt. Jól láthatóak a hangszerek (karatal és mrindanga, melyek a mai Krisna-tudatos zenélés hangszerei is), az őt körülvevő táncosok. A képek gyakran ábrázolják Csaitanját ájultan, vagy extázisban kicsivel a föld felett lebegve, melyet ugrásnak is értelmezhetünk. Tudjuk, hogy tánc közben időnként magasra szökellt és szaladgált, hogy „ütemesen tapsolt a kezeivel, míg tanítványai körbe-körbe táncoltak, ismételve a dalt”,⁸⁰ amely mozzanatok feltűnnek a mai táncban is. Nem elhanyagolható az sem, hogy az általam ismert – krisnás irodalomban fellelhető – képek egészen újak, a Krisna-tudatos mozgalom hívei festették őket a szent írásek alapján, Prabhupáda és a lelki vezetők instrukcióit követve. Talán több segítséget nyújtana a Csaitanját ábrázoló korabeli alkotások vizsgálata, persze ha egyáltalán léteznek ilyenek.

A szvámi- és a gópi-lépéseken kívül (az egyiket Prabhupáda mutatta, a másikat lengyel hívők találták ki) a többi lépés eredetét és kialakulását homály fedi. Az általam megkérdezett, a Krisna-tudatot tíz éve gyakorló hívők úgy emlékeznek, hogy a lépéseket már így kapták. A lépések, amelyeket a hívők manapság táncolnak, egyes nézetek szerint teljesen európaiak.⁸¹ Ugyanakkor az alapító Prabhupáda életéről szóló könyv egy rövid fejezet erejéig utal arra, hogy Prabhupáda hogyan és milyen lépésre tanította táncolni első tanítványait: „A filmen meg lehet figyelni a mozgását. Ne várjunk holmi akrobatamutatványokat, sportos le-föl ugrálást. Többnyire derékból és vállból indította a lépést, a kirtana ritmusára le-föl mozogva, aztán felugrott. A tánc Prabhupáda számára

⁸⁰ Tóth-Soma, *A Gaudíya-vaishnava*, 50. old.

⁸¹ Dobosné Papp Anita közlése szerint. Lux Éva úgy gondolja, hogy ahogyan az ISKCON-os krisnás zene jelentős hányada is európai és amerikai alapokon nyugszik, valószínűleg a tánc is saját koreográfia, eredetileg talán rögtönzés lehetett. (Szóbeli közlés.)

mindig felemelt kart és kinyújtott ujjakat jelentett, ahogy Gaurát és Nitait is ábrázolják.⁸² Így tanított bennünket táncolni, a Második Sugárút 26. szám alatti szobájában, körbe-körbe vezetve a bhaktákat és mutatva, hogy kell a bal lábbal jobbra lépni, a jobbal pedig balra, és hogy kell mindig felemelt karral előre-hát-ra himbálózni – Kírtanananda ezt nevezte »Szvámi lépésnek«. Egyszer Chicagóban rászólt néhány fiúra, akik diszkó-stílusban tekeregtek.⁸³

Azonban a szvámi-lépés – és a többi lépés – indiai múltját (ha van ilyen) továbbra is homály fedi. A kérdés tisztázása a Krisna-vallás indiai szertartási táncainak vizsgálatát igényli, emellett valószínűleg a mozdalom európai és USA-beli gyökereihez kell fordulni. A másik lehetséges forrást a Prabhupádáról, illetve a mozdalom kezdeteiről szóló filmek jelenthetik.

A dolgozat elején idézett tánc-definíció a táncot *kulturálisan meghatározottnak* tekinti. Az egész Krisna-tudatos életvilág vizsgálatának visszatérő kérdése a kultúrák találkozása, az indiai vallás és életmód magyar viszonyok közé kerülésének problémája. E kérdés ilyenformán szorosan kapcsolódik a tánclépések indiai/európai eredetének, alakulásának kérdéséhez.

További segítséget jelenthet más vallások, vallási rítusok szakrális táncainak vizsgálata – és itt ismét nem a táncra szakosodott hívők (például dramatikus) táncaira gondolok, hanem az egész közösség által, az istenséggel való kapcsolat létrehozása és fenntartása érdekében járt táncokra. Kérdések tehát még bőven akadnak a Krisna-tudatos tánc vizsgálata kapcsán, melyek könnyen lehet, hogy eddigi eredményeimet is módosítani fogják.

⁸² *Gaura*: Csaitanja; *Nitai*: Csaitanja társa és tanítványa. Az ún. Gaura-Nitai oltárokon az ő műrtijaik állnak, mindig felemelt kézzel nyitott tenyérrel. Erre utal az idézet.

⁸³ Satsvarupa, *Prabhupáda-nektár*, 84. old.

SUMMARY

Eszter Kisbán: Sour dishes in neighbouring regions of Middle and Eastern Europe during the twentieth century

Sour dishes had been continuously mentioned in Hungarian sources from the late Middle Ages. Several early forms remained in use, especially amongst the common people, up to the late 19th century. It was only around 1900 that many sour dishes began to seem out-of-date. The range included soups made both with and without meat, porridge, flummery as well as dishes cooked of fermented vegetables (cabbage, turnip). The souring agents for the soups included the juice of fermented flour of grain, sour milk products, the juice of sauerkraut (fermented cabbage) and also vinegar. While sauerkraut is still used all over the country, the fermenting of turnips has disappeared entirely. Sour porridge (millet cooked in the juice of sauerkraut) and the sour flummery made of oats had always been used in a small region only, near the eastern range of the Carpathians. Sour dishes served for both everyday and festival meals. When reports on the daily meals of the rural population began to proliferate in the late 19th century, they pinpointed a particular region within present-day Hungary, where the cooking of sour soups was a day-to-day routine and old-fashioned souring agents were in frequent use. This is a northeastern region, bordering Eastern Slovakia today.

These data gave rise to two questions relating to Hungarian food history. The main one is, how frequent was the use of sour dishes, and how strong the taste for sour food preparations might have been in the whole area at the earlier periods? The sub-question is, what the changing relationship might have been between the use of vinegar and the other souring agents? This is a vine- and fruit-growing area, where the making of vinegar out of wine and wild-growing fruit could be a household exercise, as it actually was every so often even in the commoner's households. In early sources it is easier to trace the use of the souring agent made of fermented grain than the use of vinegar, but this does not necessarily mean that the use of the two should constitute a sequence in time.

This paper surveys the Hungarian evidence from modern times, adding at some crucial points the historical evidence as well. Such points are the use of the souring agent made of fermented grain; and a duet of famous sour soups, one for meat days and another made with curds for abstinence days, both going back to the 16th century.

For comparative evidence, the paper also looks, region by region, at sour dishes, especially soups, in the area surrounding the Carpathian Basin from the North and the East. There is an excellent survey for Galicia from 1892-93, and there are adequate maps in the Polish Ethnographical Atlas for present-day Poland. There are some pointers to the question from the Bukovina region, and a detailed local study, covering the whole 20th century, from the Moldau region of Rumania. In all these regions, the taste for sour food preparations is very strong and the frequency of cooking and souring the soups is high, in many cases running up to the present day. Both in the 19th and the 20th century, it has often been reported that there were only one or two special days during the whole year when the everyday soup was not sour. The leading souring agent in the whole area has been the juice of

fermented grain or maize. Other souring agents are sour milk products at many places, the juice of sauerkraut every-where, and also the juice of fermented beetroot in Poland, where such a red-coloured soup has long been one of the national dishes. In the popular culture of the whole area, vinegar does not seem to have been an established agent in the rural kitchen but rather an emergency arrangement. Amongst the sour soups, there are soups cooked with and without meat and soups for everyday- and for festival occasions alike. A special case was that of the Armenians who came as a small group of artisans and tradesmen to Transylvania from the Moldau region in the late 17th century. They settled, and lost their own language during the first half of the 19th century, but many of their descendants remained aware of their Armenian origin. At the end of the 19th century all of their soups were made with a special souring agent, a sour milk derivative, coloured green with herbs, dried and kept ready for the whole year. They did not know, but it is known today, that Armenians in Galicia also used the same souring agent. As the Armenian kitchen in Transylvania changed during the 20th century, sour soup of the old style became one of the national dishes of the group.

If the use of vinegar is not considered, there was a clear difference in the frequency of eating sour soups between Hungary and the area surrounding it from the North and East during the 19–20th centuries. The next task is to see how the use of vinegar could be grasped, especially amongst common house-holds which did not cook by using cookery books at that time.

Lilla Takács: The history of a Transdanubian vine-growing community

I started to study the history of Horvátkút, Somogy county and its hillside vineyards in the fall of 1999. My long-term objective was to reconstruct the history of the settlement and its vineyards from bibliographical and archival sources as well as my collections at the site during my fieldwork.

The paper lays a special emphasis on the development, peopling and decline of the scattered settlement in the vineyard hill of Horvátkút. This leads to the second objective of the paper, to add new information to our present knowledge concerning the peopling of vineyard hills.

The findings of my ongoing research present the history of Horvátkút and its vineyard hill, the changes in the settlement form and its population in the light of our present knowledge of 18th century residential conditions and vine-growing communities. They also follow the transformations in the settlement's structure in the period between the 18th and 20th centuries.

Edit Sági: Reindeers and snow-mobiles: The revaluation of the environmental resources of Sami reindeer-breeding culture through modernization

The Sami minority lives in the northernmost part of four Northern European states on an area of 400 thousand square kilometers in the sub-arctic taiga and arctic tundra belts. For centuries, the survival of most Samis has depended on reindeer breeding, although its significance has gradually declined in the 20th century. Their everyday life and all elements of their culture have been determined and constricted by the opportunities provided by the natural environment and reindeer farming.

Unlike the mountain and fisher Samis, the life of the forest Samis used to be characterized by a many-sidedness: fishing, hunting and gathering the yields of the forest were important elements in their subsistence besides reindeer breeding. Consequently, their reindeer herds were smaller and their sustenance was ensured from more sides than the mountain Samis. By now the socio-economic conditions of reindeer farming have changed radically: the traditional forest skills have lost their significance, and adapting themselves to the challenges of the socio-economic environment, the key factor of their way of life has become a modern intensive reindeer breeding that functions within a market economy. The prevalence of market conditions, the usage of technical achievements, foraging, rampant bureaucracy, the changing of the natural environment and the struggle between

tourism and sylviculture have all contributed to the complete transformation of traditional Sami reindeer breeding conformed to the organizational framework of Finnish reindeer farming. The traditional "rules" of the exploitation of natural and social resources – the division of labor between sexes and age groups, the utilization, knowledge and evaluation of the goods provided by the natural ecosystem and the reindeer, the forms of using time and space – have also changed. These processes are all organic parts of today's global social, economical and technical civilization, and they exemplify the consequences of modernization transforming regional, cultural and ethnographical features at several parts of the world.

Using the Sami minority in Finland as an example, the paper presents some aspects of these heavily conflict-ridden processes based on the experiences of a short period spent among the Sami as well as the relevant literature.

Zoltán Nagy: Struggle of the Khantis against the colonising culture

The paper investigates how television and the watching of television is one of the forums where the Khantis fight their symbolic struggle against a colonising culture, which stands at a higher technological level. This struggle is basically about the encounter of two radically different cultures, among which the dominant culture has television as its coherent element (or at least has internalized it earlier), while the other has not met it – or anything slightly similar to it – for a long period of time. In this case the only possibility of the individual is to make attempts to reconcile the two sets of cultural devices: by using his or her own concepts he or she places the foreign elements into his or her own (traditional) network of interpretation, thus trying to make the two cultures permeable. Evidently this attempt succeeds in certain cases and fails in others. The scope of this cultural struggle reaches beyond the practice of watching television and results in more serious changes in the Khantis' worldview. On the everyday level, the "struggle" manifests itself in the fact that the Khantis are constantly making commentary during watching television. Therefore the problem we could investigate was that what explanations, what questions emerge from the thing seen on TV, and what part of the knowledge coming from their own culture is mobilized by watching TV. On the basis of these, we could see their struggle with television as with an unconceivable visual fiction and we could observe how watching TV verifies, modifies and develops beliefs; how elements of their identity are summoned while watching TV; and how television programs are related to their time management.

Antal Filep: A specific case of communal punishment in the late 1950s in the Tóköz

Hungarian ethnographic literature has devoted much attention to popular legal customs, focusing mainly on laws of property, the interrelations of the individual and the community, the problems of family law and the legal norms of morals. Less attention has been paid to conflicts arising from the clash of diverging legal norms of the local community and the representatives of state authorities. The paper focuses on one such case from a village in the Tóköz region close to Győr. The emergence of the Iron Curtain in the 1950s blocked a vast area from normal traffic. The inhabitants of the villages within the frontier zone could only be visited with a special permit, and attempts have been made to set up a network of informants in the area. In the village examined, an official procedure was started against the suitor of a marriageable girl, which was followed by an ongoing investigation. The boy was caught with the help of the girl's widowed mother and sentenced on other grounds as well. The village ostracised the family and forced them to move away. At the same time, the village population prevented the ruination of large-scale farmers during the establishment of co-operatives: to counterbalance the official persecution, the young people of the village supported them by taking up joint employment.

Gábor Vargyas: Rice, the rice goddess and the sickle: changing "ritual technologies".
On the creativity of the Bru religious system

In the paper the author looks at the relationship between tradition and innovation in the culture of the Bru, a "traditional" Central Vietnamese mountain tribe. As opposed to the stereotypes quite common in Vietnamese professional-political and decision-making circles as well as the public and the media, the paper strives to prove that instead of being isolated, backward, "incapable of further progress", a people "without history", the Bru are in fact in a productive interaction with their environment, transforming their own culture creatively and according to their own needs and at their own pace.

The paper consists of two sections. The first briefly outlines the historical circumstances that have shaped the relationship of the Bru with the neighbouring peoples such as the Viets and the Laos. After this, it proceeds to analyse the borrowings and adoptions in their culture. These embrace the areas of language, material culture and spiritual culture/folklore, ranging from the attire and the eating habits through the usage of metal instruments to the bilingual mourning or shamanic songs. In the analysis the author pays special attention to agriculture, in which he examines the relationship of slash and burn swidden dry rice cultivation and wet-rice cultivation and the process of switching over from the former to the latter.

The second section presents through an actual case how the technological issues of transmittal-adoption are influenced by religious and ideological aspects. In 1989 the author witnessed how, despite the religious concepts analysed in depth in the paper and related to rice, strictly regulating the techniques of dry rice cultivation, new techniques of harvesting and threshing stroke root. Even more from a religious aspect than from a technical one, this change may indeed be regarded as a revolutionary innovation, a kind of "Neolithic revolution" among the Bru. The author provides an in-depth analysis of the motivations, emotions and options of the participants and actors; he also examines the relationship between the individual and the community, the withholding power of the religious ideology and the community as well as the overwhelming desire for innovation and the attempts of development and modernisation ultimately prevailing over religious considerations.

Éva Pócs: Weather magic and weather magicians in the Hungarian witch trials during the 16th–18th centuries

Manipulating the weather played a central role in the ritual and magical activity of the European agricultural societies in the Middle Ages and the Early Modern Age. The community magicians whose most important task was to ensure the proper weather for the sake of a good crop were still active in the rural societies of Europe in the Early Modern Age. Here we are faced by a mediatory activity ensuring the well-being of people with the help of the dead: the historical and anthropological research conducted in the past 40 years has revealed the probable traces of an ancient European shamanism having specific "agricultural" features: at the beginning of the agricultural cycles the magicians – initiated by the dead – combat *in spiritu* in other-world soul battles against the "cloud-directing" demons stealing the rain or the corn, and bringing hail, or they snatch the grain from the dead for the community. The majority of the data originate from Italian and Slavic regions but we also possess Hungarian parallels. The picture is supplemented by the figure of the storm-demon appearing as a dragon. In the wake of Christianity gaining ground, the pagan world of demons and spirits assumed a Christian guise: the storm spirits, the cloud spirits, just like the dragon weather demon were transformed into the Satan or the Devil. As a result of the tendency of storm spirits and weather demons being transformed into the Christian Satan, the demonized versions of shamanistic magicians integrated into Christianity came into being: the legend figures of magicians, bringing bad weather, hail and controlling rain. This is a myth created as a result of ideological restructuring; we possess no data related to a negative weather magic actually carried out. Neither

do we have data testifying to real magicians' activity aimed at generating drought or hail. If we examine the methods they were said to employ to bring on drought and storm, we find that these are perfectly identical with the positive weather-magic practised by either popular magicians or the clergy (e.g. dousing water, shooting into the clouds, using rain-stones, sacred objects, storm-dispelling formulae). Thus it is evident that the manipulation of the weather attributed to witches was considered to be negative only from a different point of view: the image of the witch bringing on bad weather with black magic was the invention of theologians who put the demonology of witch-persecution into writing. There was still a practice of weather magic serving the village people in the hands of the priests, representing a part of *benedictions*. This ecclesiastic practice played a role identical with that of lay, popular magic: both were active in identical spheres of private and public lives, that is rendering assistance in the crisis situations of human life. The treasurehouse of benedictions (objects, gestures, texts) was mostly inherited from pre-Christian "pagan" magic and there was constant interaction with popular magic during the whole period of the Early Modern Age. At times the rites of the church replaced the popular activities, at times it was carried out in parallel with the popular methods of lay magicians, in the field of influencing the weather just as in the other spheres of magic.

Zsófia Frazon: Devilish connections

My paper examines the appearance, diffusion, layers and connections of the Faust legend cycle in Hungary. My presumption was that the various versions of Faust-legends spread in Hungary mainly due to a German Protestant influence, but already existing Hungarian popular belief stories about demonic alliances independent of Faust's historical figure provided a breeding ground for their diffusion and appearance in different versions. Beyond the impacts of the two layers upon each other, the analysis of their differences shows that the Faust legend cycle was known in Hungary, and there were several historical figures who were connected to the cycle or certain elements of it. However, the two different traditions are clearly distinguishable both in their content and on the level of their motifs.

Péter Tóth G.: Antropophagi – Turk-beaters.

The question of stereotyped views of the Hungarians

In his essay on the origin of national stereotypes *Sándor Eckhardt* seeks for an answer to how prejudices are related to words, pictures, real or fictitious traces of memory. He mentions the folk-story of the man-eating monster (*ogre*) as an example, which the Western Europeans associated also with the name of the Hungarian (*Hongre, Hongrois*).

Better-known authors such as *Montaigne, Calmet, Dussieux* have also mentioned or dealt with the Hungarians' fierce nature and inclination to cannibalism. This association probably cherished the memory of Hungarian plundering raids in the 9th century as well as the tradition of an assumed kinship with the Huns. The association was further reinforced by the dreadnought "White Knight" (*János Hunyadi*) who never took off his suit of armour, or by the glorious memory of the "Turk-beater" (*Pál Kinizsi*) dancing with corpses in his mouth, by the ominous memory of the revolt of the "Rumanian leader" (*György Dózsa*), by the "Impaling Voivode" (*Vlad Ţepeş, Drakula*), the international ill fame of the "Monster of Csejte" (*Erzsébet Báthory*), the popularity of the "hero up to the knees in janissarys' blood" (*Miklós Zrínyi*), or the European reputation of the *hajdús* and *huszárs*, two Hungarian words which gained international recognition as merciless warriors. Their fame was enhanced by Hungarian vampire-stories, the witch hunts hysteria in Szeged, a trial against "cannibal" Gypsies in Hont, or charges against Jews in Pozsony, Nagyszombat, Buda and Tiszaeszlár.

In recalling *Eckhardt's* achievements, these very issues about national stereotypes and collective memory were what *Jacques Revel* regarded as still current. *András Róna-Tas, Maximilian Georg Kellner,*

Sándor Csernus, Sándor Iván Kovács, and Áron Petneki have also contributed to the exploration of how the picture of a people living in the periphery became more and more sharpened or distorted again and again after certain events. Owing to their encounter and their long-term coexistence, the Western European image of the people from the periphery gradually became more humanized. Rather distorted in the beginning, the picture of Hungarians slowly changed in the 13–15th centuries. The savage instincts died away, the Hungarians “gave up” cannibalism and drinking blood and broke from their pagan past. They did remain warlike, though not as the Scourges of God raging throughout Europe but as brave Turk-beaters fighting perseveringly against the pagans to defend Christianity. As a peculiar counterpole of the more and more feminised Western courts of the 16–17th centuries, Hungarians as well as the Polish came to represent the manly assets of the frontier lands, that is, the anti-culture of the courts, or rather the anti-court culture. Even in the 19th century, the imagination of Western peoples were captured by Hungarian and Polish noblemen with manful moustaches, dressed in panther skins or bearskins with only a naked sword underneath, which they could at any time whip out to chop *three* pagan heads off at *one* sweep. In *Jules Verne's* novel, for instance, the Hungarian freedom fighter Mátyás Sándor blends the features of the hero fighting for freedom and the werewolf of an Eastern savagery.

Such an ambivalent, extremist description of heroes, however, was not only peculiar to the Western sources. Describing battle scenes, contemporary chronicles often used mythic and literary patterns that helped to demonstrate the warriors' state of mind in the battle as well. The image of a savage warrior-hero covered with his enemy's blood, or a merciless anti-hero murdering in cold blood also reveals the chronicler's standpoint. However, the negative or positive attitude towards the enemy made little difference in the thematic composition and character of the description. Stories on feasts at dead bodies or getting the flesh of victims eaten by men may be regarded as extreme features of hero descriptions. Along with the charges of ritualistic killing and cannibalism, the exotic character of the Hungarian frontier lands remained vividly in the imagination of Westerners even after the Turks had been driven away. From that time, however, they saw no heroes but a primitive, backward, barbarian nation. Due to the changing Western public mind, readers and spectators eager to see horror demanded cruel murderers and evil-doers on the pages of the new media. This is how the mass scenes of the witch hunts in Szeged in 1728, or the Hungarian vampire-cases which forced even high-ranking functionaries to make a statement could become sensations. Nevertheless, the late 18th century brought a faint hope that Hungarians could eventually calm down. They still remained barbaric and uncivilised, but they gradually gave up their mutinous way of life and their cruelty was tamed. Terrifying stories about vampires and witches still re-evoked the Hungarian's fierce and bestial reputation in the Western countries from time to time, but even these sank gradually into oblivion.

Éva Mikos: Tradition, tradition forming, “folkishness” and popularity.
Epics in elite and popular culture

The main objective of the paper is to summarise and put into a new light a topic much discussed and then condemned to a long oblivion by Hungarian literary history and ethnography: the connections between 19th century Hungarian epics and tradition. The discussion is not confined to the way the epics draw from oral tradition or folk tradition; the paper also attempts to present the processes in which the epic genre and the system of expectations shared by the elite culture producing the epics re-affected folk poetry and folkish literature.

Legends on the Hungarian conquest of their present homeland have only survived in fragments. This presented considerable difficulties for the authors of epics, who expected assistance from folk poetry in writing a national epic. The contemporary literary and scholarly works tried to make up for these short-comings by using their imagination or by forming the most comprehensive picture attainable by the most modern scientific methods of the age. Thus two types of elite text types emerged, both of them taking root in popular literature. However, the narratives of both scholarly discourse and of the polite letters were treated as mythology by popular and semi-popular texts, and

then both were transmitted by these texts as pieces of an artificial tradition remoulded after their own fancy. The ultimate aim of the research is to reconstruct – or construct – the image that an average man may have formed about the past in the late Romantic period and around the turn of the century on the basis of the textual documents; and also to explore how many of the elements of this text group may be derived from the real and how many from the artificial tradition.

Ilona Nagy: The scenario of tale-telling in everyday communication situations

We know quite much about how folktales are narrated, the narrating skills of storytellers, the development of their repertoire, their techniques of memorization, the dramaturgy of tale-telling, the expressive means of the narrators and the methods of meta-communication. Much less is known about narration as a composed or spontaneously evolving chain of narrative units, or even about how the occasion comes about or gets organized.

I wish to make some contributions, mostly based on my own collection, to our picture of the narration of traditional prose genres, in particular the folktale. The most gifted storytellers brought over the best examples from the 19th century; they can be read in collections, but they are always screened through a "multiple filter" – selected by the collectors and edited into a sequence chosen by them. It is worth studying the original manuscripts of these collections, because even if they are not always records of a narrative event in a community but merely of a narration with only the collector present, at least the sequence of the tales can be seen from them.

The first notable thing in terms of the sequence of tales is a periodic undulating line in which the length varies, moving from a complex structure towards a simpler one, while a fantastic character is gradually replaced by a realistic one.

Another remarkable observation may be that the selection of texts may also carry a message. The tales that are told at the beginning serve to establish the relationship between the narrator and the collector and to reinforce the identity of the narrator – in the present case as an excellent and remarkable storyteller.

The manuscripts of older collections provide examples for this scenario characterized by a recurring descending undulating line where the descending section contains briefer prose narratives. In late 20th century collections this section seems to be longer and made more colourful by the insertion of other folklore genres. The presentation of full folklore repertoires, which earlier collectors did not aspire to, has become established. This is the part of the scenario where everyday communication is likely to occur, while towards the end of the narration – the performance –, it tends to prevail over everything else. Still achievable at the end of the 20th century, artificially created occasions for tale-telling show that in such descending sections, when the tale-telling was over, it was replaced by everyday communication, an easy-going and informal conversation. This was when the actors, the competing narrators could talk about the topics that really interested them (events of the day, rising prices, family problems etc.). Since current collections can only record the performance of traditional folklore genres in a collecting-situation, it is quite essential that researchers should be aware of this.

Andrea Ekler: Hermeneutic approach of text units from Dejtár

In my research, I have attempted a hermeneutic approach of text units from Dejtár. Besides the interpretation of the text, my objective was to provide a conceptual theoretic description of a hermeneutic system related to folklore texts. My paper sets out to give a brief summary of the theoretical background as well as the achievements of this research.

Thus, in the theoretical section, I have looked at the relationship between the informant and the researcher, the description of method and terminology, the interrelations of manners of speaking and forms of appearance, meta-narration as well as structural aspects.

The object of my analysis was formed by conversations and textual units accumulated during a six-year research. I have conducted the interpretation by dividing the material into textual units and within it, sub-units classified by me. Restrictions on length forced me to forbear from publishing the textual units, providing profiles of the informants or an introduction to the development of the subjects and motifs as well as a detailed poetic interpretation.

In terms of the results, my paper dwells on the relationship between informant and researcher, meta-narration, features of poetics, manners of speaking, forms of appearance, structures of poetics and the structural approach.

Judit Farkas: The role of dancing in Krishna-consciousness

"Whoever is filled with joy when dancing in front of me, feels ecstasy in his deep devotion, and the signs of this are apparent in his body, burns up all guilty reactions he has accumulated through thousands of years" – this is how Krishna, the Highest Personality of Divinity stresses the importance of dancing in a sacred text of the Krishna-consciousness.

In the worldview of Krishna-consciousness there is on the one hand the spiritual world where individual souls, the beings themselves have once lived in their original conditions with the Highest One, and the material world where souls who have tried to break away from the deity live in the bonds of illusion and matter. Man, however, is endowed with a superior intelligence to achieve God, to return to Krishna into the spiritual world. The ways of this are described by Krishna himself in the Bhagavad-Gita whose words, being revealed by the deity, are binding.

The method by which one can reach Krishna is called the bhakti-yoga. It is the yoga of activity and love centered on the loving and devoted service of Krishna; as Srila Prabhupada, the teacher who brought the religion from India to Europe put it, "the process of restoring our personal relationship with the Highest Lord through acts of devoted service". Bhakti-yoga propagates the active and loving service of god, the offering of the bhakta's whole life into the service of Krishna instead of retirement and asceticism. This service includes singing God's name and, closely linked to it, dancing.

Accordingly, the paper is not on classical Indian dance but on the kind of dance performed daily as part of the devotional service to please Krishna. First I cover the ideological and historical background of this dance, then I go through the occasions, ordinary days and holidays, and ways in which the believers dance.

The paper is based on an anthropological fieldwork, almost four years of participant observation among Hungarian devotees of Krishna-consciousness.

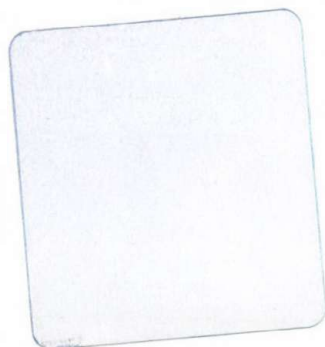
PROCESSES AND TURNING POINTS. ESSAYS IN HONOUR
OF BERTALAN ANDRÁSFALVY

Edited by Éva Pócs

Contents

PÓCS, ÉVA	
Preface	7
VARGYAS, GÁBOR	
For Bertalan Andrásfalvy's 70th birthday	9
KISBÁN, ESZTER	
Sour dishes in neighbouring regions of Middle and Eastern Europe during the twentieth century	23
TAKÁCS, LILLA	
The history of a Transdanubian vine-growing community	57
SÁGI, EDIT	
Reindeers and snow-mobiles: The revaluation of the environmental resources of Sami reindeer-breeding culture through modernization	81
NAGY, ZOLTÁN	
Struggle of the Khantis against the colonising culture	109
FILEP, ANTAL	
A specific case of communal punishment in the late 1950es in the Tóköz	131
VARGYAS, GÁBOR	
Rice, the rice goddess and the sickle: changing „ritual technologies”. On the creativity of the Bru religious system	141
PÓCS, ÉVA	
Weather magic and weather magicians in the Hungarian witch trials during the 16th–18th centuries	159

FRAZON, ZSÓFIA	
Devilish connections	209
TÓTH G., PÉTER	
Antropophagi – Turk-beaters. The question of stereotyped views of the Hungarians	235
MIKOS, ÉVA	
Tradition, tradition forming, „folkishness” and popularity. Epics in elite and popular culture	267
NAGY, ILONA	
The scenario of tale-telling in everyday communication situations	287
EKLER, ANDREA	
Hermeneutic approach of text units from Dejtár	295
FARKAS, JUDIT	
The role of dancing in Krishna-consciousness	331
SUMMARY	359





Studia Ethnologica Hungarica IV.



A kötet a pécsi Néprajz Tanszék alapítóját, Andrásfalvy Bertalan emeritusz professzort köszönti 70. születésnapja alkalmából. A tanszék minden oktatója felsorakozott, hogy éppen kutatott témájából tanulmányt írjon az ünnepi alkalomra. A tanárok Kisbán Eszter, Nagy Ilona, Filep Antal, Vargyas Gábor, Nagy Zoltán, Frazon Zsófia és Pócs Éva cikksorozata kiegészül néhány kiváló hallgató illetve volt pécsi diák (Ekler Andrea, Farkas Judit, Mikos Éva, Sági Edit, Takács Lilla, Tóth G. Péter) munkájával. Ilyenformán a tanszéken folyó kutatások teljes spektrumát mutatja be a kötet: Újra jelen van a magyarság és az európai népek kultúrája mellett a Vargyas Gábor által kutatott vietnami brú nép, a Nagy Zoltán vizsgálta hanti közösség kiveszőfélben lévő kultúrája, és Sági Edit helyszíni megfigyelései nyomán a lappok életforma-váltásának több vonatkozása. A Krisna-tudatúak közösségeinek táncairól Farkas Judit ad elemzést. Nagy Ilona kommunikációs helyzeteket vizsgáló meseelemzésének és Ekler Andrea hermeneutikai megközelítésű szövegvizsgálatának kétféle folklorisztikai módszere mellett Mikos Éva a 19. századi eposzokról szóló cikkében egy harmadik nézőpontból: az elit és populáris kultúrával való kapcsolataiban vizsgálja a folklórt. Kisbán Esztertől az európai táplálkozáskultúra egy fontos fejezetéből, a savanyú ízlésirányt képviselő ételekről kapunk nagy ívű áttekintést, Takács Lilla egy dunántúli hegyközség településtörténetét dokumentálja, Filep Antal pedig a Rákosi korszak falusi társadalmának tárja fel egy eddig ismeretlen vonatkozását. A demonológia, boszorkányság és a boszorkányüldözés kutatását, amelynek régi hagyománya van a tanszéken, ezúttal Frazon Zsófia Faustról és az ördögszövetségről, valamint Pócs Éva kora újkori idővarázslókról szóló dolgozata képviseli. Tóth G. Péter gazdag történeti tablót mutat be Európa középkori, koraújkori magyarságképeről, a rólunk szóló etnikus sztereotípiákról.

ISBN 963 9457 22 1



9 789639 145722

Libri
2500-