Studia Ethnologica Hungarica III.

Közösség és identitás

Szerkesztette Pócs Éva

L'Harmattan

KÖZÖSSÉG ÉS IDENTITÁS

STUDIA ETHNOLOGICA HUNGARICA 3.
A Pécsi Tudományegyetem Néprajz Tanszék
és a L'Harmattan Könyvkiadó közös sorozata

Sorozatszerkesztő
PÓCS ÉVA

A sorozatban eddig megjelent kötetek:

Pócs Éva (szerk.): Demonológia és boszorkányság
Pócs Éva (szerk.): Sors, áldozat, divináció

Közösség és identitás

Szerkesztette Pócs Éva

L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék
Budapest, 2002

A KÖTETETET TÁMOGATTA

OTKA „Hatások, konfliktusok és változások
az újkor népi mentalitástörténetében" című programja;
Soros Alapítvány Felsőoktatási Együttműködési és Programinnovációs
Pályázatának „Vallás, mentalitás, narráció – vallásetnológiai
és mentalitástörténeti kutatások az oktatásban" című programja;
Pécsi Tudományegyetem

A szerkesztő munkatársa
FARKAS JUDIT

A borítón id. Pieter Bruegel: *Az aratók* című metszete látható

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 9457 13 2
ISSN 1587-608X

A kiadásért felel Gyenes Ádám
A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve megvásárolhatók
10% kedvezménnyel: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 267-5979

l-harmat@axelero.hu
www.extra.hu/harmatan/index.htm

A nyomdai előkészítés és sokszorosítás
a Könyvpont Nyomda Kft. munkája
Borító: Gembela Zsolt
A szöveget gondozta: Gál Mihály
Tördelés: Csernák Krisztina

Tartalom

PÓCS ÉVA

Előszó

Tudományos kiadványsorozatunk harmadik kötete – az előzőekhez hasonlóan – elsősorban a pécsi Néprajz Tanszék körül csoportosuló kutatógárda munkásságán alapszik, a tízéves tanszéket mint formálódó tudományos műhelyt szeretné bemutatni. A szerzők néhánya – mint Andrásfalvy Bertalan, Vargyas Gábor, Nagy Zoltán – a tanszék oktatója; Csekő Csilla, Túri Zsuzsanna mostanában, Tóth G. Péter régebben végzett diákunk, akit már többéves tanítási múltja is ideköt. Boszorkányságról író szerzőink távolabbról érkeztek: Gagyi József csíkszeredai antropológus, Szoboszlay György nyíregyházi, Németh Ildikó soproni és Krász Lilla, az ELTE középkori magyar történeti tanszékén dolgozó történészkollégánk a boszorkánypereket feltáró és feldolgozó műhelyben működtek hosszasan vagy alkalomszerűen együtt Tóth G. Péterrel és Pócs Évával.

Változatos kutatási tematikánkból igyekeztünk viszonylag egységes kötetet létrehozni: a tanulmányok többsége a „közösség és identitás" fogalmi rendszerét, meghatározóit, összetevőit és szimbolikus rendszereit vizsgálja. A folklorisztika és antropológia különböző rész-diszciplináinak szemszögéből írott cikkek sorában a közösségfogalom változását végigkövető tudománytörténeti tanulmány éppúgy helyet kap, mint európai és ázsiai esettanulmányok a vaszjugáni hantik, a vietnami brú nép vagy a sienai contradák társadalmáról. A 20. századi magyarságot egy vegetariánus csoport vizsgálata képviseli, továbbá a székelyföldi Máréfalva társadalma, a helyi boszorkányság elemzésével. A tánc közösségi és individuális formáit vizsgáló cikk egész Európa középkori-újkori tánctörténetén végigtekint. Négy szerző történeti forrásokat vizsgál: boszorkány- és házasságtörési perekből, illetve bábaösszeírásokból rekonstruálja a 18. századi falusi társadalmak egy-egy eleddig ismeretlen vonatkozását; és megjelenik a kötetben egy házasságkötéssel kapcsolatos 18. századi forrást vizsgáló tanulmány is.

A kötet cikkei többféle támogatás keretében készülhettek el; elsősorban az OTKÁ-nak, a Soros Alapítványnak , végül, de nem utolsósorban – a különböző

belső, rektori és dékáni pályázatokon elnyert kutatási lehetőségekért – a Pécsi Tudományegyetemnek tartozunk köszönettel.

Pécs, 2002. szeptember 25.

TÓTH G. PÉTER

A „közösség". Egy fogalom megalkotása, kiteljesedése, széthullása és felszámolása[1]

1. A „közösség mítosza"[2]

A XIX. században az iparosodó és erősen mobilizált társadalomban jött létre a közösségnek az a mítosza, amit a *hagyomány*, a *stabilitás*, az *egymásrautaltság* és a *kollektív emlékezet* fogalmakkal írtak körül. Az urbanizált és az ipari termelésre szakosodott nyugati társadalmak tagjai úgy érezték, hogy elvesztettek valamit: elvesztették a múltjukat, megszakadt az emlékezés folyama, a társadalom megszűnt „emlékezet-társadalom" lenni. Ez az emlékezetkiesés-illúzió hozta felszínre a „népi kultúra értékeit", ez éltette a paraszti társadalom iránti felfokozott érdeklődést, ez vonzott művészeket, tudósokat, kutatókat, hogy egy általuk már nem ismert világot a feledés homályából előhívjanak.[3] A történelem misztikus idejében felfedezni vélt „hagyomány-társadalmakat", vagyis a még létező „közösségeket" hittérítők, tudósok, kalandorok szállták meg, hogy bennük sa-

[1] Köszönettel tartozom Pócs Éva, Nagy Zoltán, K. Horváth Zsolt és Berta Péter kritikai megjegyzéseiért.

[2] A kifejezésről: Alan Macfarlane – Sarah Harrison – Charles Jardine, *Reconstructing Historical Communities* (Cambridge – London – New York – Melbourne, Cambridge University Press, 1977) 1. old.

[3] A téma historiográfiájáról: Hermann Bausinger, *Népi kultúra a technika korszakában* (Osiris, Budapest, 1995) 125–160. old. A paraszti társadalmak, idegen kultúrák és a népi kultúra felfedezéséről: Peter Burke, „A populáris kultúra a történettudomány és az etnológia mezsgyéjén", *Ethnographia* 95/3 (1984) 362–373. old. Peter Burke, *Népi kultúra a kora újkori Európában* (Századvég – Hajnal István Kör, Budapest, 1991) 17–38. old. Alan Macfarlane, *Az angol individualizmus eredete. A család, a tulajdon és a társadalmi átmenet* (Budapest, Századvég–Hajnal István Kör, 1993) 31–64. old. Hans Medick, „Misszionáriusok csónakban", in *Misszionáriusok csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben* (Budapest, Akadémiai, 1988) 62–109. old. Az „elveszített világok" problematikájáról: Peter Laslett, *The World We Have Lost*, Second Edition. (London, Methuen, 1971) Arthur Emil Imhof, *Elveszített világok. Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat – és miért boldogulunk mi ezzel oly nehe-zen...* (Hermész Könyvek), (Budapest, Akadémiai, 1992) Pierre Nora, „Emlékezet és történelem között. A helyek problematikája", *Aetas* 3 (Szeged, 1999) 142–157. old.

ját társadalmuk elvesztett emlékezetét megtalálják.[4] A „közösségnek" ez a típusú felfogása ellentétben állt a modern „társadalom-elképzelésekkel": a „közösség" a régit, a „társadalom" az újat jelentette.[5] Ezt a típusú értékelést a legmarkánsabban Ferdinand Tönnies fogalmazta meg 1887-ben a *Közösség és társadalom* című munkájában, aki a közösség fogalmát a *vér* (= rokonság), a *hely* (= stabilitás) és a *tudat* (= hagyomány, emlékezet) hármasságával írt le.[6]

2. A klasszikus közösségtanulmányok

A XIX. század végi, XX. század eleji közösségmeghatározásokkal kapcsolatban – melyek rokoníthatók Ferdinand Tönnies fogalmaival – három fontos definíciós problémát említhetünk. Az első – utalhatunk itt a „vér közösségének" fogalmára –, hogy miként határolhatóak el az emberi közösségek az állatok alkotta „közösségektől", illetve az egyes fajok, fajták, rasszok miben különböznek egymástól. Ezt a problémát a XIX. század klasszikus brit antropológusai – Henry Morgan (1877), Edward Tylor (1871)[7] – vetették fel, de a brit szociálantropológusok első nemzedéke is még együtt tanulmányozta (a terepmunkából kiindulva) az ember- és az állatvilág közösségalkotó jelenségeit.[8] Ezzel a felfogással kapcsolatban számos minimumdefiníció született, melyeknek lényege az volt, hogy az ember által létrehozott közösség *másként működik*, mint az állatok alkotta közösségek; illetve hogy az tekinthető „közösségnek", ahol a tagok valamiben *hasonlítanak* egymásra, közösek a tulajdonságaik; és a tagok együvé tartozását a *vérségi kapcsolat* tartja fenn.[9]

[4] Bausinger, *Népi kultúra a technika*, 125–160. old. Burke, *Népi kultúra*, 17–38. old. Nora, *Emlékezet*, 147–152. old.

[5] Macfarlane – Harrison – Jardine, *Reconstructing Historical*, 1. old.

[6] A „vér közösségéről" Ferdinand Tönnies, *Közösség és társadalom* (Gondolat, Budapest, 1983) 15–23. old. A „hely közösségéről" Tönnies, *Közösség*, 23–30. old. A közösségi „egyetértésről" Tönnies, *Közösség*, 30–56. old. Tönnies társadalomelméletéről Tönnies, *Közösség*, 57–116. old.

[7] Lewis Henry Morgan, *Az ősi társadalom* (Budapest, Gondolat, 1961) Edward B. Tylor, „A kultúra tudománya", in Maróti Andor (szerk.), *Forrásmunkák a kultúra elméletéből. Szöveggyűjtemény* (Budapest, Tankönyvkiadó, 1975) 167–178. old.

[8] Az emberi és állati közösségalkotás kapcsolatáról: Edmund R. Leach, *Szociálantropológia* (Budapest, Osiris, 1996) 74–104. old. A humánetológia meghatározásairól: Irenaeus Eibl-Eibesfeldt, *Ethology, The Biology of Behavior* (New York, Holt, Rinehart and Winston, 1970).

[9] A brit szociálantropológia által meghatározott közösségalkotó jelenségekről és a vérségi kapcsolatok jelentőségéről (rokonság, család, klán, nemzetség stb.): Bodrogi Tibor, „A néprajzi terminológia kérdéséhez. Társadalomszervezet: vérségi kapcsolatok", *Ethnographia* 68 (1957) 1–55. old.

A közösségfogalom definiálásának második problémája az volt, hogy a vizsgált embercsoportok *helyhez köthetők-e,* vagyis hogy a közösséget földrajzilag meghatározva, geográfiai alapról kiindulva kell-e elképzelnünk.[10] Ehhez kapcsolódik az a problémafelvetés is, hogy lehet-e egyáltalán helyhez kötni a közösséget.[11]

A fogalommeghatározás harmadik nagy kérdése pedig úgy körvonalazódott – ez Ferdinand Tönnies „közösségi tudat" fogalmához köthető –, hogy a vizsgált embercsoport belső *feltételrendszere,* vagy a kívülállók által nehezen megragadható külső kapcsolattartási rendszer szerint határolható körül egy-egy közösség, avagy mindezt figyelmen kívül hagyva a „közösséget" a terepmunka során a kutató „teremti" meg.[12]

Mindezeken kívül a tisztánlátást nehezítette az is, hogy a XIX–XX. században kialakuló új tudományágak *más-más feltételrendszer* mentén határozták meg, hozták létre a maguk közösségdefinícióit. A fent felvázolt problémakörök mentén más-más definíciót alkotott az állatok viselkedésével is foglalkozó *ökológia, etológia,* a külső és belső tulajdonságokkal foglalkozó *genetika, demográfia;* másként alkotta meg a maga „közösségdefinícióját" a *szociológia,* a *szociálantropológia,* valamint az elmúlt, már nem létező korok problémájával kibővítve a *régészet* és a *történettudomány.*[13]

E problémákkal terhelt kutatási terület meghódítása során felvetődött még a történetiség, az időbeliség kérdése is. A létező kategóriák – őskor, ókor, középkor, kora újkor, újkor – korábban egységes története mellett térben is lehatárolható kutatási mezők jöttek létre: világtörténelemről, nemzetek, országok, tartományok történetéről, város-, hely-, családtörténetről, egy-egy híresebb vagy kevésbé híres ember élettörténetéről kezdtek műfajilag is különváltan írni. A kimondottan „közösségtanulmánynak" nevezett műfaj XX. századi kialakulásával egy időben egyre jobban körülhatárolódott a kutatók által vizsgált „közösség(ek)" létszáma, nagysága, illetve történeteik időtartama. A történészek, etnológusok, etnográfusok tér- és idő-elképzelései tehát fokozatosan felszabdalták, *kiparcellázták a felfedezésre váró területeket.* A 20. század eleji történészek és antropológusok által tanulmányozott közösségek nagyságára és „történeteik" időbeli határaira Alan Macfarlane a következő példákat hozta: – E. A. Wrigley,

[10] A kulturális areákról: A. L. Kroeber, „The Culture-Area and Age-Area Concept of Clark Wissler", in S. A. Rice (szerk.), *Methods of Social Science. A Case Book* (Chicago, 1931).

[11] A problémáról: Macfarlane – Harrison – Jardine, *Reconstructing Historical,* 1–4. old.

[12] Uo. 4–14. old.

[13] Az ökológia, etológia, genetika, demográfia és statisztika „populációkkal" számol. A szociológia, szociálantropológia „társiasságról", „társulásról" vagy a nehezen körülírható „tömegről" ír. A régészet „régészeti kultúrákat", a történet- valamint a néprajztudomány „tradicionális társadalmakat" említ.

a híres demográfus és gazdaságtörténész Colyton város 4 évszázadát tanulmányozta.[14] Raymond Firth tikópiai terepmunkáján 50 év történetét dolgozta fel.[15] Edmund Leach az 1850 és az 1950 közötti időszakot vizsgálta ceyloni terepmunkája közben.[16] Lynds 11 és 35 ezer főről írt várostörténeti könyvet. Banbury 19 ezer fővel számolt, amikor Yenkee City városának történetét írta meg. (Mivel azonban Banbury 3–18 fős teamben dolgozott, egy-egy kutatóra így csak 1–3 ezer fő jutott.) Edmond Leach a 300 ezres kacsin népességből végeredményben csak 500 főről, Raymond Firth tikópiai terepmunkáján 1200 főről, Julian Pitt-Rivers andalúziai terepmunkáján 2000 főről, Evans-Pritchard pedig a 200 ezres nuer közösségről írt monográfiát.[17]

Az antropológiai és történészi törekvések mellett a szociológia volt még az a tudomány, melynek érdekében állt egy társadalomtudományos módszerekkel megragadható közösségfogalom létrehozása. Az antropológusok által tanulmányozott „kisközösségek" helyett azonban a szociológusok inkább a „nagyközösségekkel" vagy magával a nehezen definiálható „tömeggel" foglalkoztak/foglalkoznak. (Bár épp a szociológusok/szociálpszichológusok voltak azok, akik megpróbálták modellezni, hogy egy-egy kistársulásnak, csoportnak milyen variációi, típusai lehetnek.) Szerintük a társiasságnak tisztán mennyiségileg meghatározható alakzatai egy folytonos vonalon helyezhetők el, melyen kitüntetett kritikus pontokat találhatunk. Kezdőpontját a páros kapcsolat, a „diád" alkotja. Ebben a viszonyrendszerben a felek között a kiegyensúlyozott vagy függőségi viszony érvényesül, esetleg a közöny. Ezen túllépve a „háromtagú alakzathoz" jutunk, melyben alapvető különbségként új szabályozó elem is megjelenik: a többség, vagyis a „kettő a harmadik ellen„ erőtér. A folytonos vonalon tovább haladva kritikus pontnak tekinthető a szociálpszichológusok által *Miller-számnak* nevezett és jellemzett kapcsolatrendszer, a 7+/–2 főből álló közösség.[18] Ez az az észlelési tartomány, amelyen belül tárgyakat, személyeket önálló elkülönülő egységként észlelünk. Ez a spontán létesülő kiscsoportok, baráti körök

[14] E. A. Wrigley, *An Introduction to English Historical Demography* (London, Weidenfeld and Nicolson, 1966) 109. old.

[15] Raymond Firth, *We, the Tikopia: A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia* (London, Allen and Unwin, 1936).

[16] Edmund Leach, *Pul Eliya: A Village in Ceylon* (Cambridge, Cambridge University Press, 1961).

[17] Firth, *We, the Tikopia.* Julian A. Pitt-Rivers, *The People of the Sierra* (Chicago, 1971) E. E. Evans-Pritchard, *The Nuer. A description of the Modes of Livelyhood and Political Institutions of a Nilotic Peoples* (Oxford, Clarendon, 1947) 110. old. Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma: A Study of Kachin Social Structure* (London, Harvard University Press, 1954). Lynds és Banbury adatait lásd: Macfarlane – Harrison – Jardine, *Reconstructing Historical,* 6. old.

[18] N. E. Miller – J. Dollard, *Social Learning and Imitation* (New Haven, Yale University, 1941).

jellegzetes mennyiségi övezete. További kitüntetett tartomány a 20-25 főből álló társas mező. Itt helyezkednek el a hagyományos nagycsaládok, szűkebb rokoni kapcsolatkörök. A 2-3-tól 20-25 főig terjedő tartomány öleli fel a kiscsoportok mennyiségileg is jól meghatározható jelenségvilágát. Efelett kezdődik a „sokaság", a „tömeg" övezete, melynek mennyiségileg meghatározható határai mindig a körülményeknek megfelelően jelölődnek ki.[19]

Mindezen antropológiai, történetírói és szociológiai törekvések arra irányultak, hogy a tér- és időbeli keretek meghatározása mellett megállapítsák, hogy a vizsgált „közösség", „csoport", „társulás" stb. tagjai között milyen kapcsolattartási típusok, viselkedési minták keletkezhetnek. Az 1930-as és 1960-as évek között létrejött „közösségtanulmányok" épp ezen a területen hoztak újat; együtt vizsgálták a házassági szokásokat, a rítusokat, a nyelvet, a dialektust stb. A Lynds kezdeményezésére az Egyesült Államokban kialakult új írásmód képviselői már abból a megfontolásból indultak ki, hogy a cél a „teljes kultúra átfogására alkalmas módszer" létrehozása, mellyel a közösségként felfogható társadalmi egységek tanulmányozhatóak. A műfaj képviselői számos olyan tényezőre bukkantak, melyekről feltételezték, hogy ezekkel egy-egy közösség alapvetően meghatározható (vagyis ami egy közösséget megkülönböztet egy másik közösségtől).[20]

Szociálantropológiai értelemben tehát – ahogy azt Sárkány Mihály összefoglalta George Murdock munkája alapján – a „területileg körülhatároltan együttlakók" csoportját tekinthetjük „közösségnek". A közösség tagjai „egymással közvetlenül érintkeznek", „közöttük tevékenységek sorozata" biztosítja a „társadalmi együttműködést", amely a „kölcsönös függés", az „együttműködés és egységesülés gyakorlatát és magatartását teremti meg körükben". Ez a meghatározás a strukturális elem mellett minősítő jelleget is hordozott. Vagyis „nem tekinthetők közösségnek sem a valamely céllal létrehozott társulások, sem az olyan együttélési formák, amelyekben nem teremtődik meg a kölcsönös függés, együttműködés és egységesülés folyamata".[21]

Bár kimondottan *közösségtanulmány* volt a műfaja Robert Redfield 1957-ben publikált – és mára klasszikussá vált – munkájának, ő mégsem vállalkozott arra, hogy a közösség teljességét vizsgálja. Redfield elsősorban az egyének kö-

[19] A Miller-számról és a társiasság számszerűsített típusairól lásd: Pataki Ferenc, *A tömegek évszázada. Bevezetés a tömeglélektanba* (Budapest, Osiris, 1998) 11. old.

[20] Sárkány Mihály, „Közösség", in Ortutay Gyula (főszerk.), *Magyar Néprajzi Lexikon*, III. (Akadémiai, Budapest, 1980) 330–331. old.

[21] Sárkány, *Közösség*, 330. old. George P. Murdock, *Social Structure* (New York, Macmillan, 1965) alapján. A közösségtanulmányokról: Conrad W. Arensberg, „The Community Study Method", *American Journal of Sociology* (1954), és Ronald Frankenberg, *Communities in Britain* (London, Hammondsworth, 1966).

zötti kapcsolatokra *(interpersonal contacts)*, a kisközösség belső házassági kapcsolatrendszerére és a politikai-közigazgatási csoporttudat jellemzőire (közösség belső és külső megnevezései stb.) helyezte a hangsúlyt. A fő kritériumok meghatározása mellett Redfield felhívta a figyelmet arra, hogy egyetlen közösséget sem tudunk úgy vizsgálni, mint egy teljesen különálló, külső kapcsolatok nélküli szigetet.[22] Egy kisebb kitérő erejéig érdemes megemlíteni, hogy Redfield munkáját tartotta mintának a történész Le Roy Ladurie is, amikor antropológiai módszereket próbált meghonosítani a történettudományban. Le Roy Ladurie ezért is tartja híres monográfiáját, a „Montaillou"-t „közösségtanulmánynak", *falumonográfiának*.[23] De az egyetlen, igazán külföldön is világhírűvé vált magyarországi terepmunka-monográfia is – Fél Edit és Hofer Tamás átányi kutatásairól van szó – a Robert Redfield által kezdeményezett közösségtanulmányok eszköztárával dolgozott.[24]

A „parasztság" mint kutatási téma és a „falumonográfiák" mint műfaj mellett azonban a *városantropológiai* munkák is a közösségtanulmányok eszközkészletével dolgoztak. Julian Pitt-Rivers kutatásának középpontjában egy andalúziai városközösség állt. Az általa leírt „pueblo" mint közösség a születési, házassági és gazdasági kapcsolatokon kívül számos egyéb kritériummal is jellemezhető volt, amire korábban más antropológusok kevesebb figyelmet fordítottak. Pitt-Rivers a funkcionális elhatárolódások mellett a természetfeletti, vallási kapcsolatok közösségalkotó szerepét hangsúlyozta. Szerinte az ún. misztikus szankciókat a leghangsúlyosabb közösségalkotó tényezőként kell figyelembe venni. Pitt-Rivers szerint a közösség nem feltétlenül azonos a földrajzi vagy politikai egységgel, de azonos a *társadalmi egységgel*, annak minden kontextusával együtt.[25] Ezzel a megállapítással rokon Edmund Leach gondolata is, aki

[22] Robert Redfield, *The Little Community* (Chicago, 1957, reprint 1962 és 1965) Robert Redfield, *Peasant Society and Culture* (Chicago, 1960).

[23] Emanuel Le Roy Ladurie, *Montaillou, egy okszitán falu életrajza (1294–1324)* (Budapest, Osiris, 1997) 18–19. old.

[24] Fél Edit – Hofer Tamás, *Proper Peasants. Traditional life in a Hungarian village* (New York, 1969 [magyarul 1998]). A parasztságkutatáson belül a *falumonográfiáknak* mint műfaji és módszertani kategóriának önálló fejezete van. Néhány híresebb szerb, görög, török stb. faluról szóló monográfia: J. Davis, *Land and Family in Pisticci* (New York, 1973) Ernestine Friedl, *Vasilika: A Village in Modern Greece* (New York, 1962) Joel M. Halpern, *A Serbian Village* (Columbia, 1956) Peter Loizos, *The Greek Gift: Politics in a Cypriot Village* (Oxford, 1975) Julian A. Pitt-Rivers (ed.), *Mediterranean Countrymen* (Paris, 1963). A falukutatás magyarországi irodalmáról: Hofer Tamás – Kisbán Eszter – Kaposvári Gyula, *Paraszti társadalom és műveltség a XVIII–XIX. században.* 1. *Faluk* (Budapest–Szolnok, 1974).

[25] Pitt-Rivers, *The People,* 30–31. old. A „ház"-ról, „háztartás"-ról mint gazdasági, családi és szakrális funkciókat is ellátó egységről számos elemzés született. Többek között Tönnies is foglalkozik a témával: Tönnies, *Közösség,* 35–56. old. A „ház-család"-ról (*domus* és *ostal* megnevezések) írt elemzést Le Roy Ladurie, *Montaillou,* 50–104. old. Érdemes továbbá

a következőket írta: „A szociálantropológusokat arra tanítja tapasztalatuk, hogy a helyi közösség tagjai általában úgy tekintik a közösséget, mint egy kiterjedt háztartást; noha éppilyen joggal mondhatnánk, hogy úgy tekintik a háztartást, mint a helyi közösség lekicsinyített változatát. Az antropológus mindkét esetben azt tapasztalja, hogy a közös háztartásban élő csoportnak s más csoportokkal tartott kapcsolatainak vizsgálata során egyszersmind mintegy modellszerűen tanulmányozza a helyi közösség struktúráját és kapcsolatait más helyi közösségekkel."[26]

Egy másik antropológus, J. Campbell a gazdasági kapcsolatok, a földművelési struktúrák, a házasodási, háztartási kapcsolatok területileg is körülírható rendszerei mellett a szokások, rítusok, kultúrák és nyelvek akár dialektusként is megragadható jelenségéről beszélt. Campbell tehát elsősorban a *hasonlóságokra* figyelt.[27] Ezzel ellentétben G. W. Skinner kínai terepmunkája során arra jött rá, hogy a hasonlóságok mellett a *különbségeknek* is közösségalkotó szerepe lehet. Skinner a hagyományos társadalmak jellegzetességeit próbálta kínai terepmunkája során tanulmányozni. Szerinte a kultúrák és népcsoportok egymástól elválasztó különbségeinek és hasonlóságainak feltárása után lehet a közösségeket jellegzetességeikkel megragadni. A közösségek a különböző szokások, személyes kapcsolatok, nyelvi és kulturális dialektusok mentén válnak szét egymástól. Minél több kritériumot veszünk számba, annál finomabban határolhatók el egymástól a különböző közösségek. Az eltérő közösségek a különbségek mátrixba rendezett rendszere mentén válnak el egymástól a kutatói munka eredményeként.[28]

Hasonló *mátrixot* alkalmazott J. Berliner, aki szerint az antropológiai terepmunka adatait táblázatba foglalhatjuk úgy, hogy az oszlopokba az egyes társadalmakat, a sorokba az egyes társadalmak kulturális összetevőit tetszés szerinti bontásban ábrázoljuk. Szerinte e táblázat segítséget nyújthat az összefüggések, a hasonlóságok és a különbségek megtalálásához. Ha az oszlopokat vizsgáljuk, felfedezhetünk kulturális mintákat, ha a sorokat olvassuk, felfedezhetjük, hogy egy-egy jelenségnek milyen variációi létezhetnek a különböző társadalmakban. Megállapíthatjuk a kulturális minták összevetéséből, hogy mely társadalmak hasonlítanak egymáshoz, illetve hogy az egyes kulturális jelenségek milyen más kulturális jelenséggel (jelenségekkel) vannak összefüggésben. Berliner – Sár-

---

kiemelni általában a történeti demográfusok háztartásszerkezeti vizsgálatait: Laslett, *The World*. Faragó Tamás, „Háztartás, család, rokonság. Jegyzetek a legújabb család- és rokonságkutatási eredmények kapcsán", *Ethnographia* 94/2 (1983) 216–254. old.

[26] Leach, *Szociálantropológia*, 117–118. old.

[27] J. Campbell, *Honour, Family and Patronage* (Oxford, 1964).

[28] G. W. Skinner, „Marketing and Social Structure in China", *Journal of Asian Studies* 24–25 (1964–1965) Nov., Feb.–May.

kány Mihály szerint – nem vizsgálja a jelenségek idődimenzióját, illetve az egyes jelenségek keletkezésének és megszűnésének mechanizmusát, sem a kulturális jelenségek osztályozási problémáit.[29]

Clifford Geertz Bali szigetén végzett terepmunkája viszont bizonyította, hogy az egyes tényezők nem egy közösséget határolnak ki, hanem ezek különböző szinteken, de mindig más és más populációt fednek le. Mást határolnak körül a házassági szokások, máshol húzódnak a gazdasági, a politikai, a közigazgatási és a földrajzi határok. A közösség meghatározása épp ezért bizonytalanná vált, egy-egy „közösség" pedig nemritkán csak a kutató elképzelésében létezett, a valóságban talán sohasem.[30]

A közösségtanulmányokkal kapcsolatban megfogalmazott kritikákat Alan Macfarlane ismertette, észrevételeit következőképp foglalhatjuk össze: 1. A közösségtanulmányok egymással összehasonlíthatatlanok, összevethetetlenek, mivel a mikroszintű elemzések nem járulnak hozzá a „nagytársadalmak", a „komplex társadalmak" működésének megértéséhez. 2. A klasszikus közösségtanulmányok általában a földrajzilag, helyileg is körülírható közösségekkel mint egységes és zárt rendszerekkel foglalkoztak, mindezen eredmények azonban használhatatlanok akkor, amikor a közösségek közti határokat kívánjuk meghúzni. 3. A részt vevő megfigyelés technikája mellett alkalmazott terepmunka-technikák – cenzus, kérdőív, személyes interjúk – leggyakrabban azt eredményezték, hogy a nem nyugati társadalmat a nyugati típusú atomisztikus, individualista és magasan mobilizált társadalmaknak megfelelő minták szerint írták le. (A „városban" élő szociálantropológus kérdőívet és cenzust használt az analfabéták között, az ott jellemző közvetlen személyes kapcsolattartás viszont lehet, hogy létre sem jött az antropológus és az „adatközlő" között.) 4. A korai közösségtanulmányok strukturalista-funkcionalista elemzései nem voltak mentesek az „etnocentrizmustól", illetve a Bierstadt által megnevezett „temporocentrizmustól", vagyis attól, hogy minden kutató az éppen aktuális tudományos hiedelemrendszerek foglya is egyben.[31]

Az 1950-es, 1960-as években tehát kibontakozott az antropologizáló történetírásban és a történeti eseményeket is feldolgozó antropológiában egy olyan irányzat, melynek tematikailag meghatározható középpontjában egy történeti korszakhatárokkal jól körülírt közösség-fogalom állt. A korszak kutatói ennek

[29] J. Berliner, „The Feet of the Natives are Large: An Essay on Anthropology by an Economist", *Current Anthropology* (1962) 47–77. old., ismerteti Sárkány Mihály, „Vágyak és választások. Újabb észrevételek Niedermüller Péter „A néprajztudomány válaszútjai, avagy a kultúrakutatás elméleti dilemmái" című írásához", *BUKSZ* 3 (1990. ősz) 293. old.

[30] Clifford Geertz, „Form and Variation in Balinese Village Structure", *American Anthropologist* 61 (1959).

[31] Macfarlane – Harrison – Jardine, *Reconstructing Historical,* 14–16. old.

a „közösségnek" különböző modelljeit dolgozták ki, mely modellek alapjai a „külső" vagy a „belső", a vizsgált csoport vagy a kutató által felállított szempontok, a közösségek közötti hasonlóságok vagy különbségek voltak. Ez a kísérlet együtt járt azzal, hogy a „közösségnek" ez a fogalma egyre konkrétabb lett, vagyis egyre „szűkebb" keretek közé szorult. A fókusz a nagy nemzeti történelmekről a „kis" és egyre „kisebb" közösségek felé fordult.

3. A közösség mint hálózat

A problémák és kérdőjelek mellett azonban feltűnt egy fogalom, ami igen hamar nagy népszerűségre tett szert. Eric Wolf az ötvenes években használta először a közösséggel kapcsolatban a hálózat, szövet, vagyis a *web* kifejezést. Ezt az akkor újszerű fogalmat később a *network* kifejezés váltotta fel, és amely a szociálantropológia egyik kulcsszavává vált. Eric Wolf szerint a közösségekre mint önmagukat alakító és integráló rendszerekre kell tekinteni, melyek saját törvényeik szerint működnek. A közösség tulajdonképpen nem más, mint a csoportkapcsolatok hálózata *(web of group relations)*.[32] Újra fellendült a rokonsági rendszerek, a gazdasági, társadalmi kapcsolatok kutatása; a fogalomhoz társult „network analysis" módszer ismertetése az antropológiai tankönyvek egyik legfontosabb fejezetévé vált. A rokonsági rendszerek feltárásával összefüggésben a kapcsolatháló-elemzéseknek két fontosabb változatát dolgozták ki. Az egyik az általános, a másik a személyes vagy EGO-centrikus kapcsolatháló-elemzés. Ekkor alakult ki a *biometria,* az *egyéni* és a *kollektív biográfia* vagy más néven *proszopográfia* módszere is.[33]

[32] Eric Wolf, „Aspect of Group Relations in a Complex Society", *American Anthropologist* 58 (1956) 1065. old.

[33] Az antropológiában alkalmazott biometriai, biográfiai kutatásokról: Pertii Pelto, *Anthropological Research. The Structure of Inquiry* (New York, Harper and Row, 1970) 59–61. old. Alan Barnard – Anthony Good, *Research Practicies in the Study of Kinship* (London, Academic, 1984) H. Russel Bernard, *Research Methods in Cultural Anthropology* (Beverly Hills, California, Sage, 1988). A társadalomtörténeti kutatásokban alkalmazott biográfiai módszerekről: Peter Laslett, „The study of social structure from listings of inhabitans", in Wrigley, E. A. (szerk.), *An introduction to English historical demography* (London, Weidenfeld and Nicolson, 1966) 160–208. old. Kenneth Wachter – Eugene A. Hammel – Peter Laslett (szerk.), *Statistical Studies of Historical Social Structure Population and Social Structure* (London – New York San Francisco, 1978) Ewan Mawdsley – Thomas Munck, *Számítógép a történettudományban. Kalauz kezdőknek* (Budapest, Osiris, 1996) 125–141. old. Lackó Mihály, „Individuális és kollektív biográfia", *Századvég* Új Folyam 12 (1999) tavasz. A szociológiai kapcsolatháló-elemzésekről: Mérei Ferenc, *Közösségek rejtett hálózata* (Osiris, Budapest, 1996) Cseh-Szombathy László – Ferge Zsuzsa (vál.), *A szociológiai felvétel módszerei* (Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1971) Angelusz Róbert – Tardos Róbert (szerk.),

De a rokonsági rendszerek feltárása mellett a társadalmi kapcsolatok újabb dimenzióit is felfedezték. Victor Turner 1957-ben számolt be afrikai terepmunkájáról, melyben az általa tanulmányozott társadalom szereplőiről és társadalmi mozgalmairól úgy írt, mint amelyek leginkább egy drámához hasonlatosak.[34] Ezzel kapcsolatban állapította meg Klaniczay Gábor, hogy „a társadalmi életet szabályozó rituális rend: a »lázadás-rítusok« a »státus-szerepcsere-rítusok« a társadalomszerveződés ugyanolyan nélkülözhetetlen elemei, mint azok a szertartások, amelyek a társadalom struktúrájának, hierarchiájának a normatív képét hirdetik szimbólumaikkal".[35]

Egy másik kutató, Edmund Leach a rítusok kapcsán fontosnak tartotta hangsúlyozni, hogy a rítusok mindegyik fázisa a *viselkedésminták* egy-egy adott készletével jellemezhetőek. Ezek a minták pedig *ismétlődnek:* „Egy rituálésorozat egészében bemutatva rendkívül repetitívnek tűnik; bármi legyen is az üzenet, amit közvetíteni kíván, a redundanciatényező nagyon magas. Itt érdemes rámutatni a kommunikációteória egy általános mozzanatára: ha a feladó üzenetét távoli címzetthez kívánja eljuttatni a zajos háttér ellenére, a kétértelműség lecsökken, ha ugyanaz az üzenet újra és újra ismétlődik különböző csatornákon és különböző formákban."[36]

A szimbolikus antropológia képviselői újra felfedezték Arnold van Gennepnek az *átmenet rítusairól* szóló elméletét (1908),[37] melynek hatására megkezdődött a közösségi rítustanulmányok folyama. Arnold Van Gennep egyébként a társadalomelemzés mindenkori alapegységének az egyént tartotta: „Minden

---

„Válogatás a kapcsolathálózati elemzés irodalmából", *Szociológiai Figyelő* (speciális szám) 4(3) (1988) 5–122. old. Cseh-Szombathy László – Léderer Pál (vál.), *Az empirikus szociológiai kutatás statisztikai alapjai* (Budapest, Tankönyvkiadó, 1973) Szelényi Iván, *A szociológiai felvétel módszerei* (Budapest, Magyar Szocialista Munkáspárt KB Politikai Főiskola Szociológiai Tanszék, 1969). A biometria statisztikai alapjairól: Hajtman Béla, *A biometria alapjai* (átdolgozott és bővített kiadás, Budapest, Semmelweis Orvostudományi Egyetem, é. n.) Keresztesi Miklós, *Számítástechnika és biometria,* II. (Pécs, Janus Pannonius Tudományegyetem Természettudományi Kar, 1992) Párniczky Gábor, *A statisztikai informatika alapjai* (Budapest, Statisztikai Kiadó Vállalat, 1976).

[34] Victor Turner, *Schism and Community in an African Society* (Manchester, 1957).

[35] Klaniczay Gábor, „A történeti antropológia tárgya, módszerei és első eredményei", in Hofer Tamás (szerk.), *Történeti antropológia* (Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport, 1984) 39. old.

[36] Edmund Leach, *Rethinking Anthropology,* London School of Economics Monographs on Social Anthropology, No. 22. (London, Athlone Press, 1961) 404. old.

[37] Arnold van Gennep, *Les Rites de Passage* (Paris, 1909). Lásd erről: Fejős Zoltán, „Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata", *Ethnographia* 90 (1979) 406–414. old.

egyén sokrétű társadalmi kapcsolatokkal rendelkezik – írta az 1900-as évek elején –, és a hagyomány szabta korlátok között joggal ellenszegülhet a kialakult viszonyoknak: a családban a hitves megválasztásával és a születések korlátozásával; mint katona valamely hősi tettel; mint választó a szavazatával és így tovább. Más szóval – hogy megértsük a teljes társadalmi élet mechanizmusát –, az egyénből kell kiindulni és nem a közösségből, amely csak elvonatkoztatás, legjobb esetben távlati kép, mint a légifelvétel."[38] Victor Turner, majd később Edmund Leach terepmunkájuk során újraértelmezték Arnold van Gennep rítusleírási sémáját, és tanulmányaik középpontjába nem a kutatók által meghatározott szegmensek szerint „felépülő" vagy „felépített" közösséget, hanem az adott eseménysor, rítus, akció „itt és most" alakuló *„kvázi-közösségét"* állították, melyek az egyéni életutak szemszögéből érthetőek meg leginkább.[39]

4. Az egységes univerzum vagy az univerzum egysége

Victor Turner, Edmund Leach és a rítustanulmányok által megteremtett irányzat folytatásaként, de egyben kritikájaként bontakozott ki Clifford Geertz elmélete. Geertz szerint az „a nyugati elképzelés, hogy a személy szilárd körvonalakkal rendelkező, egyedi, többé-kevésbé egységes motivációs és kognitív univerzum, hogy a tudat, az érzés, az ítéletalkotás és a cselekvés dinamikus középpontja, amely külön egészként szerveződik meg és elkülönül úgy a többi ilyen egésztől, mint társadalmi és természeti háttértől, bármely helyesnek látszik is számunkra, más világkultúrák kontextusában rendkívül különös gondolatnak bizonyul. Ahelyett, hogy mások tapasztalatait próbálnánk a mi képzeteink közé szorítani – és az olyannyira hangsúlyozott »empátia« mögött a legtöbb esetben ez rejtőzik – ha el akarunk jutni a megértésig, el kell vetnünk ezeket az elképzeléseket és más emberek tapasztalatait a személyre és az énre vonatkozó saját eszméi kontextusában kell szemügyre venni..."[40] Mindezekből az derül ki, hogy ha a közösséget akarjuk tanulmányozni, célszerű az „egyén" és annak kap-

[38] Arnold van Gennepet idézi: Giuseppe Cocchiara, *Az európai folklór története* (Gondolat, Budapest, 1962) 467. old.

[39] Victor Turner, „Betwixt and Between. The Liminal Period in Rites de passage", in W. A. Lessa – E. Vogt (ed.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach* (New York – Evanston – San Francisco – London, 1972) 338–347. old. Edmund Leach, „Two Essays Concerning the Symbolic Representation of Time", in W. A. Lessa – E. Vogt (eds.), *Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach* (New York – Evanston – San Francisco – London, 1972) 108–116. old.

[40] Clifford Geertz, „Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez", in Vári András (szerk.), *Misszionáriusok a csónakban. Antropológiai módszerek a társadalomtörténetben* (Budapest, Akadémiai, 1988) 109. old.

csolataiból kiindulni, de mindezek mellett azt is figyelembe kell venni, hogy az „egyén" is csak a közösségi kapcsolatok viszonyrendszerében létezik. Ez a probléma történetírói vonalon is felvetődött, amikor a mikrohistória és a történeti antropológia képviselői az „egyén" cselekvéseinek történetileg lehetséges módozatairól vitatkoztak.

4.1. A jelentéshálóban függő állat

Geertz elméletének középpontjában tehát szintén az egyén állt, de egy kicsit másként, mint Turner és Leach tanulmányaiban. „Max Weberrel együtt úgy vélem – írta Geertz –, hogy az ember a jelentések maga szőtte hálójában függő állat. A kultúrát tekintem ennek a hálónak, elemzését pedig éppen emiatt nem törvénykereső kísérleti tudománynak."[41] A jelentéshálóban függő állat, mint metafora és a szimbolikus antropológia társadalmi drámaelemzései mintául szolgáltak az 1960-as 1970-es évek történetíróinak is. A hagyományos történetírói elképzelésekkel szemben, a klasszikus módszerek ellenhatásaként jelentkezett egy új irányzat, a mikrohistória. A mikrohistória olyan témákat érintett vagy állított kutatásának fókuszpontjába, melyekről korábban a történettudomány elfeledkezett. Foglalkozott a nők és a gyerekek, a mentalitás, a halál, a szülés és születés, a népi kultúra, a betegségek és a szexualitás vagy például az elmebaj történetével. Megjelenésének tehát jelzésértéke volt. A mikrotörténeti esettanulmányok zöme olyan „sűrű leírásokra"[42] vállalkozott, melynek középpontjában, mintegy a történetírói elbeszélés vezérmotívumaként egy-egy konfliktus, krízis vagy az általuk teremtett akciók, cselekvések, illetve az akciók során szerveződő kvázi-közösségek álltak. A kvázi-közösség cselekvéssorozatának történetszerű leírásával a szereplők által megélt események szövegben rögzült értelmezési kísérleteit próbálták felvázolni.[43] „A kultúrában az emberek *megalkotják* önmagukat és másokat, valamint cselekedeteiket, hogy ebben mint ér-

[41] Clifford Geertz, „Sűrű leírás. Út a kultúra értelmező elméletéhez", in Clifford Geertz, *Az értelmezés hatalma* (Budapest, Osiris, 1994) 172. old.

[42] Geertz, *Sűrű leírás,* 172. old.

[43] A pestis és éhínség mint krízishelyzet volt témája Barbara Tuchman könyvének: Barbara Tuchman, *Távoli tükör. A szerencsétlen 14. század* (Budapest, Európa, 1987). A boszorkányság gazdaság- és társadalomtörténeti összefüggéseit tárta fel: Paul Boyer Stephen Nissenbaum, *Salem Possessed. The Social Origins of Witchcraft* (Harvard University Press, Cambridge–Massachusetts–London, 1974). Egy macskamészárlás szimbolikus jelentéseit tárta fel Dranton: Robert Dranton, *Lúdanyó meséi. A nagy macskamészárlás. Két epizód a francia kultúrhistória köréből* (Akadémiai, Budapest, 1984). A nők és az írásbeliség helyzetével foglalkozott Natalie Zemon Davis: Natalie Zemon Davis, *Fiction in the archives. Pardon tales and their tellers in sixteenth century France* (Cambridge, Cambridge University Press, 1987).

telmes keretben el tudják helyezni magukat és tevékenységeiket, és jelentőséget adjanak nekik" – írta ezzel kapcsolatban David Kemnitzer.[44]

Natalie Zemon Davis (1990) szerint a mikrotörténetek azt tárják fel, hogy a történelmi folyamatokban miként valósul meg a lehetséges, amelyet adott időben és térben kezdünk, mint történetileg lehetségest elfogadni. A mikrotörténeti esettanulmány tárgya azonban nem egyetlen „homokszemre lefordított világ", hanem egy olyan helyi „hatalmi nyaláb", mely hozzákapcsolódik a többi hozzá hasonló nyalábbal együtt a hatalmi centrumokhoz, mely centrum hatásokat és jelzéseket fogad be és bocsát ki. Zemon Davis Michel Foucault hatalomkoncepcióját vette mintának, melyben a hatalom diffúziójának és a hatalom felosztási rendszerének kiemelt szerepe van. Ebben a rendszerben az egyén valóban egy hálóban vergődő állathoz hasonlatos.[45]

4.2. A racionális és aktív egyén

Az Annales-iskola megújulásaként jelentkezett az *új történetírás,* majd a *történeti antropológia* mozgalma. Képviselői az egységes szociológiai módszer létrehozásán fáradoztak, melyről úgy gondolták, hogy a történetíróknak is alkalmazniuk kellene. Francois Simiand hatására az új történetírás alkalmazói a lehető legátfogóbb egységeket tartották kutatásuk tárgyának. Makrovizsgálatokkal, kvantitatív elemzésekkel dolgoztak, a forrásokból merített adatokat absztrahálták és idősorokká merevítették, árlistákat, időjárási és demográfiai mutatókat készítettek. Az idősorok összehasonlításának eredményeit pedig bonyolult modellekbe rendezték (Durkheim, Simiand, Bloch, Febvre, Labrousse, Braudel). A mozgalom kritikusai szerint azonban a kísérletezésből rutin, az empirikus módszerekből pedig általánosító elméletgyártás lett.[46]

Térjünk azonban vissza a mikrohistória képviselőihez. A mikrotörténet-írást „feltaláló" olasz, valamint a mikrotörténet-írás francia recepcióját megvalósító történészek elsődleges célja az volt, hogy a mikrotörténet eszközeivel egy átlagos, hétköznapi embert mutassanak be, egy személy mikrokozmoszának bemutatásával pedig számos más mikrokozmoszra világítsanak rá. További cél volt, hogy az elit kultúra által elfedett népi kultúra szereplőit a történetírás számára

[44] David Kemnitzer, „A szexualitás mint társadalmi forma", in Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.), *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat* (Budapest, 1977) 125–136. old.

[45] Natalie Zemon Davis, The Shapes of Social History. *Storia della Storiografia – Historiographie* 17. (1990); Michel Foucault, *Felügyelet és büntetés. A börtön története* (Budapest, Gondolat, 1990).

[46] Revel Jacques, „A mikroszintű vizsgálat és a társadalmi jelenségek konstruálása", *Aetas* 4 (Szeged, 1996) 217–237. old.

is felfedezzék. Az első kísérletezésekben az esetek egyedisége az általánost próbálta reprezentálni, vagyis az elkészített esettanulmány illusztráció volt az általános kép megrajzolásához. Carlo Ginzburg, Maurizio Gribaudi, Giovanni Lévi történészek viszont már egyáltalán nem egy átlagos ember példáját kívánták bemutatni. A rendkívüli, tehát inkább kivételes személyiségeket, egyéniségeket állították tanulmányaik középpontjába. A „jelentéshálóban függő állat" helyett a „szabad akarat megtestesítőjéről", a „racionális és cselekvő egyénről" írtak.[47]

A mikrohistória német recepciója mindemellett egy új fogalommal bővítette a történetírás eszköztárát: a *mindennapi élet* fogalmával. Kiindulási pontjuk a braudeli mindennapi élet fogalom volt, melyen az élet apró tényeit értették: a ruházkodást, étkezést, betegségeket, lakást stb. A braudeli elméletben erre a statikus alaprétegre épülnek a középesen tartós hatások, mint a szokások, majd harmadik szinten az igazán hajlékony és mozgékony struktúra, mint a gazdasági élet. A tudattalan ismétlődés, a rutin ebben a közegben a változatlanság, a mozdulatlanság látszatát eredményezi. Ezt a statikus felfogást próbálta dinamikussá tenni Michel Certeau, Goffman társas érintkezésre vonatkozó munkáinak felhasználásával. A kulturális fogyasztást vizsgálva Certeau mutatott rá arra, hogy a fogyasztás (étkezés, ruházkodás, lakás) korántsem olyan passzív jelenség, mint ahogy azt Braudel feltételezte, hanem végeredményben aktív cselekménnyé lesz a fogyasztás reprezentációi révén. A statikus kép megváltoztatásához Michel Foucault hatalomelmélete járult még hozzá, melynek hatására a történészek által elképzelt passzív statikus mikrovilág megmozdult. Feltételezték, hogy a makrohatalmi rendszerek mellett működnek olyan mikrohatalmi rendszerek is, amelyek a hatalom diffúziója révén a társadalom minden tagjára kiterjednek, és a társadalom mellett az egyén életét alapvetően meghatározzák. Ezt a két kritikát vitték tovább a német társadalomtörténészek. A centrista szemlélet helyett a partikuláris szemlélet pluralizmusára világítottak rá, és így lett a mindennapi élet a statikus mozdulatlanság helyett a dinamikus életvilágok színtere.[48]

[47] Carlo Ginzburg, „The Inquisitors as Anthropologist", in *Clues, Myths, and the Historical Method* (Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992) 156–164. old. Maurizio Gribaudi, „Échelles, pertinence, configuration", in *Jeux d'échelles. La micro-analyse á l'expérience. Textes rassemlés et présentés par Jaques Revel.* École des Hautes Études en Sciences Sociales (EHESS) (Paris, Gallimard – Le Seuil, 1996).

[48] Szíjártó M. István, „Mi a mikrotörténelem?", *Aetas* 4 (Szeged, 1996) 157–185. old. Richard von Dülmen, „A történeti antropológia a német történetírásban." In Vári András (szerk.), *A német társadalomtörténet-írás új útjai.* (MTA Történettudományi Intézete, Budapest, 1990) 80–101. old. Gyáni Gábor, „A mindennapi élet, mint kutatási probléma", *Aetas* (Szeged, 1997) 151–161. old. A történeti kutatásoknak két eltérő szemlélete különböztethető meg: a struktúrák, illetve a tapasztalatok történetének a kutatása. A következő

A „jelentéshálóban vergődő állat" kontra „racionális és aktív egyén" modellek tehát *különböztek abban,* hogy az „egyén" mennyire képes tetteivel a körülötte zajló eseményeket meghatározni, értelmezni vagy alakítani, önmagát megalkotni; de *megegyeztek abban,* hogy minden egyéni cselekvés, akció szervesen kapcsolódik a hatalmi centrumok cselekvéseihez, és minden cselekvés a hatalmi centrumok cselekvéseinek szerves része. Megegyeztek a modellek abban is, hogy ezek az egyének és cselekvések egy dinamikus és nem egy statikus hálózat részei.

5. Közösségalkotó jelentések, jelentésalkotó közösségek

Az egyéni életutak vizsgálati tartományán kívül azonban a közösségtanulmányok eszközkészlete is bővült. A nyelvészeti, dialektológiai, nyelvpolitikai eredmények mellett a hagyományos antropológia is hozzálátott a közösségek újradefiniálásához. A legnagyobb hatása azonban a nyelvészeti kutatásoknak volt.

Néhányan rámutattak arra, hogy a kulturális ismeretek eloszlása nem tekinthető homogénnek, illetve hogy ez bizonyítékkal szolgál arra, hogy a kultúrát közös tudásnak tekinteni értelmetlen.[49] Azt, hogy a kulturális minták a társadalmon belül egyenlőtlen mértékben kerülnek elosztásra, leginkább Pierre

táblázat e két szemléletmód közötti különbségeket mutatja: Ehalt munkája (Ehalt Hubert, „Geschichte von unten", in Ehalt, Hubert [hg.], *Geschichte von unten. Fragestellungen, Methoden und Projekte einer Geschichte des Alltags* [Wien, 1984] 22. old.) alapján idézi Niedermüller (Niedermüller Péter, „Empirikus kultúrakutatás avagy az antropológia esélyei Kelet-Európában", in Kunt Ernő Szarvas Zsuzsa [szerk.], *A komplex kultúrakutatás dilemmái a mai Magyarországon.* Miskolci Egyetem, A Kulturális és Vizuális Tanszék füzetei 1. [Miskolc 1993] 61. old.).

STRUKTÚRÁK TÖRTÉNETE	TAPASZTALATOK TÖRTÉNETE
társadalom / tömeg	egyén / „kis közösségek"
elit	„kisemberek"
„nagy" történelmi események	társadalmi gyakorlat
makrostruktúrák	mikrostruktúrák
„objektív" összefüggések	szubjektív tapasztalatok
társadalmi törvényszerűségek	
írott források, történelmi dokumentumok	részt vevő megfigyelés, személyes dokumentumok, a történelem „elbeszélése"
a kutató kívülállása, leírása	kutató „belehelyezkedése", megértés
történelem	mindennap

[49] Peter Gardner, Simmetric respect and memorate knowledge: the structure and ecology of individualistic culture. *Southwestwrn Journal of Anthropology* 22. (1976) 389–415.

Bourdieu hangsúlyozta.[50] Ennek ellenére számos antropológus védelmébe vette azt a gondolatot, hogy a kultúra közös,[51] vagy legfeljebb olyan eszköz, melynek esetében megvan a variálódás lehetősége.[52]

Azt a gondolatot, hogy létezik a kulturális tudásnak egy egységes modellje egy adott tudás-tartományon belül, és hogy az ettől való egyéni eltérést antropológiai eszközökkel meg lehet határozni, Romney és társai formalizálták „kulturális konszenzus-modelljükben".[53] Ez a modell az *egyetértést* a közös tudás tükröződésének látja, és eszerint az a tény, hogy néhány egyén jobban ismeri a kulturális rendszert, mint mások, azt implikálja, hogy az egyéni tudásszinteket meg lehet becsülni az adatközlők közötti egyezés mértékéből. Így elérhetővé válik egy szisztematikus segédeszköz az adatközlők tudásszintjének vagy „kompetenciájának" felmérésére. A közösségi konszenzus, az interakciók gyakoriságának vizsgálata azonban egy újabb közösségfogalom megjelenését is eredményezte: a *beszélőközösségét.*

[50] Pierre Bourdieu, „Identitás és reprezentáció. A régió fogalmának kritikai értelmezéséhez", *Szociológiai Figyelő* (1985) 7–22. old.; Pierre Bourdieu, *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése. Tanulmánykötet* (Budapest, Gondolat, 1978).

[51] Bernard H. Russel, *Research Methods in Cultural Anthropology* (Beverly Hills, California, Sage, 1988) 5. fejezet.

[52] Ezzel kapcsolatban lásd Niedermüller Péter gondolatmenetét: „A kérdésre adható egyik válasz azt hangsúlyozza, hogy a közös tudást úgy kell elképzelni, mint valamiféle medencét (community's pool of knowledge), ahonnan a csoport minden tagja »merít«, amelyet a csoport minden tagja igénybe vesz annak érdekében, hogy a csoport többi tagjával együtt tudjon működni. [...] Az egyes individuumok azonban eltérő módon és mértékben használják ezt a »medencét«, s ennek megfelelően eltérő tudáskészlettel bírnak. A közös tudást tartalmazó »medence« eltérő mértékű használata azonban nem csupán az egyéni akarat, hanem sokkal inkább a társadalmi helyzet függvénye. A tudás szétosztása, a közös tudásból való részesedés egyenlőtlen mértéke az adott csoport, társadalom belső szerkezete kialakításának egyik legfontosabb eszköze. [...] Az előbbi kérdésre azonban adható egy – bizonyos szempontból – másféle válasz is. Eszerint a közös tudás kategóriája nem e kategória tartalmára, hanem sokkal inkább a »bennszülöttek«, a kultúra hordozói által birtokolt kulturális modellek szerveződési módjára vonatkozik. A *kulturális modell* átfogó kategóriáján belül meg kell különböztetni egy *tematikus* modellt, amelynek segítségével az emberek többé-kevésbé képesek saját világuk artikulálására; illetve egy *operatív* modellt, amely az emberek viselkedését adott szituációkban irányítja. Magát a kulturális modellt nem lehet a közös tudás koherens rendszerének tekinteni; a kulturális modell kategóriája arra szolgál, hogy a tematikus és operatív modell közötti feszültségeket, ellentmondásokat feloldja, hogy a különböző kulturális sémákat elrendezze. Azaz a közös tudás és a különböző kiterjedésű individuális ismeretek közötti viszony nem a szembenállás, hanem az egymás kölcsönös kiegészítésének kategóriájával jellemezhető." Niedermüller, *Empirikus kultúrakutatás,* 52. old.

[53] Romney és társai kulturális konszenzus-modelljét ismerteti: Bernard, *Research Methods,* 5. fejezet.

5.1. *A beszélőközösségek*

A beszélőközösségek fogalma azt az ismeretelméleti problémát vetette fel, hogy a nyelv által avagy a közösség tagjai által teremtődik-e a kultúra, illetve hogy a nyelv avagy egyéb kulturális minták hatására változik a kultúra, vagy fordítva: változik a nyelv. A beszélőközösség tehát egy olyan elsődleges fogalom, amely feltételezi, hogy a leírás egysége nem annyira nyelvi, mint inkább társadalmi entitás. „A beszélőközösség – írta Dell Hymes – külső választóvonalai [...] a különböző közösségek közötti nyelvi és kommunikációs határok semmiképpen sem határozhatók meg egyes-egyedül a nyelvi sajátosságok alapján."[54] L. Bloomfield (1933), Chomsky (1965) és mások a két fogalom közé egyenlőségjelet téve, a beszélőközösség fogalmát lényegében a nyelv fogalmára szűkítették le.[55] A beszélőközösségek vizsgálatánál ezért Dell Hymes szerint a kutatónak a társadalmi csoport keretei között működő *nyelvi eszközök teljes szerveződéséből* kell kiindulnia, és nem szabad a kutatást csak a nyelvi eszközök egyik részleges, „nyelvnek" nevezett szerveződésére korlátoznia. Mindezen előfeltevésből az is következett, hogy az azonos mértékű nyelvi különbségeket mutató beszédformákat az egyik körzetben ugyanazon nyelv dialektusaként, míg egy másik körzetben külön nyelvként kell számon tartani, attól függően, hogy az egyes körzetek politikai és nem nyelvi története ezt miként határozza meg.[56]

A közösség belső válaszvonalait illetően két egymástól különböző felfogás alakult ki. Kizárólag a nyelvtudás, illetve a közös nyelvhasználat alapján sokan feltételezték egy közösség tagjainak „természet adta" egységét, jóllehet az azonosság puszta mechanikus „újratermelése" miatt még nem feltételezhetünk valóságos közösséget.[57] Vagyis egyik elképzelés szerint létezik a nyelvi alapon létrejövő „természet adta" egységet alkotó közösség, míg a másik szerint mindez az interakciók során jön létre. Bloomfield és néhány követője feltételezése szerint az interakció gyakorisága egy közösség mennyiségi szempontú meghatározására alkalmas mérőszám lehet. Barth, Gumperz, Labov, La Page és mások munkáiból világosan kitűnt, hogy döntő fontosságú azoknak a szituációknak a

[54] Dell Hymes, „A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata", in Pléh Csaba Síklaki István Terestyéni Tamás (szerk.), *Nyelv, kommunikáció, cselekvés,* II. (Budapest, Tankönyvkiadó, 1988) 108. old.

[55] Dell Hymes, Linguistics – the field. *International Encyclopedia of the Social Sciences* 9. (New York, Macmillan, 1968) alapján Hymes, *A nyelv és a társadalmi...* 108. old.

[56] Hymes felveti továbbá a „beszédterület", a „beszédhálózat" és a „beszédmező" fogalmakat. Minderről és a „beszélőközösségről" részletesen Hymes, *A nyelv és a társadalmi...* 108–114. old.

[57] Uo. 109. old.

meghatározása, amelyek által az azonosságtudat manifesztálódhat, illetve amelyekben az interakciók lefolyhatnak.[58]

Dell Hymes szerint a beszélőközösség és nyelv alapvető összekeverése három sajátosság tekintetében jutott kifejezésre, melyeket többnyire a „nyelv" jellemzőjeként könyveltek el. Ezek: a tartalom, az érthetőség és a használat.

1. A tartalom: „Néha különböző beszédformákat azonos nyelvnek neveznek (egyetlen beszélőközösség létét feltételezve), mivel a beszédformák történelmi leszármazása minden jel szerint lényegében azonos. [...] Néha egy beszédformáról azért állítják azt, hogy az a közösség »nyelve«, mivel az adott beszédforma az interakciók elsődleges módja (pl. népnyelv). [...] Ha a beszédformák különböző dimenzióinak tekintjük őket, akkor külön-külön kell számon tartanunk mindegyiket. Az egy-egy társadalmi szerep ellátása érdekében alkalmazott beszédformákat általában nem tekintjük egyetlen nyelvi hagyományból eredeztethető képződménynek."[59]

2. Az érthetőség: „A továbbiakban vizsgáljuk meg az érthetőség dimenzióját. [...] Tökéletesen értetlen lehetek azzal szemben, hogy mi egy szervesen összefüggő szekvencia, mi egy válaszra váró kérés illetve állítás vagy egy üdvözlést kívánó helyzet illetve az üdvözlést botrányossá tevő helyzet vagy valamely témát megkövetelő illetve tilalmazó helyzet, nyomatékot vagy iróniát követelő alkalom, normális időtartamú csendet vagy normális szintű hanghordozást igénylő szituáció stb. Megfelelő metakommunikatív eszközök vagy lehetőségek híján ezekre a dolgokra aligha jöhetek rá magamtól. Saját közösségünkön, saját megszokott csoportunkon belül a beszédformák és a beszédmódok ismeretének eltérése nem feltétlenül tűnik szembe, mivel a kettőt együtt tanultuk meg, és együtt is alkalmaztuk mindig."[60]

3. A használat: A nyelvészek által grammatikalitásnak nevezett (beszédforma), és az etnográfusok által kulturálisan helyénvaló viselkedésnek (beszédmód) nevezett, „két eltérő típusú ismeretnek a jelentés tekintetében megnyilvánuló különbözősége még inkább szembetűnő, amikor a közös beszédforma a partnerek egyike vagy mindkét partner számára másodlagos. Tévesen járunk el, ha grammatikailag azonos jelentésű mondatokat kulturálisan is azonos jelentésűnek ismerünk el, feltételezve, hogy beszédaktusként is azonos jelentéssel bírnak, akárcsak az azonos szemantikai funkciót betöltő, ugyanazt jelentő különböző nyelvű szavak. A grammatikai jelentés és a kulturális jelentés interferálhat egymással, vagy az egyik részlegesen befolyásolhatja a másikat."[61]

[58] Uo.
[59] Uo. 109–110. old.
[60] Uo. 110–111. old.
[61] Uo. 111–112. old.

A grammatikai jelentésen túli kulturális jelentések érdekelték Fisht, aki a „beszélőközösségek" statikus modellje helyett az „interpretív közösségek" dinamikus szerveződéséről beszélt.

5.2. *Az interpretív közösségek*

Fish elképzeléseit Kristóf Ildikó ismertette legszemléletesebben egyik legutóbbi tanulmányában.[62] „Fish lényegében két – megközelítésében szorosan összetartozó és egymást kiegészítő – hipotézist fogalmaz meg. Egyrészt azt, hogy interpretív közösségnek az a bármekkora és bármilyen összetételű, formális vagy informális szerveződésű csoport tekinthető, amelynek tagjai valamilyen dolgot/szöveget adott időben és kontextusban azonos módon értelmeznek; s az ily módon definiált közösség olvasata nem feltétlenül esik egybe az »üzenet« küldőjének/szerzőjének a saját értelmezésével vagy szándékával. Másrészt pedig azt, hogy valamely dolog/szöveg annyiban és attól válik azzá, ami, amennyiben és ahogyan azt egy interpretív csoport értelmezi. Interpretációink létrejöttük kontextusából (az illető közösségből) »kilépve«, más kontextusokban éppenséggel érvénytelenné/hamissá is válhatnak."[63] Fish felfogásában az interpretív közösség megnevezés nem előfeltételezett jogi, vagyoni vagy társadalmi kategóriákra vonatkozik, hanem értelmező tevékenysége során működésében megragadható bármely közösségre, amelyre egy kutató csak rábukkan. Ennek a megközelítésnek Kristóf Ildikó abban látja előnyét és újszerűségét, „hogy segítségével kiszűrhetők és (remélhetőleg) értelmesen le is írhatók az emberi/közösségi interakciónak azok a parányi, olykor csak tiszavirág-életű formái, amelyeket az osztályokban, rangokban vagy vagyoni rétegekben gondolkodó teóriák (nagy elbeszélések) mintegy a »testükkel« fednek".

Fish két tézise mellé Kristóf Ildikó egy harmadik – az *interpretív közösségek,* valamint a bourdieu-i társadalmi pozíciókhoz kötődő szimbolikus tőke koncepcióira épülő – munkafogalmat állított fel: az *interpretív tőke* fogalmát. Ezen azt „a szituációhoz kötött, az adott interakcióban megfelelőnek tartott verbális és nonverbális viselkedésre vonatkozó tudásanyagot" érti, „amit egy interpretív közösség közösséggé formálódásának a folyamata alatt halmoz fel, s amit bármilyen (intertextuális értelemben vett)" szöveg értelmezéséhez felhasznál. „Végső soron ez az, ami azáltal, hogy egyfajta közösen birtokolt és

[62] Kristóf Ildikó, „Jákob rózsafája vagy frusztrált antropológusok? Az értelmezés hatalmáról és korlátairól", *Tabula* 1 (1998) 60–85. old.

[63] Kristóf, *Jákob rózsafája,* 67. old.

használt interpretív szűrőt alakít ki tagjaiban, a csoportot interpretív közösséggé teszi."[64]

A *beszélőközösség* és az *interpretív közösség* modellek gondolati hasonlóságai és különbségei részben kapcsolódnak a „jelentéshálóban vergődő állat" kontra „racionális és aktív egyén" vitához. Amíg a beszélőközösség elképzelés előfeltételezi egy közösség formációjának, vagyis egy, a jelentések által meghatározott közösség létezését, addig az interpretív közösség elképzelés abból indul ki, hogy a közösség mindig egy szituációnak megfelelően, „akkor és ott" jön létre, vagyis a közösség a jelentésalkotás folyamatában születik Mindezt lefordíthatjuk úgy is, hogy míg a weberi–geertzi ember a „maga szőtte hálóban" *vergődik,* addig a mikrohistorikusok által teremtett egyén racionálisan és aktívan *cselekszik,* megteremti önmagát. Lényegében tehát a beszélőközösségek esetében közösségalkotó *jelentésen,* míg az interpretív közösségmodell esetén a jelentésalkotó *közösségen* van a hangsúly.

6. A közösség nélküli jelentések (az emlékezet)

Mindezek után térjünk át arra a „területre", és ezt itt szó szoros értelmében értem, ahol a közösséget meghatározó jelentések, hagyományok, kulturális minták ugyan „territorialitást" találtak, de a hódítók már végleg elszakadtak a „területen„ korábban meglévő kulturális jelentésektől.[65]

Pierre Nora és munkatársai kezdeményezték a történeti emlékezetkutatás, a kollektív emlékezet bevett, illetve annak történeti hagyománnyá alakult formáinak vizsgálatát. Nora és munkatársai nem annyira magát a történeti eseményt, annak okait és okozatait, hanem *az esemény emlékezetét* vizsgálták. Nora magát a lieux de mémoire fogalmat is azért kívánta bevezetni, mert szerinte már csak *emlékezet helyek* vannak, hisz már sem az emlékezés mint aktív cselekvésforma, sem az emlékező társadalmak és/vagy közösségek nem léteznek. Nora szerint csak *regisztráló emlékezet* létezik, mely „megbízza a levéltárat, hogy sokszorosítsa a jeleket; *kötelesség emlékezet* létezik, mely arra ösztönöz minket, hogy a múlt aktív résztvevőinek emlékét ápoljuk, és *távolságtartó emlékezet* létezik, mely hivatástudattal felvértezve, a hagyományra szakosodva, de nagy távolságtartással az eredet feltárására vállalkozik".[66] Léteznek ugyan jubileumok, ünnepek és megem-

[64] Uo.

[65] Itt elsősorban a nemzeti kultúrákról alkotott elképzelésekről van szó. A „nemzeti kultúrákról" mint „elképzelt közösségekről": Stuart Hall, „A kulturális identitásról", in *Multikulturalizmus* (Budapest, Osiris – Láthatatlan Kollégium, 1997) 68–69. old.

[66] Nora, *Emlékezet és történelem.* K. Horváth Zsolt, „A lehetséges emlékezésektől a lehetséges történelmekig. Az 1848–49-es emlékezések történeti képe és olvasási dilemmái", In

lékezések, melyek résztvevői egy-egy alkalommal az ünnepi emlékezet-közösség tagjának érezhetik magukat, de ez olyan illúzió-közösség, melyhez nem tartozik sem csoport, sem csoport-tudat, sem identitás, és melyet az adott szituáció, és nem a benne részt vevő szereplők tartanak fenn.

Egy-egy esemény, akció, cselekvés az „itt és most" szituációban szerveződve mindig létrehozza az adott esemény *élmény-közösségét,* mely élmény-közösség az aktív vagy passzív tagok által egy (vagy több) *emlékezet-közösséggé* alakulhat. Minden kortársi emlékezet-közösség létrehozza, megteremti a maga emlékezetét, szóban vagy írásban ezt áthagyományozza a következő generációkra, kanonizál vagy mellőz bizonyos emlékanyagot. Jan Assmann megkülönböztette a „kortársi emlékezetközösség" tagjai által létrehozott *kommunikatív emlékezetet,* mely az aktív emlékezés folyamatában jön létre, a „hagyomány szakosodott képviselői" által megalkotott *kulturális emlékezettől.*[67] Pierre Nora tehát, amikor arról beszélt, hogy csak „emlékezethelyek" vannak, akkor a kulturális emlékezet hagyományáról beszélt, mely valóban csak a „szakosodott" képviselők által tud életképes maradni. A *közösség* elképzelése is valami hasonló kulturális emlékezetté alakult. A közösség lelkes felfedezői mítoszokat teremtettek, mikro- és makroszintű elemzéseket végeztek, határait körberajzolták, majd eltörölték, helyhez kötötték, majd territóriumától megfosztották. A közösség megragadásának, felfedezésének szakosodott képviselői számtalan eszközt és módszert dolgoztak ki, hogy vizsgálatuk tárgyát leírhassák. Ezek az eszközök azonban a társadalomtudományi közösségfogalom felszámolását is eredményezték. A makrodimenziók helyett a mikroszintű elemzések egyedül üdvös volta vagy a különböző léptékű vizsgálati tartományok átjárhatatlansága, az elemzések individualista szemszögből történő elbeszélésmódja mind-mind a közösség fogalmának köddé foszlatását, elérhetetlenségét eredményezték.

7. A jelentés nélküli közösségek (a felejtés)

A jelentésalkotó közösségek, a közösségalkotó jelentések, valamint a közösség nélküli jelentések után érdemes még megvizsgálni azokat az etnológiai terepeket, melyeket maga az etnológia is elhanyagolt – mondván, nem érdemes a „társadalmilag szétesett", „kulturálisan lezüllött" népességet, vagyis a jelentés nélküli közösségeket vizsgálni. Tanulmányom utolsó fejezetének gondolati magvát

---

Hudi József – Tóth G. Péter (szerk.), *Emlékezet, kultusz, történelem* (Laczkó Dezső Múzeum, Veszprém, 1999) 6–7. old.

[67] Jan Assmann, *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* (Budapest, Atlantisz, 1999) 56. old.

Gabriel Gárcia Marquez *Száz év magány* című regényéből vettem, melyet Losonczy Anna, Svájcban élő etnológus ezen „társadalmilag szétesett" közösségek irodalmi lenyomatának tartott. A regény egyik fejezetében, a fő helyszínen, Macondóban elkezd esni az eső, és olyan sokáig esik, hogy az emberek minden emléke elmosódik: „Csütörtök reggelre megszűntek a szagok, s elveszett a távolságérzetünk is. Az előző napon összekuszálódott időfogalom is eltűnt. Nem csütörtök volt ez már, inkább csak egy szétfolyó, kocsonyás közeg, amely egyetlen kézmozdulat hatására átfolyik a péntekbe. Már nem voltak sem férfiak, sem asszonyok. Mostohaanyám, apám, napszámosok – mind csak a tél ingoványában kóválygó valószínűtlen, elhízott testek voltak."[68] A regény egyik szereplője ennek hatására teljesen összezavarodik. Ursulának „az esőzés harmadik évében csakugyan történhetett valami a fejével, mert lassacskán minden valóságérzékét elvesztette, s a jelent összemosta élete rég múlt korszakaival [...]. Miután annyit beszélt a családról, a gyerekek már könnyen el tudták játszani előtte, hogy milyen az, ha beállítanak a látogatók, akik nem csak rég halottak voltak, de soha nem is éltek egyszerre."[69]

Az itt leírt történet akár a kultúrák eltűnésének nagyon szép metaforája is lehetne. Minden eltűnik, a határok elmosódnak, az emlékek köddé válnak. Losonczy Anna azonban épp ezt a kultúra nélküli „kocsonyás", társadalmi struktúráiban lebomlott közeget választotta terepmunkája középpontjául. Délamerikai kultúrákat vizsgált, olyan kultúrákat, melyeket az antropológia és etnológia szakma is értéktelennek, hagyomány és emlékezet nélkülinek tartott. Vannak, voltak tehát terepek, térben és időben egyaránt, melyeket figyelmen kívül hagyott a társadalomtudomány, mert átmenetinek, szétesettnek értékelte azt. „Valószínűleg – írja Losonczy Anna – a kultúrának egy kicsit teológiai definíciója akadályozta ennek a területnek, mint etnológiai tárgynak a felfogását. Ha ugyanis az a tétel, hogy a kultúrának egyfajta vallásos adhéziót kell keltenie az emberekben, és hogy az alapvető egzisztenciális erény a kultúrával szemben a megőrzés abszolút vágya és a hűség a szó keresztény értelmében, akkor ennek a hűségnek és reprodukciónak egy alternatívája van: a kulturális üresség, a mindennek elfelejtése, a kulturális lumpenproletarizáció. Ilyen felfogás szerint ezek a terepek teljesen érdektelennek tűnnek. A családi és rokonsági rendszereket például sohasem írták le azzal a genealógiai szigorral, amelyekkel ezeket le kell írni, egyszerűen azért, mert úgy gondolták, hogy a rabszolgatartó társadalom mindent szétroncsolt: matrifokális, destrukturált, széthullott családok vannak, apahiány és lumpenproletarizáció. Nem lehet egy zárt, földhöz, territóriumhoz kötött, világos reproduktív struktúrát találni."[70]

[68] Gabriel García Márquez, *Macondóban hull az eső* (Magvető, Budapest, 1993) 13. old.

[69] Gabriel García Márquez, *Száz év magány.* (Magvető, Budapest, 1971) 354–358. old.

[70] Losonczy Anna, „Szinkretizmus az elméletben, a terepen és a múzeumban (Földessy Edina interjúja Losonczy Annával)", *Tabula* 2/1. (1999) 105–115. old.

A történet- és néprajztudomány berkein belül is találunk olyan kutatási mezőket, ahol a struktúrák eltűnését, az akkulturáció jelenségét, a lumpenproletarizációt, a hagyományok felszámolását, végeredményben a *közösség* felbomlását, szétesését véljük felfedezni. Pedig lehet, hogy épp itt zajlik vagy zajlott le olyan teremtési munka, ami valamiféle „territorialitást" keres magának. Megpróbál valamiféle „helyet" – „helyeket" kijelölni, ahol a közösség csírái megjelenhetnek. Ez a közeg „egyszerre próbál valamilyen emlékezési lehetőséget újrateremteni, és folytonosságot találni az állandó diszkontinuitásban".[71]

8. A „közösség mítosza" II.

A tanulmány végén érdemes visszakanyarodni a bevezető gondolathoz, a „közösség„ mítoszának Ferdinand Tönnies által felvázolt hármasságához: a *vér,* a *hely* és a *tudat* fogalmaihoz. A fent vázolt közösségmeghatározások szinte egyike sem tudott igazán elszakadni ezektől a mitologikus-metaforikus fogalmaktól. A vér = kapcsolat, hálózat, mátrix, jelentésháló; a hely = nyelvek, kultúrák dialektusainak geográfiai, politikai meghatározottsága; tudat = emlékezés, emlékezet bizonyos értelemben ehhez a gondolatisághoz köthetőek. Tönnies közösség- és társadalomfelfogása tehát termékeny talajra talált, és jelentősen hozzájárult a „közösségtanulmányok" kialakulásához, majd elterjedéséhez, a szociológiai gondolkodás szárba szökkenéséhez, a *közösség* és az *egyén* fogalmak vitájának elburjánzásához, és végül a közösségfogalomnak az individualista elméletekben való feloldódásához.

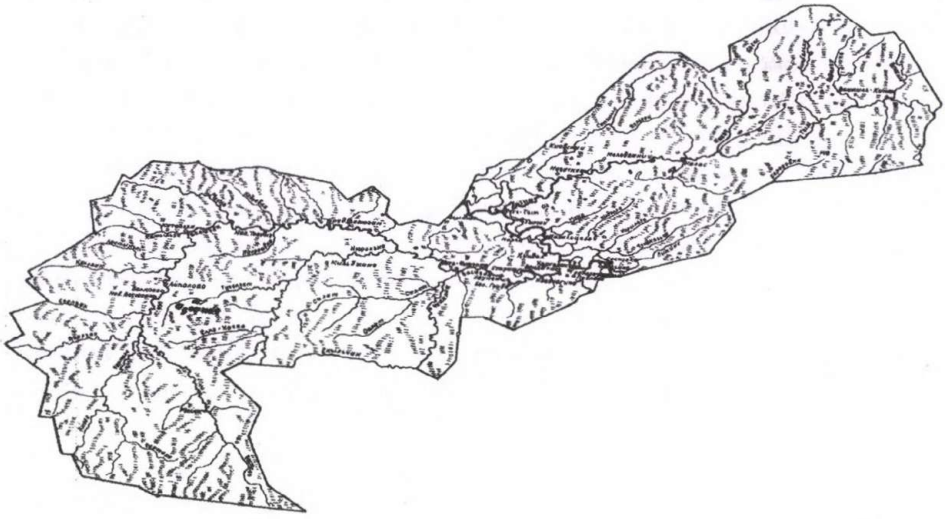
„Macondo romokban hevert. – írta García Marquez –. A mocsaras utcákon széttört bútorok, tarka vízililiomokkal benőtt állati csontvázak hevertek. [...] A házak, amelyek gomba módra nőttek ki a banánláz idején, elhagyottan álltak. [...] A faházikókat, a hűvös verandákat, ahol a kellemes délutáni kártyapartik folytak, mintha önmagát megelőzve söpörte volna el az a prófétai szélvihar, amely évekkel később eltörölte Macondót a föld színéről. [...] A katasztrófa túlélői, akik már itt éltek, még mielőtt a banántársaság orkánja megrázta volna Macondót, az utca közepén üldögélve sütkéreztek az első napfényben. Bőrük még őrizte az algák zöldjét és a dohszagot, amivel az eső átitatta, de látszott rajtuk, hogy szívük mélyén boldogok, amiért visszakapták a falut, amelyben születtek."[72]

[71] Losonczy, Szinkretizmus az elméletben, 105–115. old.
[72] Márquez, *Macondóban hull az eső,* 354–358. old.

NAGY ZOLTÁN

„Miféle hantik vagyunk mi?"[1] A vaszjugáni hantik és a világ

Tanulmányom célja a Vaszjugán folyó menti hantik[2] etnikus kapcsolatrendszerének, etnikus identitásának feltérképezése. Vizsgálatom elsősorban az állandó lakossal nem bíró tajgai Ozernoje falu lakosságára koncentrál, illetve arra a Novij Vaszjugán városra, melynek külsősége a falu, és ahol rokonaik, ismeretségi körük él. Az Ozernojéba járó vadászok számára a két lakóhely gyakorlatilag viselkedési formákat is jelent: a tajga a munka helye és ideje, míg a város sokaknál teljes passzivitást, „szabadidőt" jelent.



1. ábra. *A Vaszjugán folyó térképe (Jakovlev 1996)*

[1] 2000-ben rendezett kiállításom, valamint az önállóan megjelent kiállításvezetőm (Nagy 2000) is ezzel a címmel szerepelt, az alcím nélkül.

[2] Lásd térkép.

A vaszjugáni hantik Szibériában, az Ob nyugati, Vaszjugán nevű mellékfolyója mellett élnek. Ez a legdélebbi folyó, amelynek mentén hantik laknak. Az orosz kultúrához való mindenkori közelség, de még inkább a sztálini kitelepítési politika hatására a legakkulturálódottabb hanti csoport, ahol gyakorlatilag a nyelvhasználatot is megszűntnek tekinthetjük.

Munkámat úgy vélem megvalósíthatónak, ha először megpróbálom identitásuk szerkezetét leírni. Identitásuk alapja a *mi–ők* szembeállítás, amely mentén saját magukat megfogalmazzák. A világot, a társadalmat alapvető ellentétek rendszere segít értelmezni. A feladat megtalálni ezeket, megtalálni a „mi" jelentésének eltérő szélességű rétegeit, melléállítani az „ők" csoportját. Egy-egy ilyen ellentétpár alapvetően definíción alapul, ugyanakkor valós etnikus vagy kvázi-etnikus kapcsolatokat is takar. A definíciók akkor telnek meg konkrét jelentéssel, ha ezeket a kapcsolatokat – melyeket minden esetben a sokrétűség, az ambivalencia jellemez – a maguk teljességében leírjuk, vagy legalább érzékeltetjük. Ez a kapcsolatrendszer nagy súlyt kap tanulmányomban, mivel ez az, amiben az identitás valós tartalmat kap a mindennapi életben, és amely részletezi, esetenként módosítja az etnikus viszonyokról kialakított képet.

A kirajzolódó kép egyáltalán nem koncentrikus körök rendszerére hasonlít, mely „logikusan" a kisebb csoportok felől halad a nagyobb társadalmi csoportok felé, hanem sokkal inkább emlékeztet egymást metsző halmazok rendszerére. Lényegi eleme ugyanis, hogy átfedések vannak az egyes meghatározási csoportok között, annak megfelelően, hogy milyen értékek mentén definiálják. Vagyis sokszor „illogikus", egymásnak ellentmondó felfogások is megférnek benne, az előhívó szituációnak megfelelően.

Természetesen a hantik sem csak etnikus csoportok kapcsolatrendszereként, etnikus definíciók mentén értelmezik a világot, a társadalmat, de itt kiemelem azokat, amelyek valamifajta etnikus vagy kvázi etnikus jelleggel bírnak.

A fentieknek megfelelően a leírás módszere az alapvetőnek nevezett ellentétpárok megnevezése, a kapcsolatok, konfliktusok okainak, de még inkább tulajdonságainak elemzése, nem elfeledve az előhívó szituációkat sem. A tanulmány célja a kapcsolatrendszer feltérképezése, amihez empirikus adatokat fogok felhasználni, rendszerezni.[3]

[3] Tanulmányomban a vaszjugáni hantik között végzett, összesen 9 hónapos terepmunkámra támaszkodom, melyeket 1992-ben, illetve 1998–99-ben végeztem el, illetve szintén 1999-ben 3 hétre megfordultam a Jugán folyó felső folyása mentén is. Lásd még: Nagy Zoltán, „»Fél méterrel repülni a föld felett«. A vodka a vaszjugáni hantik kultúrájában", *Tabula* 2 (2000/3) 284–315. old. A terepmunkáimhoz nyújtott anyagi segítségért a következőknek tartozom köszönettel: ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék, Európai Folklór Intézet, Janus Pannonius Alapítvány, PTE BTK Finnugor Tanszék, PTE BTK Néprajz Tanszék, Kümpers Greve Alapítvány, Magyarországi Orosz Kulturális Központ, Martin György

A vaszjugáni hantik etnikus kapcsolatrendszere négy alapvető ellentétpár mentén írható le: *osztják–hanti, osztják–orosz, finnugor–nem finnugor, szláv–nem szláv.* A megnevezett dichotómiáknak mindig az első tagja utal arra a csoportra, mely a vaszjugáni hantik öndefiníciójának eleme.

Osztják–Hanti

Váratlan módon az *osztják* és a *hanti* elnevezés szemantikai mezői nem fedik át egymást teljesen. Sőt, használatuk mögött komoly ellentétek, értékkülönbségek húzódnak. A vaszjugáni hantiknak, akik ebben az esetben mint *osztjákok* szerepelnek, szükségük van arra, hogy a *hantikkal* szemben definiálják magukat. Ez felfedezhető az etnonímek használatában, de a hantik más csoportjaihoz, illetve saját múltjukhoz való viszonyulásában is.

Az etnonímek

A szakirodalomban közhelynek számít, hogy az *osztják* etnonímmel nem csak a hantikat illették az orosz birodalomban, valamint a korai etnográfiai irodalomban. *Jenyiszeji osztjáknak* nevezték a keteket, *osztják szamojédnek,* illetve *narimi osztjáknak* a szölkupokat, *ljapini osztjákoknak* a ljapini manysikat.[4] A magyar nyelvű kézikönyvek szerint a hantik az *osztják* elnevezést nem ismerik,[5] de az is elterjedt nézet, hogy magukra nézve dehonesztálónak tartják azt. Ez a vélekedés az alapja annak is, hogy a szovjet tudománypolitika az addig bevett *osztják* terminus helyett a hantik önelnevezésének egy kiválasztott nyelvjárási változatát, a *hantit* tették hivatalosan használt etnonímmé. Zsirai Miklósnál olvasható, hogy az osztjákoknál „minden csoport a lakóhelyét éltető folyóról neveződik el",[6] illetve hogy „összefoglaló, *'osztják'* értelemben"[7] a hanti szó nyelvjárási változatait használják.

Ezt a képet azonban árnyalni kell, főleg akkor, ha a vaszjugáni hantikról beszélünk, hiszen a rájuk, velük kapcsolatban használt elnevezések meglehetősen

Alapítvány, MTA NKI Etnológiai Osztály, Néprajzi Múzeum, Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány, Soros Alapítvány, Tomskij Pedagogičeskii Universitet, Laboratori'a 'azykov Narodov Sibiri.

[4] *Etnografia narodov SSSR. Narody Sibiri i Severa. Malye narody Severa* (Moskva, 1958).

[5] Zsirai Miklós, *Finnugor rokonságunk.* Jegyzetekkel ellátta Zaic Gábor. (Budapest, 1994 [1937]) 162. old. Hajdú Péter – Domokos Péter, *Uráli nyelvrokonaink* (Budapest, 1980).

[6] Zsirai, *Finnugor rokonságunk,* 184. old.

[7] Zsirai, *Finnugor rokonságunk,* 186. old. kiemelés tőlem.

kaotikusak. A korai szakirodalom *osztjákokként* hivatkozik rájuk,[8] míg a modern orosz nyelvű irodalmak már *hantinak* nevezik őket,[9] a fent leírt tendenciának megfelelően. Ha azonban a hivatalos, állami adminisztrációban használt adatokat nézzük, máris egészen mást látunk. Novij Vaszjugán község hivatalos statisztikái alapján öt etnonímet kell figyelembe vennünk: a szölkupot, az osztjákot, a hantit, a jugánit és a jaszacsnij inorogyecet.

*Szölkup*ként tartják számon a környező vaszjugáni hantik legnagyobb részét.[10] Ezt az elnevezést az 1970-es évek közepétől használják, amikor a régi szürke személyi igazolványokat lecserélték pirosra. Az érvényes kisebbségi politika szerint, mivel Tomszk megye őshonos lakosságának legnagyobb lélekszámú csoportja a szölkup, ezért mindenkit, aki a megye területén lakik, az egyszerűség kedvéért így kell számon tartani. Ezt a változtatást a helybeliek nem könnyen fogadták el. Néhányan reklamáltak is ez ellen, természetesen hasztalanul.[11] Az addig sosem hallott népelnevezés – mely a mai napig súlytalan fogalom, számukra semmit nem jelent, egyetlen népet sem takar – komikus helyzeteket is szült, a meginduló népi etimologizálásnak köszönhetően. Egyikük szerint a *szölkup* az orosz *сельский покупатель* ('falusi vásárló') szavakból kialakult rövidítés; míg egy másik család adomakincsében, igaztörténet-bázisában igen jelentős szerepet tölt be az idekapcsolódó történet:

> Amikor lecserélték a személyi igazolványokat, megváltoztatták a nemzetiségünket osztjákról szölkupra. Még sosem hallottuk ezt a szót, fogalmam sem volt, hogy mit jelenthet. Elmentem a könyvtárba, és megnéztem a lexikonban a szót: „Osztják-szamojéd". Egész este azon röhögtünk Petróval, hogy mi szamojédek, kannibálok, osztják-kannibálok vagyunk.[12]

(A történet alapja az az igen elterjedt népi etimológia, mely szerint a *szamojéd* kannibált jelent: *сам* = 'maga', *есть, ед* = 'enni')

A *szölkup* elnevezés előtt tehát hivatalosan *osztjákként* tartották őket számon. P. M. Milimov, aki ma az igazolványa szerint *szölkup,* a születési anyakönyvi kivonata szerint osztják nemzetiségű szülők osztják gyermeke. Ma csak kivételes

[8] Lásd pl. U. T. Sirelius, *Reise zu den Ostjaken* (Helsinki, 1983).

[9] Lásd pl. V. M. Kulemzin – N. V. Lukina, *Vas'ugansko-vahovskie hanty v konce XIX – načale XX v. Etnografičeskie očerki* (Tomsk, 1977).

[10] A Kargaszoki rajon adminisztrációjának statisztikái szerint 1998-ban a rajonban összesen 1116 őslakos élt, akik közül 799 neveztetett a személyi igazolványában szölkupnak.

[11] Egyikük emlékezik, hogy akkor szót emelt: „Mi az a szölkup? Én mindig is osztják voltam." A válasz kissé fenyegetően az volt: „Túl sokat tudsz!!!"

[12] Saját gyűjtés. A továbbiakban nem jelölöm külön a saját gyűjtéseimet: minden idézőjelben, illetve kiemelten szereplő szöveg, melynek nem határozom meg külön a származási helyét, saját gyűjtésem.

esetekben tartanak nyilván hivatalosan „osztjákokat".[13] Ez az *osztják* elnevezés a használatos a mindennapi nyelvben is, a területen élő nem hanti nemzetiségűek osztjákként beszélnek róluk.

A kisebbségeket hátrányosan érintő politika miatt igen sokan – főleg a vegyes házasságokban élők, illetve azok gyerekei – *oroszként* anyakönyveztették magukat. A rendszerváltozással párhuzamosan azonban „hasznos" lett északi népként bejegyeztetni magukat. Ezzel ma számos állami kedvezmény jár, példának okáért nem elhanyagolható, hogy ott, ahol a vadászatnak igen jelentős ma is a gazdasági jelentősége, az északi kisnépekhez tartozók 14 éves koruktól kaphatnak fegyverviselési engedélyt, és nagyobbak az engedélyezett kvóták a vadászható állatokra. Ennek megfelelően egyre többen, akik csak fel tudnak mutatni valamilyen hanti felmenőt, átíratják magukat és gyermekeiket *szölkup*nak vagy *hantinak,* hiszen az *osztják* terminust már nem használják. 1996-ig még alaposan meg kellett indokolni az ilyen átíratásokat, azóta már semmilyen különösebb bizonyítási procedúra nincs.[14]

[13] Az 1998-as adatok szerint a rajonban 17 „osztják" él.

[14] Alább idézem egy ebben az ügyben született bírósági döntés szövegének fordítását abból az időszakból, amikor még részletesen kellett indokolni a kérelmet. Kihagytam belőle a dátumot, a helyneveket és a szereplők nevét:

„HATÁROZAT AZ OROSZ FÖDERÁCIÓ NEVÉBEN

a (...) népi bíróság elbírálva (...) X. Y. panaszát a (...) ROVD vezetője törvénytelen eljárásának ügyében, mikor az megtagadta személyi igazolványának megváltoztatását

MEGÁLLAPÍTOTTA:

A kérelmező panasszal fordult a bírósághoz a (...) ROVD vezetőjének törvénytelen eljárása ügyében, rámutatva arra, hogy az megtagadta tőle személyi igazolványának megváltoztatását a nemzetiségére vonatkozó adatokat illetően, arra hivatkozva, hogy nem állnak rendelkezésre megfelelő adatok ennek indoklására.

A bírósági ülésen a kérelmező bebizonyította, hogy személyi igazolványa kézhezvételekor a községi tanácsnál azt mondták neki, hogy nemzetiségét az anyja nemzetisége után kell meghatározni. Az ő valódi akaratát senki nem kérte ki a személyi igazolvány átvétele előtt. Fiatalkorúsága miatt nem tudott kiállni amellett, hogy a személyi igazolványban az apja nemzetiségét tüntessék fel, aki szölkup volt. Főként, hogy nemzeti önazonosságukat abban az időben folyamatosan megalázták.

Most teljességgel felmérte a nemzetiségi gyökerek megtartásának fontosságát, nem áll szándékában tovább eltitkolni, hogy minden rokona itt, ezen a földön született és nőtt fel szölkupként.

Meghallgatva a kérelmező magyarázatát, áttekintve az írásbeli bizonyítékokat, a bíróság arra a következtetésre jutott, hogy kielégíti az előterjesztett kérelmet a következő okokból: Egyetértve az Orosz Föderáció Alkotmányának 26. paragrafusával minden állampolgár jogosult saját nemzeti hovatartozását meghatározni és feltüntetni. Senki nem lehet megalázva nemzetiségének és hovatartozásának meghatározása és feltüntetése miatt. Ahogy az ügy anyagából kiderül, a kérelmező valódi akaratnyilvánítása nemzetisége hovatartozásának feltüntetésére a személyi igazolványában nem derült ki. X. Y. jogosult kifejezni

A statisztikákban *hantinak* jegyzik azokat is,[15] akik a már említett személyigazolvány-váltás után költöztek át ide északabbi területekről, amelyek már nem Tomszk megyéhez tartoznak közigazgatásilag. Ezek az évszázados kapcsolatoknak megfelelően főleg a Jugán folyó mellől származnak. Onnan a befagyott mocsáron keresztül gyakran a Vaszjugánig vándoroltak le telente a réntartó hantik. A két hanti csoport közt a maiak emlékezete és a múlt századi templomi anyakönyvek tanúsága szerint is gyakori volt a házassági kapcsolat. A beházasodottakról sokáig számon tartották, hogy jugániak, és ennek köszönhető az, hogy ez a terminus átmehetett a hivatalos statisztikákba is: a mai népesség nyilvántartásokban szerepel a *juganyec* elnevezés is. Igaz, 1998-ban már az egész rajonban csak egy jugánit tartottak így számon, azt is Novij Vaszjugán község statisztikáiban. Korábbi években is csak e község statisztikáiban szerepelt ez az elnevezés, a Vaszjugán folyó menti egyéb településeknél nem. Novij Vaszjugán, illetve a környékén a század elején létezett hanti települések felől a legkönnyebb az átjutás a Jugán folyóra, azonban nem zárható ki ebből a körből a mai Tevriz község, illetve annak környéke sem. Mivel azonban sem Tevrizben, sem máshol nem szerepel a *juganyec* elnevezés, ezért azt egy helyi, novij vaszjugáni hivatalnok ötletének kell tartanunk. Ezt az elnevezést ellenérzéssel fogadják, fogadták azok, akiket illettek vele. Egy a Vaszjugán mellett született és anyakönyvezett jugáni hanti, Ivan Kurlomkin, aki visszatelepült a Jugán mellé, ma is nevetség tárgya családja körében azért, mert igazolványában a *juganyec* szerepel nemzetiségeként.

Ha megnézzük Novij Vaszjugán 1999. évi népesség-nyilvántartását, a 3226 lakosból mindössze 108-at tartanak számon őslakosként, akik közül 62 szölkup, 28 hanti, 17 osztják és már csak egy jugáni.[16] Hogy a fennmaradó népességen

---

saját akaratát, és a személyi igazolvány átvételekor feltüntetni valódi nemzetiségét.
A kérelmező születési anyakönyvi kivonata másolatának megfelelően születési okmányaiban apja nemzetiségeként osztják van feltüntetve.
A (...) ROVD vezetőjének elzárkózása a személyi igazolvány nemzetiségére vonatkozó adatainak megváltoztatásától arra hivatkozva, hogy nem állnak rendelkezésre megfelelő adatok ennek indoklására, alaptalannak bizonyult.
Vezetésemmel az RSFSR PTK 191, 197, 239-7. törvénye alapján a bíróság
ELHATÁROZTA:
X. Y. panaszát a (...) ROVD vezetője törvénytelen eljárásának ügyében, mikor az megtagadta személyi igazolványának megváltoztatását jogosnak ismeri el.
Kötelezi a (...) ROVD-t X. Y. személyi igazolványának megváltoztatására, feltüntetve az írásban nemzetiségeként a szölkupot, egyetértésben az ő akaratnyilvánításával.
A határozat ellen fellebbezési kérelemmel lehet élni a (...) megyebíróságnál 10 napon belül."

[15] 1998-ban a rajonban 255 embert tartottak nyilván hantiként.

[16] Narodov Severa 1999. Novij Vaszjugán község adminisztrációjának archívuma.

belül hány oroszként anyakönyvezett ember hanti valójában, arról egyrészt csak találgatni lehet, másrészt pedig eleve komoly definíciós problémáink lehetnek a „hantiság" fogalmával kapcsolatban.

A hantik megnevezésére a cári időszakban Vaszjugán templomos falu templomi anyakönyveiben a *jaszacsnij inorogyec* = 'adózó őslakos' elnevezést használták.

Talán még zavarosabbnak tűnik a kép, ha a vaszjugáni hantik önelnevezéseit nézzük. Itt nem csak technikainak, hanem lényegbevágónak tűnik elválasztanunk azt, hogy milyen nyelven szólalnak meg. Hantiul mindenki *kantagh jach*nak[17] nevezi magát, ami a *hanti* elnevezés változata vaszjugáni dialektus-ban.[18] Viszont, ha oroszul beszélnek, sosem használják magukra sem a *kantagh jach,* sem a *hanti* nevet, kizárólag *osztjákként* beszélnek magukról. Ellentétben a tudományos közvéleménnyel, hogy rájuk nézve dehonesztáló az *osztják* név, ők ma büszkén és öntudattal használják magukra ezt a nevet. Ha oroszul beszélnek, a *hanti* elnevezést is használják, azonban sosem magukat értik rajta, hanem az északabbikat, akik a Hanti-Manysi Nemzetiségi Területen élnek. Így igen gyakran nem egyszerűen *hantinak,* hanem *hanti-manysinak* hívják őket.

Az *osztják* szó sem egyértelmű jelentéstartalmú, hiszen nemcsak magukat értik rajta, hanem előfordul, hogy az északi kisnépek összefoglaló neveként ezt használják („mindenféle osztjákok"), de szűkebb értelemben is mindenképpen beleértik Tomszk megye szölkupjait is. Ezt legjobban azzal lehet bizonyítani, hogy ha maguktól elválasztandó meg akarnak nevezni más csoportokat, használhatják az *obi-osztják* nevet, amit csak akkor lehet pontosítani, ha rákérdezünk hantiul is, hiszen akkor máris megkülönböztetik az obi-osztjákok két

[17] Tanulmányomban az egyszerűség kedvéért a hanti nyelvben létező hangokat a finnugor átírás szerint adom meg, nem jelölve a redukált hangokat, és néhány hang jelölését módosítva a következők szerint: ŋ = ng; γ = gh, χ = ch, i̯ = y.

[18] A *kanta, kantagh* tehát a 'hanti' szó vaszjugáni dialektusban. Ennek etimológiájára több elképzelés is van: Satilov a 'kán emberei' jelentésre vezeti vissza (Satilov M. B., *Vahovskie ost'aki. Etnografičeskie očerki* [Tomsk, 1931] 30. old.), de előfordult, hogy kapcsolatba hozták a Konda folyó nevével is (Zsirai, *Finnugor rokonságunk,* 186. old.). Legvalószínűbbnek az a verzió tűnik, mely szerint etimológiai kapcsolatban van a magyar 'had' szóval, és eredeti jelentése 'rokoni csoport', feltehetőleg 'nemzetség' volt. (Hajdú – Domokos, *Uráli nyelvrokonaink,* 141. old.). A *jach* szó népet jelent; részletesebben lásd Nagy Zoltán, „Egy Vaszjugán folyó menti hanti falu szent helyei", *Népi kultúra – népi társadalom* XX (Budapest, 2001) 121–147. old.

népnév magyarul	népnév oroszul	népnév vaszjugáni dialektusban
vaszjugáni hanti	остяк	kantagh jach
Nyurolka* menti hanti	остяк	kantagh jach, jarang jach
Csertala* menti hanti	остяк	kantagh jach, sartang jach
jugáni hanti	юганец, хант, Хантыманьсийский	yl jach
vahi hanti	хант	wach jach
alexandrovói hanti	обский остяк	äs jach
szölkup	обский остяк	n'orom jach
tunguz, evenki	тунгус	tunkis
orosz	русский	rut' jach

2. ábra. *Etnonímek a vaszjugáni hantiknál*

csoportját, az alexandrovói hantikat (*Äs jach* = 'obi nép') és a szölkupokat (*n'orom jach*[19]).

A jobb áttekinthetőség kedvéért táblázatban foglaljuk össze néhány népcsoport nevét vaszjugáni hanti nyelvjárási és orosz nyelvű alakjában is.[20]

A népnevek fenti alakulásából több dolog is kideríthető. Nyilvánvalónak látszik ennek alapján is, hogy a hantiknak az a legnagyobb csoportja, amely azonosságtudattal bír, amely egységesnek gondolja magát, egy-egy nagyobb folyóvölgy lakossága. A területek kijelölődését szemlélteti a táblázatban az, hogy a szomszédos nagyobb folyók lakosait a hantik elkülönítik az elnevezés szintjén (pl. vahiak, jugániak), addig a Vaszjugán mellékfolyói mellett lakókat ugyanazzal a *hanti* terminussal illetik, csak pontosítás végett használnak leszűkítő elnevezéseket. Másodlagosan persze, a kutatók és a felülről jövő nemzetiségi politika hatására kialakulhatott egy egységes „hanti" identitás, mint ahogy azt 1999-ben a jugáni hantik közt magam is tapasztaltam, azonban ilyen egyáltalán nin-

[19] A szó jelentése 'az a nép, aki kaszál' (vö. pl. N. I. Tereškin, *Slovar' vostočno-hantyjskih dialektov*. Leningrad, 1981, 315. old.: *n'orom – 'mocsár'*), amivel arra utaltak, hogy a szölkupok náluk korábban kezdték a szénát gyűjteni, tehát feltehetőleg előbb vették át az oroszoktól az állattartást. Ugyanakkor a Nyurolka folyót is erről nevezték el: a 'kaszáló nép' folyója. Ez azért érdekes, mert a Nyurolka ma hantik által lakott folyó, és a forrásokban követhető időkben is az volt. Így ez az elnevezés is bizonyítja azt a feltételezést, mely szerint a vaszjugáni hantik csak viszonylag későn, az orosz hódítások idejében foglalták el mai helyüket a Vaszjugán mentén.

[20] A csillaggal jelölt folyók a Vaszjugán mellékfolyói, amelyek mentén szintén hantik laknak.

csen a vaszjugániak közt. Magukat a *hantiktól* elkülönítik, más népnek, *osztjáknak* tartják.

Az pedig, ahogyan az *osztják* elnevezést használják, azt jelenti, hogy egyrészt elfogadták az orosz nyelvhasználatot, másrészt hogy nem tartják egy-egy nép kijelölésében definitív elemnek a nyelvi azonosságot. Hiába értik meg egymást a jugániakkal – igaz, nem kis nehézségek árán –, más népnek tartják őket, míg a nyelvileg teljesen eltérő szölkupokat magukkal egy népnek ismerik el: „ugyanolyan osztjákok, mint mi, csak nem értjük egymás nyelvét". Ebben is szerepe lehet a folyóvölgyek általi meghatározottságnak: a Vaszjugán egyik mellékfolyója, a Csizsapka mentén nem hantik, hanem szölkupok laknak, akikkel azonosnak fognak fel minden szölkup csoportot. A csizsapkaiak mellett leginkább a Parabel menti szölkupokat tartják számon, egyrészt azért, mert a Parabel a Vaszjugán torkolatától nem sokkal délre ömlik az Obba (innen az *obi-osztják* név), másrészt pedig a beinduló kolhozosítás elől sok vaszjugáni család menekült délre, a Parabelbe ömlő Kenga partjára, ahonnan mára nagy részük vissza is települt.

Ez a kaotikusnak ható helyzet nem csak számunkra problematikus, hanem ők maguk sem tudnak mit kezdeni vele, és gyakran próbálják tisztázni saját etnikai hovatartozásukat. Egy vaszjugáni hanti férfi így fakad ki tévénézés közben, mikor egy filmben az északi hantik életéből mutatnak 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." De ezt bizonyítja a következő beszélgetésrészlet is, amely egy iskolázott hanti asszony és a szintén hanti, iskolázatlan férje között zajlott:

– Én a személyi szerint szölkup vagyok.
– Én nem vagyok szölkup, én osztják vagyok. Én osztják vagyok!!!
– Hülye vagy, hogy lennél osztják, amikor én hanti vagyok!
– Igen, én kanta ku ('hanti férfi') vagyok!

Vagyis az etnikum meghatározásakor az asszony először a hivatalos terminust mondta, majd ezt javította arra a névre, amit a szakirodalom is használ. A férfi számára azonban igazi biztonságot csak az jelentett, mikor anyanyelvén nevezte meg magát.

Az etnonímek használatának gyakorlatát áttekintve nyilvánvaló, hogy a hantik fenti zavara indokolt. Elnevezéseik sokféleségét, mint láttuk, a különböző értelmezési keretek, rendszerek okozzák. A hivatalos orosz adminisztráció egyszerűsítési törekvései hol egyszerűen *'őslakosnak'*, hol *osztjáknak*, hol *szölkup*nak nevezi őket, míg az utóbbi időben kezd meghonosodni a vaszjugániakra vonatkoztatva is a közkeletű *hanti* név. Ezek közül azonosulni csak az *osztják* ter-

minussal tudtak, melynek szemantikai mezeje nem ugyanazt fedi a vaszjugáni hantik, illetve az oroszok nyelvhasználatában: kitűnik, hogy a vaszjugániak egy-egy nép meghatározásában a közös nyelvnél fontosabbnak tartanak olyan kategóriákat, mint pl. az egy folyóvölgyhöz tartozás. Az osztják szó tehát belső népnevükké vált azokban az esetekben, amikor orosz nyelven szólalnak meg, míg anyanyelvükön beszélve kizárólag saját *kantagh jach* elnevezésüket használják. Ez utóbbi az egyetlen olyan etnoním, mely az embereknek azt és csak azt a csoportját fedi le, amelyet az etnológiai szakirodalom vaszjugáni hantiknak, illetve vaszjugáni osztjákoknak nevez, és amely minden kétséget kizáróan el tudja oszlatni a kutató és a vaszjugáni hantik terminológiai bizonytalanságát.

Civilizált osztjákok és barbár hantik

Mint már volt róla szó, a vaszjugáni hantik nem ismerik el magukkal azonos népnek az északi hantikat, főként persze a velük legszorosabb kapcsolatban levő jugániakat. Így az első ellentétpár, mely alapján magukat etnikusan meghatározzák, meglepő módon az *osztják–hanti* szembeállítás. Ebben ők az *osztjákok*, a *hantik* a jugáni, északi hantik. A dichotómiában a vaszjugániak, az *osztjákok* képviselik a civilizációt, ők azok, akik már alkalmazkodtak a „modern élet" kihívásaihoz, míg a jugániak, a *hantik* a barbárok, akik nem képesek idomulni a modern élethez.

Ebben a sztereotip megítélésben nem játszik fontos szerepet az, hogy a kialakított képnek mennyire van köze a valósághoz, a mai valósághoz. Hiába laknak ma már a jugáni hantik is orosz mintájú boronaházakban, az őket nomadizálóként megismerő vaszjugániak szerint legfőbb attribútumuk a csum, a jurta, vagyis a sátor. Mint általában az etnikus sztereotípiák, ez is megfogalmazódik népszerű tréfás történet formájában:

> Ugye, tudjuk, hogy a jugániak nem tudnak csum nélkül élni. Egy jugáninak új házat adtak, meszelt házat, hogy költözzön abba. Be kellett költöznie, ám nem érezte jól magát. A szobában, a házon belül felállította a csumját, sátrát. Jött egy orosz vendégségbe, leültek a csum belsejében a tűz mellett, teáztak, vodkát ittak. Az orosz egyszer csak megszólalt:
> – Hol van itt a vécé?
> – Rögtön a csum mögött, ülj csak le nyugodtan.
> Az orosz el is ment a csum mögé, le is ült...

Mikor megtudták, hogy készülök a Jugánra is, azzal viccelődtek, hogy nomád szállásokon, hideg sátrakban kell majd laknom, ahol az asszonyok a combjukon gyúrják a kenyeret, és saját izzadtságukkal kelesztik azt meg. Figyelmeztettek, hogy visszasírom majd a kulturált körülményeket, amiben náluk éltem. Visszatértem után pedig szerették volna igazolva látni véleményüket, szerették volna

azt hallani, hogy valóban úgy élnek a jugániak, mint ők azt gondolják. Elbeszéléseimből ennek megfelelően csak az állításukat igazoló történeteket hallották ki.

A jugáni hantik a vaszjugániak számára megtestesítik azt az életformát, mely komikus helyzeteket teremt primitívségével. Történeteiket az oroszok között igen népszerű csukcs népcsúfoló viccek mintájára szerkesztik, melyekből hatalmas gyűjteményt lehetne összeállítani. Ezek a csukcs viccek hasonlóan népszerűek a hantik közt is.[21]

Nem véletlen az sem, hogy a területen élő oroszok a csukcs viccekbe gyakran a körülöttük élő, számukra hasonlóan egzotikus vaszjugáni hantikat helyettesítik be, általában kimondatlanul, néhány esetben azonban explicit módon is. Egy orosz hantik társaságában mesélte el egy igen gyakori csukcs vicc ezen változatát:

Ül az osztják a feleségével az asztalnál, az asszony megkérdezi, hogy miért tartják őket olyan ostobának mások, miért szól róluk annyi vicc.
– Azért, mert hülyék vagyunk – mondja a férfi, és kopog az asztalon.[22] Az asszony felugrik:
– Kopogtak!
A férj legyint:
– Ah, hülye! Maradj, kinyitok magam...

Az ellentétek megfogalmazásának másik karakterisztikus eleme viszonyuk a valláshoz, illetve azon belül a medveünnephez. Tudni kell, hogy már Sirelius azt írja a vaszjugániakról, hogy ismeretlen számukra a medveünnep intézménye, ami a hantik többi csoportjára olyannyira jellemző.[23] Ez igaz annyiban, hogy „klasszikus" medveünnepeket[24] nem tartottak már a múlt század végén, azon-

[21] Ezek közül talán a legnépszerűbbet egy hanti férfi így meséli:
„A csukcs vadászni volt a tundrán, sítalpakon. Tudod, nekik nem olyan sílécük van, mint nekünk, hanem rövid és kerekded, igazából csak hótalp, hótaposó. Szóval a csukcs hazamegy a vadászatról. Leül az asztalhoz, gondolkodik:
– Mit akar a csukcs??? – Ah, a csukcs enni akar!
A felesége vacsorát ad neki, eszik egy jót. Ül, gondolkodik:
– Mit akar a csukcs??? – Ah, a csukcs inni akar!
A felesége ad egy üveg vodkát, megissza. Ül, gondolkodik:
– Mit akar a csukcs??? – Ah, a csukcs nőt akar!
Összefekszik a feleségével. Ül, valahogy még mindig nem elégedett, gondolkodik:
– Mit akar a csukcs??? – Ah, a csukcs le akarja venni a sílécét!..."

[22] Az oroszok és a hantik is úgy jelzik a hülyeséget, hogy először megkopogtatják a fejüket, majd utána az asztalt háromszor: annyi ész van a fejedben, mint az asztalban.

[23] Sirelius, *Reise.*

[24] Lásd magyar nyelven leginkább: V. N. Csernyecov, „Az obi-ugor medvekultuszról", in Domokos Péter (szerk.), *Uralisztikai olvasókönyv* (Budapest, 1977) 198–205. old. A. Kannisto, „A vogul medveünnepek", in Domokos Péter (szerk.), *Uralisztikai olvasókönyv* (Budapest, 1977) 186–196. old. Schmidt Éva, „Az obi-ugor mitológia és a medvetisztelet", *Ethnographia* (1990) 149–193. old.

ban még ma is emlékeznek arra, hogy medvefejeket megfőztek áldozati szertartásként, és azt ugyanolyan körülmények között készítették el és ették meg, mint tették azt legfontosabb áldozataikon a jávorfejekkel. A medvék koponyacsontjait a padlásokon őrizték, még magam is láttam 1992-ben megőrzött medvefejet, amely a padláson, az elrejtett ikon mellett feküdt.

Ennek ellenére számukra élesen megfogalmazódó különbség, hogy a jugáni hantik, akik nem is *kaky wajach*nak ('vadállat bátyó'), hanem *pupi*nak *('bálvány')* nevezik a medvét, medveünnepeket tartanak. Nagy kacagások közepette mesélnek egy jugáni hanti férfiról, aki miután a Vaszjugán mentén ejtett el egy medvét, annak rendezett szertartást.

A jugániakról terjedő anekdoták második leggyakrabban emlegetett története is a medveünnephez kapcsolódik. Eszerint:

> A jugániak medvét ejtettek, majd ünnepet ültek, ahol megették a medvét. Letagadták, hogy ők ölték meg a medvét, az oroszokra fogták azt, rájuk terelték a gyilkolás bűnét. Volt ott egy orosz nő, aki hantival házasodott, az hallgatta, hallgatta, majd megelégelte, és elkezdett kiabálni: „Misa, Misa, hazudnak ezek, átvágnak, ők maguk lőttek le téged, őket egyed meg!" Később persze rettentően megszidták, hogy mondhat ilyeneket, de persze nem tudta, hogy tilos. Elnézést is kért tőlük.[25]

Tehát a jugániak a civilizálatlanság, a barbárság megtestesítői annak minden negatív és minden pozitív tartalmával. Mint láttuk, az ostobaság attribútumát is hozzájuk kapcsolják, de emellett vadaknak, durváknak is tartják őket. Ennek alátámasztására leginkább a következő megtörtént esetet mesélik:

> Nagyapám lánytestvére jugánihoz ment férjhez, X. Y.-hoz. Börtönben halt meg végül. Hatalmas, erős ember volt. Egyszer megvadult valamiért, valami bűnt követett el, és félt, hogy le fogják érte csukni. Bezárta a felesége családját, vagyis apámat [aki akkor még kisgyermek volt], annak apját és anyját, hogy ne tudják elárulni. Nagyapám kérte, hogy engedje ki varsákat ellenőrizni. Nagy nehezen ki is engedte, de az persze Ajpalovóba [Ozernojéval szomszédos falu] rohant segítségért, a nártot [= hanti szán] és a varsát otthagyva. Sokáig nem jött vissza, ezért nagyanyám is kérte, hogy hadd menjenek segíteni neki varsát ellenőrizni. Persze őket is csak kiskabátban engedte ki, a legnagyobb télben. A kutya is velük ment. A nártot meglátva a nagyanyám felpakolta apámat is, és futás a nárttal, a kutyával Ajpalovóba. A folyón halászok voltak, azok segítettek nekik bejutni Ajpalovóba. Ott a nagyapám már összeszedte az embereket. El is mentek a Csocsergin tóra, de ott a fickó egy belülről kiégett fába bevette magát, lukakat fúrt, és az ötlövetű puskájával sakkban tartotta őket. Végül elmentek. A férfi éjszaka elment a feleségéért, és elmenekült vissza a Jugánra. Útközben megölte, feldarabolta, megcsonkította a feleségét. Persze elkapták, és a börtönben halt meg.

[25] Meg kell említeni, hogy kiderült, maguk is áthárítják az ölés bűnét: azt szokták mondani, hogy a jegenyefenyőről esett le, abba halt bele.

A vadságnak, barbárságnak persze pozitív jelentései is vannak. Kiváló vadászoknak tartják őket. Egy vaszjugáni férfiról mesélik viccelődve, akinek jugáni felesége volt, hogy a felesége sokkal jobb vadász volt, mint ő maga. Nem egyszer fordult elő, hogy az elhibázott vadat a feleség lőtte le végül, sőt ha együtt vadásztak, akkor is mindig a nő ment elöl. Ebben a viszonyban is összekapcsolódik a civilizálatlanság az érintetlenséggel, a természet érintetlenségének mítoszával. A Jugánról beszélve mindig kiemelik azt, hogy ott még nem fogyatkozott meg a vadállomány, még érdemes jávorszarvasokra vadászni, és még lehet találni vadréneket is, ami a Vaszjugán mellett évtizedek óta nem is mutatkozik, sőt cobolyt is sokkal nagyobb számban lehet vadászni.

Tehát az *osztják–hanti* dichotómia nemcsak népneveik kaotikus használatára utal, hanem egy létező értékelést is takar: a vaszjugáni és az északi hantikat különbözteti meg a civilizált-barbár ellentétpár segítségével. Ez általában a sztereotípiák szintjén jelenik meg: a dichotómia negatív tartalmai a nevetségesség és a félelmetesség között mozognak, pozitív tartalmai pedig irigyelendővé teszik az északiakat.

„Amikor még ősemberek voltunk"

Vélekedésük a jugáni hantikról tulajdonképpen analógiája annak, ahogyan saját múltjukról gondolkodnak. Már nagyapáik kora is mint valamiféle őskor határozódik meg. Gyakran beszélnek úgy nagyszüleik idejében zajlott eseményekről, hogy „akkor, amikor még ősemberek voltunk".[26] Ez is magában foglalja mindazokat a jelentéstartalmakat, jelentésárnyalatokat, amik felmerültek a jugániak kapcsán: a durvaság, a vadászat utolérhetetlen ügyessége, az erdők gazdagságának nosztalgikus képe, az „érthetetlen szertartások" űzése. Persze őseik élete sem volt mentes a komikus jelenetektől, amelyeken ma jókat kacagnak. Ezek általában arról szólnak, hogy megjelentek az oroszok, illetve megjelent az oroszok révén valamilyen újítás, amit eleinte képtelenek voltak felfogni a hantik. Egy tipikus történet szerint, amikor Ajpalovóba először hoztak mozit (a háború alatt, haditudósítással), az egész falu megijedt, és bemenekültek az erdőbe. Egy másik történet szerint

> Ozernojéba először Ljuszka Milimova hozott szénsavas üdítőt. Amikor az anyja meglátta, megörült neki: No, Ljuszka vodkát hozott! Töltött magának, meghúzta, majd: Na, ez mégsem vodka – mondta –, ez túl erős.

[26] Nem elhanyagolható ebben a szovjet történelemfelfogás szerepe, amely szerint bizonyos, az őskori társadalmak szintjén élő népeket történelmi lépcsőfokok kihagyásával azonnal a szocializmusba emelhetnek be.

A következő történet pedig arról számol be, hogy az oroszokkal való első találkozás is komikus, tragikomikus helyzetet teremtett:

Amikor először megjelentek az oroszok, meglátták a hantikat az erdőben, és elkezdtek kiabálni, mutogatni a zsákjaikra: Kenyér! Majd mutogattak a hantikra, hogy: Hal, hal. Kenyeret akartak halra cserélni. A hantik nem értették, de megijedtek: mit akarnak ezek? Biztosan meg akarnak ölni minket. Lőjük le mi őket. Erre fogták a nyilaikat, és lelőtték az oroszokat.

A történet csak akkor érthető, ha tudjuk, hogy nyelvi félreértésen alapul, mely csak hanti nyelven elmesélve érthető: a *рыба* szó oroszul „halat" jelent, amit a hantik félreértettek, félreérthettek, hiszen a rybkontanta szó hantiul „nyíllal lőni, megölni" jelentéssel bír.

Saját történetükben tehát az évszázadok, évezredek, történelmi korszakok csak jelzésértékűek, nem bírnak valós szereppel, egymással összemosódhatnak. A legfontosabb szembeállítás a múlt és a jelen között húzódik, amiben a múlton belül bizonyos esetekben (ha a történetnek erre szüksége van) elválasztódik az oroszok előtti és utáni idő, a jelen pedig ezt a századot jelenti, és ezen belül csak akkor alkalmaznak felbontást, ha a rendszerváltás előtti és utáni időket konfrontáltatják. A múlt és a jelen tehát a mesei időkezelés szabályainak engedelmeskedik, semmiképpen sem lineáris folyamat. Így fordulhat elő az, hogy a hivatalos történelem általuk is ismert állításai színezik történetmesélésüket. A világ teremtése előtti kor, „amikor mindent tenger, a vaszjugáni tenger borított", legitimizálódik azzal az őstörténeti korral, amikor a ma ismert szárazföld jelentős részét víz fedte; illetve az i. e. 3. évezred „Tuh Sigati kerámiakultúrája"[27] magyarázatául szolgál „ősi" cserépedények keletkezésére: egyértelműen XIX. század végi, XX. század elejei, orosz műhelyben készült cserépedényeket ajándékoztak nekem, melyekről elmondták, hogy valamikor az őseik készítették Ozernojében, hiszen híres keramikusok voltak, akiknek nagyon sok edényét feltárták régészek a Tuch Sighä mellett.[28]

[27] A „Tuh sigati kerámiakultúra" természetesen a Tuch Sighä folyó menti kerámiakultúrát jelenti, amely ebben a formában honosodott meg az orosz nyelvű régészeti szakirodalomban.

[28] Tuch Sighä: az Ozernoje melletti tóból, a Tuch Ämterből eredő folyó, melynek forrásvidéke mentén, tehát a mai Ozernojétól kb. 7 km-re fedezték fel e régészeti kultúra első emlékeit.

Osztják–orosz

A következő ellentét az osztjákok és a nem osztjákok közt húzódik. Ebben az esetben nem osztjákon elsősorban az oroszokat, az orosz államot, Oroszországot képviselő embereket kell érteni. Vagyis ebben a szembeállításban nincs szerepe annak, hogy az oroszok etnikusan nem egységesek, lehetnek baltiak, tatárok, csuvasok, ukránok vagy akár bármi más. Ennek megfelelően először a kapcsolatok alakulásáról lesz szó, majd a viszony megfogalmazásának átértékelődéséről, illetve arról, hogy a dichotómia egyes komponensei hogyan tagolhatók különböző csoportokra.

Együttműködés és konfliktus

Szoros kapcsolat a XVII. század elején kezdődött közöttük, az orosz hódítások kezdeti időszakában. Ennek ellenére az együttélés sokáig csak indirekt módon jelent meg, politikai (állami berendezkedés, igazságszolgáltatás, adószedés), egyházi (keresztény térítés), illetve gazdasági (kupecek, cserekereskedelem, vásárok) volt. A direkt kapcsolatok az első letelepülő orosz családokkal kezdődtek, mely igen késői időpontra tehető. A Vaszjugán mentén az oroszok a múlt század második felében jelentek meg, szinte kizárólagosan Vaszjugán faluban, a régió egyetlen templomos falujában. A hanti falvakban a templomi anyakönyvek szerint csak az 1910-es években kezdtek letelepedni orosz családok, főleg Szigyelnyikov, Zajcev, Kazahov, Berzencov, Vlaszov családnevűek. A kapcsolat velük problémamentes volt, vegyes házasságok köttettek, az oroszok átvették a hantik életmódját, alkalmazkodtak hozzájuk.

Az oroszokkal kialakított gazdasági kapcsolatok is fontosak voltak, folyamatosan kereskedtek a tarai, omszki, tomszki, majd a novoszibirszki kupecekkel. Ezek a gazdasági kapcsolatok időnként titokzatos színezetet is öltöttek: háziasszonyom nagyapjáról meséli, hogy időnként bödönhajóval elment Tomszkba, ahonnan általában két év múlva tért vissza. A tomszki gyufagyár vezetőjével titokzatos, jó kapcsolatai voltak. Tomszkban mindig nála aludt. Ma sem értik, mi volt ez, kit milyen érdek kapcsolt a másikhoz.

A kapcsolatok pozitív jellege sokáig megmaradt, a hantik segítették a letelepülő és a menekülni próbáló politikai kitelepítetteket is. A század 30-as éveiben oroszokat, ukránokat, baltiakat, németeket telepítettek be. A telepítés jelszava az „egy balta, egy fűrész" volt: a hajóról a tajga különböző pontjain kirakott családokat csak e két szerszámmal felszerelve bocsátották útjára. Tényleges túlélési esélye csak azoknak volt, akiket befogadott vagy segített egy hanti család. Ekkor, gyakran gazdasági, egzisztenciális érdekekből rengeteg vegyes

házasság született közöttük. A menekülni próbálók egyik fontos útvonala a Vaszjugán felső folyása és a Csertala folyó mellett vezetett Novoszibirszk irányába. A Csertala mellett akkor még laktak hantik, akik vállalták, hogy átvezetik őket a mocsáron. A korábban idézett asszony édesapját politikaiak szöktetéséért lőtte mellbe, nyomorította meg egy szovjet rendőr. Több orosz származású, novij vaszjugáni emberről is tudni lehet, hogy szüleik hagyták hátra őket, mert nem merték a bizonytalan útra magukkal vinni. Hanti családok fogadták be, nevelték fel őket.

Általában el lehet mondani, hogy az osztjákok és az oroszok konfliktusai között különbséget kell tenni aszerint, hogy azok helyiek, konkrétak vagy pedig elviek. A helyi konfliktusokat, elkerülhetetlen összeütközéseket a hantik a legritkább esetben élik meg nemzetiségi konfliktusként, azokat általában a személyek közötti, illetve az állam és állampolgára közötti kapcsolat negatív oldalának tartják. Ez a rendszerváltás óta változni látszik annyiban, hogy az Oroszország legkülönbözőbb területein jelentkező nemzetiségi/nemzeti önállósodási mozgalmak nagyobb publicitása miatt már helyi konfliktusaikra is kezdik alkalmazni az etnikai konfliktusok retorikáját. Ha azonban arról kérdezzük őket, hogy milyen konfliktusaik vannak az oroszokkal, kivétel nélkül azokról az elvi, jogi problémákról beszélnek, amelyek a különféle szerveződések programjaiban fogalmazódnak meg. Ilyen típusú szerveződés azonban a vaszjugáni hantik között nincsen, érdekképviseletük ezért gyakorlatilag megoldatlan. Ennek köszönhető az az újabban kialakult konfliktusrendszer, mely a törvényileg előírt pozitív diszkriminációt elszabotáló helyi vezetés miatt keletkezett: a hantik bizonyos – főleg anyagi érdekű – jogait nem engedik érvényesíteni. Példának okáért minden évben bizonyos pénzösszeg fejében megfelelő életkörülmények nélküli hantikat közművesített falusi házakba kellett volna költöztetni. Ezeket az összegeket azonban (melyek általában évente csak egy lakásra voltak elegendők) az önkormányzat másra fordította, például szolgálati lakást adott fiatal értelmiségieknek, letelepítendő őket városukban.

A nyelv helyzete

Ezeket az általában konkrét ellentéteket természetesen szimbolikusan is megfogalmazzák, megjelennek a kultúra különböző színterein is. Különös figyelmet érdemel ebből a szempontból a nyelv helyzete. Elöljáróban szükséges megemlíteni, hogy a vaszjugáni hanti nyelvjárás ma már csak nagyon korlátozott mértékben tekinthető működő nyelvnek. Novij Vaszjugán faluban tíznél kevesebb ember az, aki folyamatosan képes kommunikálni hantiul. Természetesen többen vannak azok, akik valamelyest értenek rajta, illetve bizonyos szavakat is-

mernek. Ez a helyzet egyenes következménye azoknak a történeti folyamatoknak, melyekre fentebb részben utaltunk: a demográfiai viszonyok, a szovjet állam nyelv- és oktatáspolitikája. Az orosz és a hanti nyelv kapcsolatában egyértelműen az orosz jelent meg dominánsként, támogatottként, míg vele szemben a hanti nyelv alacsonyabb rendűnek, barbárnak határoztatott meg. A hanti nyelv használatát államilag próbálták visszaszorítani, amit nagymértékben előlendített a hantik saját hozzáállása: gyerekeik sorsának, jövőjének alakítása szempontjából alapvetőnek tartották/tartják az orosz nyelv ismeretét, sőt kizárólagos ismeretét. Az intenzív kapcsolatok kialakulásának első évtizedeiben, a 30-as, 50-es években a hantik között a kétnyelvűség volt jellemző, amelyben még a hanti nyelv élvezte az elsőbbséget, azt beszélték jobban: „Osztjákul beszélünk, oroszul káromkodunk" – mondta erre akkor háziasszonyom édesapja. Ez a dominanciaviszony már a 60-as évekre átfordult, ahonnan az út egyenesen a hanti nyelv mai helyzetéhez vezetett.

Napjainkban – mikor újra felmerül a saját nyelv használatának lehetősége, mikor a már gyakorlatilag eltűnt nyelv a dolgok logikája szerint egzotikus színt kap, ezáltal felértékelődik – már rengetegen, főleg középkorúak, sajnálják nyelvük elvesztését. Így panaszkodhatott háziasszonyom is arról, hogy bár csak 15 éves korára, az árvaházban tanult meg helyesen oroszul beszélni, ma már nem beszél egyáltalán hantiul, érteni is csak alig-alig ért. Más a helyzet a fiatalok között, akik közül csak egy beszél hantiul, a többiek pedig nem is törekszenek erre. A hanti nyelv számukra idegen, az orosztól elütő fonetikája miatt komikusnak, nem helyénvalónak hat.

A hanti nyelv használata az oroszság számára illetlen jelleggel is bír. A domináns orosz nyelvet beszélőket irritálja, ha hantiul beszélnek mellettük, a társaságukban. Egy orosz férfi (akinek nemrég elhunyt felesége hanti volt) dühösen fakadt ki egy hanti házaspárra, akik a jelenlétében anyanyelvükön beszéltek egymással (a feleség nem beszél jól oroszul):

> Káromkodnak, mindig káromkodnak! Úgy beszélnek, hogy azt nem lehet érteni. Ezt nem illik, ilyet nem szabad csinálni!

Az oroszok számára érthetetlen hanti nyelv az azt beszélők számára titkos nyelv szerepét kezdte játszani, amolyan tolvajnyelvként használták, amellyel kijátszhatják a társaságukban levő hantiul nem beszélőket. Szem- és fültanúja voltam annak, ahogy egy özvegy hanti asszony és egy özvegy orosz férfi kapcsolata kezdett kibontakozni, szorosabbá válni, és egy a férfit jól ismerő hanti férfitől szerelme társaságában megkérdezte az asszony hantiul, hogy „milyen ember ez?", majd a kapott pozitív válaszra mit sem értő barátja nyakába borult. A hanti nyelvnek ez a titkos vagy titkosnak feltételezett jellege azonban kínos félreér-

tésekhez is vezethetett. Házigazdám mesélte el a következő párbeszédet, maga és barátja között, akivel bementek tajgai hanti falujukból a városba, Novij Vaszjugánba, ahol egy udvarban egy idős orosz férfi faragott valamit:

– Mi a faszt csinál ez az orosz öreg?[29]
– Hát te meg ki fia vagy? – kérdezett az vissza szintén hantiul.

Ezután már illedelmesen válaszoltak, és nem győztek elnézést kérni a férfitól, aki jól ismerte szüleiket.

Mint már utaltunk rá, a hanti nyelv használata problémákat szülhet a hantik között is, megítélése nem egységes. Sokan törekedtek a nyelv mielőbbi elfeledésére, illetve saját társadalmi státuszukat gondolták megváltoztathatónak azáltal, ha csak oroszul beszélnek. Ez a mozgatórugója egy, a hantiul beszélők között igen népszerű történetnek is, melyet hatalmas kacagások közepette mesélnek igen gyakran:

Egy hanti asszony, aki alig tudott oroszul, beköltözött a városba, Tomszkba. Egy hónapot volt ott, de amikor hazaért, állandóan oroszul kezdett beszélni.
– Ah, elfelejtettem az anyanyelvem!!! – sopánkodott.

Ez is a meghatározó barbár – civilizált ellentétpár mentén értelmezhető: a hantiul beszélők a barbárok, akik megtanulnak oroszul, azok a civilizáltak. A felemelkedés szinonimája lett az, ha valaki elfelejtette a hanti nyelvet, helyette megtanult oroszul, sőt esetleg valamilyen más nyelven is. Egy hanti asszony édesanyja igen rosszul beszél oroszul, édesapja mindkét nyelven jól beszélt. Ő maga az akkor még Leningrádi Herzen Főiskolán végzett mint az északi népek támogatott gyermeke. Ma Ukrajnában lakik, csak igen ritkán tűnik fel szülőfalujában. Demonstratíve nem beszél egy szót sem hantiul (holott gyermekkorában kitűnően bírta anyanyelvét), és a saját magáról kialakult képet úgy kívánja befolyásolni, hogy elhiteti, rengeteg idegen nyelvet beszél, édesapja szerint hatot. A nyelv igen fontos eszköze identitásának, oroszul beszélve is törekszik a szabatos megfogalmazásra, gyakran tűzdeli meg beszédét idegen szavakkal. Ezzel persze ambivalens eredményeket ér el: egyrészt általában büszkék rá, dicsérik, ha távol van; viszont megjelenései mindig viharokat, ellentéteket szítanak. Pontosan érzékelik és értik azt, ahogyan ő a nyelvet használja énképe építésére, és nem kis malíciával idézgetik az általa használt idegen szavakat. Utolsó vaszjugáni megjelenésekor szállóigévé vált az „ez nem reális" szókapcsolat, melynek felidézése mindig nagy derültséget keltett.

[29] Sic! A szó szerinti fordítás idézése nélkül ez az eset kevésbé lenne pontosan érthető.

A Novij Vaszjugánból elkerülő hantik és az ott maradók között (mint általában az elkerülők és otthon maradók között), mint fentebb látható volt, éles ellentétek vannak. Ez nagyrészt a faluhoz, illetve a városhoz kapcsolódó értékítéletekre vezethető vissza, arra, ahogyan ezeknek megfelelően a falusiak értékelik a városiakat, illetve ahogy a városiak értékelik a falusiakat (valóban vagy csak a falusiak szerint). Ennek jó példája egy hanti asszony, aki gyerekkorában árvaházba került, ennek megfelelően városi környezetben nőtt fel. Három végzettséget is szerzett: gazdasági tervező, ápolónő, gyors- és gépíró. Tomszkban és Krasznojarszkban élt gyári munkásként, illetve kalauzként, orosz férfivel házasodott, majd házassága zátonyra futása után hazatért Novij Vaszjugánba, és egy helybeli hantihoz ment férjhez. Beilleszkednie azonban évtizedek óta nem sikerült teljesen. Állandó konfliktusban volt a helyi hanti asszonyokkal, akik erkölcstelen hírét keltették, rendszeresen vádolták azzal, hogy kurválkodik a reptéren az ottani dolgozókkal. Pedig ő saját bevallása szerint állandóan etette-itatta őket, ha bajba jutottak, próbált velük nagylelkű lenni. Ez nem zárja ki azt, hogy valóban lenézi az őt körülvevő embereket, férjét is műveletlennek, „sötétnek" nevezi vitáikban. Többször beszélt arról, hogy az itteni emberekkel nem lehet semmiről sem beszélgetni, holott ő vágyna a „kulturált beszélgetésekre". Hozzá közel állónak, barátnőjének csak egy orosz asszonyt nevez, egy nyugdíjas orvost, akivel szoros gazdasági cserekapcsolataik vannak.

Az elköltözött és otthon maradó hantik közötti konfliktusok mintájára az egyes hanti generációk között is gyakran merülnek fel problémák. A generációk normái közt igen nagyok lehetnek a különbségek, amit indokol a kultúra rohamos változása, de a hagyományozódás, a belenevelődés folyamatának kényszerű megszakadása, megszakítása is.

Ennek szemléltetésére álljon itt egy példa, mely Novij Vaszjugán városban esett meg, és amelyet szó szerint szeretnék idézni a szemtanútól, V. M. Kulemzintől:

> ...mondták nekem, hogy az emberek egy 15 éves legény nyílt bírósági tárgyalására gyülekeznek, aki lelőtte saját anyját. A tárgyalás „mulatságos" volt, annak ellenére, hogy maga a dolog komoly. Azzal kezdődött, hogy a bíróság elmondta, a gyilkost két barátja fegyverezte le. Zaj, összevisszaság keletkezett. Barátnak senki senkit nem tartott, körülbelül így felelt a gyilkost feltartóztató legény.
>
> A vádlott azzal mentette magát, hogy az anyja gyakran elitta a pénzét, még őt magát is rászoktatta az ivásra. A barátai alátámasztották állítását. A következő vált világossá: a most már halott asszony hanti volt, és hagyományőrző: az, amit bárki a család tagjai közül megkeres, az mindenki számára használható. De a fiának már más volt a véleménye.
>
> A tárgyalás nagyon sokáig tartott, így suttogva tudtam beszélgetni ismerősökkel és ismeretlenekkel is. A gyilkosság indítékai érdekeltek. Minden magyarázat oda jutott, hogy minden, amit régen a hantik csináltak, azt tiltani kezdtek: a sámánolás, a közösségi és egyéni áldozathozatal, ünneplés és így tovább. Minden hagyományos dolog helyett a hantik mind-

össze a mozit és a vodkát kapták. A mozi – alig érthető dolog, amúgy sincs túl gyakran. A vodka – érthetőbb, és mindennapos. Nem tiltott, és igyál bármennyit – nem hívnak be a tanácsra.

A legény kijelentette a bíróság előtt:

– Hogy van ez? Én megkeresem a pénzt, odaadom megőrzésre anyámnak, az meg elissza! És tessék, a kamasz beiszik a barátai társaságában; nem elég, hazamegy egy tízesért, de pénz nincs: elitta az anyja. A fiú fogja a fegyvert, az utcán megtalálja az anyját, az egyik csőből a vállába lő, a másikból a combjába. Az anyja a ház mellett lerogy a lócára, és a harmadik lövés a földre teríti.

... A legény húszéves lesz, amikor letelik börtönbüntetése.[30]

Az „erdei kultúra"

Szó volt arról, hogy az orosz, a városi kultúra nehezen befogadható a hantik számára, és nem is mutatott sosem nagy hajlandóságot a hantik befogadására. Ebben a helyzetben a hantik visszaszorultak az erdőbe, a be nem illeszkedők számára a hanti kultúra menedék maradt a város elől. Ezt persze az is lehetővé tette, hogy az erdő, a tajga kiélése a hanti kultúra alapvető eleme volt mindig, Kulemzin és Lukina megfogalmazásában „a hanti és az erdő egymástól elválaszthatatlanok".[31] A hantik gazdasági lehetősége az, hogy zsákmányaikkal, gyűjtögetett növényeikkel beilleszkedtek/beilleszkednek a környék gazdasági rendszerébe, mely egyre inkább a direkt cserén alapuló cseregazdaság jellegét kezdi ölteni. Korábban a központosító gazdasági irányítás is ezeket a lehetőségeket támogatta, fogadta el. Vadász- és halászszövetkezeteket hoztak létre, mely terv-előirányzatainak teljesítése nehéz feladat volt a helybeliek számára. Így a korábbi komplex gazdálkodási rendszer, melyben az erdők, a folyó- és állóvizek kiélése mellett már a múlt század hetvenes éveiben marhát és lovat tartottak, másodlagosan leegyszerűsödött, leszűkült.

Oroszország jelenlegi kritikus gazdasági helyzetében, amikor a hatvanas évek végén, hetvenes évek elején a prosperáló olajbányászat ígéretével idecsábítottak is sorra munka nélkül maradnak, az erdő nemcsak a hantik, hanem az oroszok menedékévé is vált, az oroszok is „bevonulnak az erdőbe". Vagyis talán lehet azt mondani, hogy ebben a tekintetben a hanti–nem hanti ellentét elhomályosul, és fokozatosan átadja a helyét az erdei–falusi ellentétnek. Ez természetesen valamiféle „erdei kultúra" kialakulását is jelenti, mely ugyanolyan komplex rendszert jelent, mint a falusi kultúra. Ebben is szerepelnek mind a hantik, mind az oroszok, azonban, mint a falusi kultúra tükörképe, fordított

[30] V. M. Kulemzin, „Sto let spust'a... Iz polevyh dnevnikov", in E. V. Osokin (szerk.), *Severna'a kniga* (Tomsk, 1993) 119–120. old.

[31] V. M. Kulemzin – N. V. Lukina, *Znakomtes': hanty* (Novosibirsk, 1992) 43–57. old.

dominanciaviszonyokkal. Itt a hanti kultúra a domináns, mely tökéletes helyismerettel rendelkezik, mely jobban ismeri mindenki másnál a vadak szokásait, a használható vadászati, halászati módszereket. Itt a hanti ember a „mester", aki tanítja az oroszokat, aki mulat a másik ügyetlenségein. Ezt a rangsort elismerik és elfogadják általában az oroszok is, főként azok, akik hosszabb távra rendezkedtek be az erdőben. Ennek az erdei kultúrának a nyelve is az orosz, azonban sokkal nagyobb szerepet kap benne a hanti nyelv, amely nemcsak a helyneveket adta, hanem bizonyos eszközöknek, ruhadaraboknak, edényeknek a nevét is.

Az „erdei kultúrán" belül a hantik és az oroszok kapcsolatai, mint láttuk, igen sokrétűek. Ezek közül legpregnánsabban a csere és a földbirtoklás viszonyrendszerében érhető tetten ez a kapcsolat.

A csere

Igen fontos az „erdei kultúra" etnikus kapcsolataiban az, hogy sok orosz a hantik vadászterületein vadászik, az ő házaikban száll meg, az ő asztaluknál eszik. Ezt természetesen kölcsönös kapcsolatként kell felfognunk, mindezekért a hantik ellenszolgáltatásokat kapnak: a gyakorlatilag teljesen motoralizálatlan vaszjugáni hantikat ezek az oroszok szállítják az erdőbe kétéltűjeiken, illetve „Buran" nevű motoros szánjaikon; beszereznek nekik és kiszállítanak bizonyos árucikkeket, élelmiszereket, töltényeket; segítenek megtermelt javaik faluba való beszállításában. Mindez természetesen beleilleszkedik abba a cserekereskedelmi láncolatba, hálóba, mely ma a Vaszjugán mentiek életére jellemző.[32] Itt azonban a hantik részéről nemcsak a vadászat lehetősége a felkínált ellentétel, hanem még halat, benzint is adnak egy-egy kiútért, általában egy zsák halat. Fontos mozzanat a nem kellően érdekelt oroszok beetetése, vagyis kényeztetése: előre adnak ajándékokat, hogy majd, ha szükség lehet rájuk, elvárhassák szolgáltatásaikat. Például a hanti halászt kiszállító oroszok, akik kétéltűvel közelítették meg a falut, hamar vissza akartak menni, mert számukra a rossz időjárás miatt nem volt szerencsés sem a kacsavadászat, sem a tavaszi halászat. A szinte mindennap szedelőzködő oroszok kényeztetésére a hanti halász rendszeresen friss kenyeret sütött, sőt kenyértésztából készült, hússal töltött lepényeket is. Ebben az esetben nyíltan meg is fogalmazta: „Kényeztetni kell őket, nehogy korán hazafele tekintgessenek."

A hantiknak viszonylag kevés olyan termékük van, amit az orosz vadászoknak eladhatnak. Ilyenek az itt használatos csónakok, az egy rezgőnyár törzséből

[32] Részletesebben: Nagy, „Fél méterrel repülni a föld felett".

faragott bödönhajók, illetve a szánok. Úgy tűnik azonban, lesz egy újabb lehetősége a hantiknak, amivel szolgáltatásaikat bővíthetik. A szétesett állami ellátási rendszer miatt tartós fogyasztási cikkekkel, vasárukkal nem éri meg foglalkozniuk a gyors meggazdagodást hajtó kiskereskedőknek, ezért az elkopott, tönkremenő vas csapdákat nem lehet boltokból pótolni. A hantik újra próbálják a gyerekkorukban használatos fából készült vadászeszközöket, melyeket feltehetőleg az oroszok is igényelni fognak. Ezt támasztja alá az is, hogy az általuk használt vas csapdákat hamarosan be fogják tiltani, hisz már évek óta ígérik. A vas csapdába eső állat sokáig szenved, általában megfagy, miután lábánál fogva rabságba esett – ez ellen az antihumánus módszer ellen egyre több környezetvédő szervezet emeli fel szavát.[33]

Az „erdei oroszok" és a hantik között ez a kapcsolat igen szoros és fontos mindkét fél számára. Ez nem csak az erdőben jelenik meg, hanem természetesen a faluban is, ahova nagy rendszerességgel visszajárnak a hantik is, hiszen családjuk nőtagjai és gyerekeik itt élnek. Ha megnézzük a hantik és az oroszok találkozási pontjait, az olyan hivatalos és elkerülhetetlen kapcsolatokon kívül, mint egészségügyi ellátás, közoktatás, adminisztrációs intézkedések, rendőrségi eljárások, bolti kiszolgálás, gyakorlatilag nincsenek kapcsolódási lehetőségek. Azok az oroszok, akikkel az erdőbe járó hantik kapcsolatot tartanak, azok gyakorlatilag mind „erdei oroszok", akik gazdaságilag is érdekeltek egymás irányában. Jól szemlélteti ezt, ha megnézzük házigazdám, egy hanti vadász kapcsolattartási hálóját. Ő Novij Vaszjugánban viszonylag kevés helyre jár, tizenkét ház van, ahova valamelyes rendszerességgel ellátogat. Házigazdáik közül hét orosz, kettő kivétellel mindegyik rendszeres látogatója tajgai falujának, akiket meg lehet győzni arról, hogy vigye ki őt is az erdőbe. Ha szükségessé válik egy-egy kiutazás, akkor azt, akinél a legnagyobb hajlandóságot látja, akár naponta háromszor is felkeresi. Az oroszok közül az, aki nem jár ki a tajgába, vagy rendszeres cserepartnere (halért krumplit, lisztet szokott cserélni), vagy elhunyt testvérének özvegye, aki maga is sokáig élt Ozernojében. A könnyebb átláthatóság kedvéért álljon itt ez a tábla, mely házigazdám kapcsolatrendszerét mutatja be azokkal, akiket rendszeresen látogat Novij Vaszjugánban.

[33] Meg kell jegyezni, hogy a helyzet meglehetősen felemás. A humanitásra hivatkozó természetvédők a szibériai őshonos népeket hibáztatják e brutális csapdák használata miatt, holott azt ők az oroszoktól ismerték meg, a kolhozok idején a vadászok ellátmányába kötelezően beletartozott. A tradicionális hanti vadászcsapdákban az állatok rövidebb ideig szenvednek, a hurok kivételével a csapdába esés pillanatában elpusztulnak.

	orosz	hanti	közlekedési partner	cserepartner	rokon	ozernojei	utcabeli
A. K.	x		x				
G. I.	x		x				
G. G.	x		x		x		
S. G.	x		x		x		
S. S.	x		x		x	x	
F. K.	x			x			
G. S.	x				x		
K. M.		x			x	x	
F. M.		x			x		
L. M.		x			x		
V. Ch.		x					x
G. P.		x					x

3. ábra. *P. M. kapcsolatrendszere Novij Vaszjugában látogatott ismerőseivel*[34]

Vadászterületek

Az egyik legérzékenyebb pontja az „erdőben" az osztják–orosz kapcsolatnak a vadászterületek birtoklásával kapcsolatos. Egyszerre két tulajdoni rendszer vetül hálóként az adott erdőterületre, és ez a két háló sérti egymást, átfedések vannak köztük. Az egyik földbirtoklási rendszer a hantik tradicionális tulajdoni rendszere. A Vaszjugán mentén ma már nem igazán mutatható ki, hogy ez a rendszer a század elejéig, míg fel nem bomlasztották, milyen alapokon nyugodott, azonban annyi megállapítható, hogy benne legerősebb szerepe a nemzetségeknek mint tulajdonközösségeknek, valamint a faluközösségeknek[35] volt. Azt még ma is számon tartják, hogy melyik föld kinek a vadászterülete, bár en-

[34] A sorok első oszlopában a monogramok egy-egy személyre utalnak.

[35] Persze vitathatatlan, hogy a kisebb települések, szállások szerveződésének is volt valamelyes nemzetségi gyökere. Az általam vizsgált Ozernoje falu területeire annyi röviden elmondható, hogy a falu, illetve a mellette fekvő tó közvetlen környékének kiélésére gyakorlatilag azonos jogokkal bírt minden lakos, míg a tóba ömlő, illetve onnan eredő folyók és azok környékének birtoklása fel volt osztva az egyes családok között. Kivétel ez alól az egyik folyó alsó folyása, ahol a legkedvezőbbek a téli halászati lehetőségek, haljárási viszonyok, itt ugyanis egyes rekesztékállító helyek tulajdonjoga volt kiosztva a falu lakosai között. Ennek a folyónak a felső folyása is már csak egy család tulajdonában állt.

nek írásos nyoma természetesen nincsen. A másik rendszer az oroszok földbirtoklási rendszere, melynek kiindulási pontja az, hogy a föld az állam tulajdona, aki azt a kérelmezők között kiosztja. Ez a rendszer természetesen mit sem tud a hantik tradicionális vadászterületeiről. Mivel az oroszok ismerik jobban a törvény adta lehetőségeket, ők igénylik ki a vadászterületeket, mely utána az érvényes jogrend szerint egy bizonyos időtartamra az ő tulajdonukban marad. Az ozernojei hantik közül csak egynek volt hivatalosan is jegyzett vadászterülete: saját jogszokásuk szerinti területének egy töredéke. Az azonban elvitathatatlan, hogy a tradicionális hanti földtulajdonlás normaként működik, ha nem is mindenki számára, de a hagyományokat tiszteletben tartó hantik között mindenképpen. Egy saját vadászterületétől megfosztott hanti férfinek kárpótlásként a fővadász felajánlotta Ozernojét, illetve az Ozernoje körüli földeket. A hanti vadász ezt nagy felháborodással visszautasította: hogyan sajátíthatná ő ki azt a földet, ami mindig az itt élők családjainak területe volt; ha valakinek, akkor nekik kellene ezt a területet papíron is birtokolni. Ezt a véleményét annak ellenére megtartotta, hogy más területet nem ajánlottak fel neki, és azóta is mások engedélyével, mások földjén kénytelen vadászni.

Ez a rendszer teremt olyan helyzeteket, hogy a fiatal hanti vadász, mikor visszatér börtönbüntetéséből, saját vadászterületén egy orosz férfit talál tulajdonosként, akinek „papírja van" erről, aki addigra már vadászházat épített a területen, aki csapdáival teleállította az erdőt. Egy másik tó sorsa talán még tanulságosabb. A tavat Csocsergin-tónak hívják, amelynek tulajdonosa – mint nevén is látszik – a század elején a hanti Csocsergin család volt. Ott állt házuk, mely Ajpalovóhoz tartozott, ott állt családjuk szent helye, áldozati ligete, ott voltak halász- és vadászhelyeik. Ez a tó a kolhozosítás után állami tulajdonba került, a Csocsergin család beköltözött Ajpalovó belsőbb területeire, majd végül Novij Vaszjugánba. A terület megművelését a munkásaival végeztette a kolhoz, egyes brigádok alkalmankénti kirendelésével. Nem hivatalosan Ajpalovó jónak mondható megközelíthetősége és a tó közelisége miatt igen sokan jártak oda kacsára lőni, kisebb halászatokra, oroszok esetleg horgászatokra. A helyzet akkor változott, mikor a tavat és környékét a hetvenes évek végén megkapta vadászterületének egy orosz olajbányász, aki szabadidejében rengeteget járt az erdőbe. Ennek a férfinek a felesége hanti volt, így a férfi maga mellé vette felesége rokonait, unokaöccseit, és megengedte nekik, hogy vadásszanak és halásszanak ezen a területen. Ez a hanti család a Kengáról visszatelepülők közé tartozott, akinek az adott területen semmiféle örökölt tulajdonjoga nem volt. Egyre több konfliktus volt az orosz férfi és unokaöccsei közt, akik részegen állandóan veszekedtek vele, azt kiabálván, hogy ez az ő földjük, az ő tavuk, itt az ő ősei éltek, tehát a hantikon kívül senkinek nincs joga itt bármit is keresni. A konfliktusokat megelégelő olajbányász végül elhagyta a tavat, és bár papíron az övé maradt a terület, nem járt ki

többet vadászni. Az ott maradó hanti férfi élte ki ezután a területet, bár a kilencvenes években egyre többet járt ki egy nagy befolyású orosz újgazdag család, aki még házat is építtetett a tóparton. A törvény szerinti tulajdonos, az olajbányász 1999-ben még azt jósolta, unokaöccsét ezek az oroszok hamarosan ki fogják túrni a tó mellől. Nem tudhatjuk, hogyan zárult volna a tó kálváriája, mert a hanti férfi még az évben meghalt: csónakja felborult, belefulladt a vízbe.

Vannak arra is példák, hogy a területet hivatalosan birtokló oroszok megengedik egy hantinak, hogy vadásszon a területén. Az egyik ilyen esetben például B. (orosz nemzetiségű) igen jelentős területtel bír ott, ahol korábban a hanti (Sz.) is vadászott, de aki különböző most nem tárgyalandó okokból terület nélkül maradt. B. nem tud rendszeresen kijárni a területére, inkább csak az őszi, kora téli vadászati időszakban, amikor még a vékony havon kutyával lehet úzni a cobolyt. Ez mentalitásának is jobban megfelel. Ezután azonban otthon van a városban, ahol rendes munkahellyel bír. A hátralevő időszakban a területét szinte két részre osztja: az egyik részen ő felállította a maga csapdáit, a másikon engedi Sz.-nek, hogy felállítsa a sajátjait. Amely vadakat Sz. ejti el, azok természetesen az ő tulajdonát képezik, viszont azokat, melyek B. csapdáiba mentek, B. fogja értékesíteni. Sz. az egész idényben rendszeresen ellenőrzi B. csapdáit is, karban tartja azokat, és feldolgozza az ott elpusztult állatok prémjét. Mindezekért még B. vadászházát és élelemkészletét is használhatja. A viszony természetesen a bizalmon kell hogy alapuljon, és ezért igen kényes az egyensúlya. Azóta, két év működés után fel is bomlott: B. soknak találta részéről a befektetést és kevésnek a hozadékot, Sz. ezt egyrészt máshogyan értékelte, másrészt sérelmezte, hogy a „civilként" boltos B. szinte csak lejárt szavatosságú élelmiszereket hordott ki a vadászházakba. A fenti kapcsolat felbomlott, de nyilvánvalóan újjá fog szerveződni, esetleg ugyanazokkal, esetleg részben más szereplőkkel, hisz mindkét félnek érdeke a másik bevonása. Természetesen nem ez az egyetlen példa az ilyen típusú gazdasági kapcsolatokra. Ezekbe a hantik leginkább a munkaerejüket, munkaidejüket fektetik, fektethetik be, az oroszok pedig az anyagi javakat és legitimizációt.

Dominancia és érdekek

A fent leírt többnemzetiségű erdei kultúra nem konfliktusmentes. Az oroszok, akik hozzászoktak ahhoz, hogy kapcsolataikban domináns félként szerepelnek, nem minden malícia nélkül fogadják az olyan helyzetet, ahol megfordulnak a dominanciaviszonyok. Számtalanszor fakadnak ki, nem értve, bizonyos dolgokat miért tudnak eleve jobban a hantik. Az egyik orosz vadász például télután így dühöngött:

Én nem értem azt a Száskát! Pihenünk, levetjük a síléceket, megteázunk, aztán látom, hogy megy a havon, a hó tetején. Mennék utána én is, de ha letérek az útról, rögtön derékig sülylyedek. Pont úgy megy, mint a róka. Fennmarad a havon. De még a léptei is olyanok: egy vonalban vannak a nyomai. Mint a róka.

De nem fogadják el könnyen az erdei élet más életkörülményeit sem. Hosszabb kinntartózkodás után vágyakoznak a falusi élet kényelmeire. „Elegem van már teljesen. Itt nem jár az égvilágon senki, teljesen a világ végén vagy. Tisztára elvadulok, elosztjákosodom." Egy másik esetben két orosz az erdőben szidja a hantikat, akiknek nincs szükségük semmi kényelemre: „olyanok, mint a grizzlyk".

Természetesen mások lennének az érdekeik a terület elérhetőségét illetően is. Ozernoje falu, amit Kulemzin hangzatosan a „Tomszk megye utolsó nemzetiségi szigetecskéjének"[36] nevezett, igen nehezen megközelíthető. Télen is nehezen járható a mocsarak miatt az út, nyáron pedig gyakorlatilag csak helikopterrel lehet eljutni oda. Nyilvánvalóan ez tette lehetővé, hogy a korábbi viszonyok itt tovább fennmaradjanak, hogy a hantik mellett viszonylag kevés orosz forduljon meg itt. Egy beszélgetésben az egyik orosz vadász sajnálkozott, hogy milyen rossz az út, és hogy senki nem akar építeni ide, mondván, hogy akkor már fél Novij Vaszjugán itt lenne, hiszen a terület halgazdagsága kivételes a többi halászhelyhez viszonyítva, és a környéke is festőien szép. A beszélgetés után tért vissza rá hanti házigazdám, mondván, ő alapvetően örül, hogy nincsenek utak, különben ez a tó is arra a sorsra jutott volna, mint sok más, hasonló adottságú tó, amit a kilátogató halászok, horgászok teljesen tönkretettek.[37] Van olyan hanti is, akinek még az sem tetszik, hogy ez a viszonylag kevés orosz rendszeresen kijár hozzájuk: „Mindent felesznek-felisznak az oroszok, már nincs is kedvem kimenni!"

[36] V. M. Kulemzin, „Ponemnogu o mnogom. ('Azykom arhiva i glazami ochevidca)", in Ja. Ja. Jakovlev (szerk.), *Zeml'a Kargasokska'a. Sbornik naučno-popul'arnyh očerkov* (Tomsk, 1996) 252. old.

[37] Közismert, hogy a nyolcvanas évek végén egy agilis helyi gazdasági vezető (aki ma a legvagyonosabb ember Novij Vaszjugán körzetében, több üzemet és boltot is működtet) szabadidőközpontot szeretett volna létrehozni Ozernojében. Vadász- és horgászparadicsomot épített volna, fürdőhelyeket alakított volna ki, és elsősorban a gazdag orosz és külföldi szafarikedvelőket célozta volna meg szolgáltatásaival. A helyi hantikat is alkalmazta volna, mint szafarivezetőket. Az átalakított Ozernoje neve „Meseváros" lett volna. Ennek a fogadtatása nem volt egyértelmű. Volt az ozernojeiek közt olyan, aki beleegyezett volna, de a többiek ellenezték. Az ötlet nem ezért nem valósult meg: a gazdasági viszonyok változása, az állami légi közlekedési rendszer összeomlása sem tették ezt lehetővé, és az ötletgazda érdeklődése is más üzletágak felé terelődött.

Vadászok és orvvadászok

A dominancia és érdekkülönbségek mellett az „erdei kultúrában„ sajátos értékviszony is kialakult, mely szintén az alapvető etnikus dichotómia mentén húzódik. Ez az értékkülönbség a hantik és az oroszok vadászati szokásai közötti különbségekből fakad. Az eltérő szokások morálisan máshogy ítéltetnek meg, és mivel az erdőben a hantik értékrendje a meghatározó, így az ő moráljuk befolyásolja az értékkülönbségeket.

A hantik az oroszokról általában csak mint orvvadászokról beszélnek, és ezt érdekes módon elfogadják maguk az oroszok is. Tréfásan gyakran orvvadásznak nevezik maguk, vadászútjaikat pedig orvvadászatnak. Természetesen a szónak ez a köznyelvi alakja mást jelent, mint a hivatalos törvényi meghatározása. Hantikat nem tekintenek orvvadásznak, függetlenül attól, hogy van-e vadászengedélyük, van-e fegyverviselési engedélyük, befizették-e a szükséges előleget egy-egy vad kilövésére. Hogy a hivatalos törvénygyakorlat mennyire kiterjeszthetetlen az áthatolhatatlan erdőkre, arra jó példa az, hogy az egyik általam ismert vadászközösségnek mindössze egy tagja bírt fegyverviselési engedéllyel. Az orvvadász szó ilyen használatát az befolyásolja, hogy mindenki tisztában van vele, ez a terület a hantik életeleme. Egy orosz férfi mondta azt, hogyan lehetne egy hanti orvvadász, amikor az összes őse itt vadászott ezen a területen. Ennek értelmében persze minden orosz orvvadász, ők csak betolakodók a tajgába. Persze e szó jelentéstartalmát elválasztják az oroszok is, és bár gyakran magukat is annak titulálják, létezik egy értékek mentén meghatározott jelentése is. Ebben az összefüggésben orvvadásznak azt nevezik, aki megengedhetetlen, etikátlan módszerekkel vadászik.

A következő probléma talán éppen ez: nehezen meghatározható, mit tekintünk etikus vadászati módnak. Példának okáért gyakorlat az erdőkön keresztül járó kétéltűek és teherautók sofőreinél, hogy a kocsiban puskát rejtenek el, és az útra tévedő vadakat elejtik. Az alapvetően homokos, mocsaras terület nem bővelkedik kavicsokban, így a betonút kövecskéit előszeretettel eszik meg a siketfajdok, amelyek emésztéséhez erre feltétlen szükség van[38] – ily módon a siketfajdok állománya szinte teljesen kipusztul, kipusztult. Ezt a hantik orvvadászatnak tartják, a sofőrök természetesen nem. Sokkal egyértelműbb a megítélése azoknak a vadászatoknak, amiket az oroszok is mészárlásnak neveznek. Ezeket általában helikopterekről folytatják, nemegyszer nem is puskával, hanem automata géppuskákkal. Az így lemészárolt jávorszarvasokat nyilván nem

[38] Megjegyzendő, hogy a siketfajdoknak ezt a szükségletét ismerik a hantik is, akik saját ütőcsapdáikat úgy állították fel, hogy a csalétek nem a siketfajdok tényleges étele volt, hanem kis kövek, esetenként apróra összetört üvegdarabok.

tudják teljesen feldolgozni, levágják a legértékesebb részeit a húsnak, a többit a helyszínen hagyják.[39]

Eltérések vannak a hantik és a nem hantik által vadászhatónak tartott vadak, de a vadászati idények között is. Például egy vaszjugáni hanti vadász sosem lőne le egy hattyút, hiszen azt isten madarának tartja;[40] egy mítosz szerint a helyi hantik eredete összekapcsolódik egy hattyúvá változó hős történetével.[41] Erről nem vesznek tudomást azok az oroszok, akik velük egy tajgai faluban élve nyíltan áhítoznak egy hattyú lelövésére, mely a szomszédos tavon él, és élt is már hosszú ideje zavartalanul. Arra a kérdésre, hogy miért akarják lelőni, a válasz az volt, hogy „az is csak hús, és még milyen sok és finom!".

Eltérőek a vadászidények szabályozásai is. Azt kell mondanunk, hogy gyakorlatilag három párhuzamos jogrend érvényes erre. Egy állami, a törvényes, amelyiket minden évben hivatalosan közzétesznek egészen pontos dátumokkal, és két nem hivatalosan hagyományozódó, amiket nem pontos dátumokhoz, hanem hozzávetőleges időpontokhoz és a fauna-flóra változásához kötnek. Ez utóbbiak közül az egyik a hantik normatív szabályozása, a másik az „erdei oroszoké". A három közül a legmegengedőbb mindig a nem hivatalos orosz norma, amely például a már tojásain ülő vízimadarak vadászatát a legtovább engedélyezi; és amely a cobolyvadászat második nagy hullámát akkor kezdi, amikor megjön a tavasz eleji jó idő, a cobolyok újra igen aktívak lesznek, párosodnak. A hantik ilyenkor összeszedik csapdáikat, mert az ekkor ejtett vadak már akár vemhesek is lehetnek. Szükséges elmondani, hogy nem csak állatvédelmi szempontok azok, amelyek a hantik szándékait mozgatják, hanem (az előbbit nem kizárva, csak kiegészítve) komoly gazdasági megfontolások: ha ilyenkor is folytatják a vadászatot, a következő évek leendő állományát semmisítik meg; illetve az ekkor levadászott cobolyok prémje már nem oly értékes, hisz a vemhes nőstények mellbimbói előtüremkednek értékes bundájukból.

Igen komoly konfliktusok fakadhatnak a vadászatra használt eszközökből is. Szemtanúja voltam egy vitának, ami abból fakadt, hogy a tó partján a szokottnál több orosz jelent meg a tavaszi idényre, ami kacsázást és halászati lehetőséget jelent. Az egyik orvvadász társaság (amely addig sosem volt ott) motorcsónakot hozott magával. Egy részeg csónakázás során csónakjaikkal a hantik négy

[39] 1999 tavaszán balesetet szenvedett egy helikopter, amelyik ismeretlen okokból leszállt egy olyan helyen is, ami nem volt az útitervében előirányozva, valamint a fedélzetén több civil is tartózkodott, akiknek ottlétére semmifajta magyarázatot nem tudtak adni. Nyílt titok volt, hogy illegális vadászatról volt szó, melyet bizonyítani azonban nem tudtak.

[40] Gyakran mondják, hogy még a kezüket sem mozdítanák érte, sőt arról is tudunk, hogy egy sebesült hattyút egy hanti család felnevelt, meggyógyított. A házba is bejáratos madarat végül egy alkalommal a kutyák zavarták el a háztól.

[41] Részletesebben: Nagy, „Egy Vaszjugán folyó menti hanti falu."

Szláv–nem szláv

A következő dichotómia, amely az előzőnél nagyobb szerepet játszik önmaguk megfogalmazásában, a szlávság és a nem szlávság szembeállítása. Ebben az esetben, talán meglepő módon ők magukat szlávokként fogalmazzák meg. Szlávságuk leggyakoribb előhívó szituációja az, amikor a politikára terelődik a szó. Ezekben az esetekben elhalványulnak az etnikus megkülönböztetések, és magukat mint egy politikai alakzatnak a tagjait határozzák meg, legyen az a politikai, politika teremtette intézmény egy állam vagy egy politikai rendszer.

Anyaország

Szlávságuk megfogalmazódása leginkább akkor került elő, mikor a NATO-csapatok megkezdték Szerbia bombázását. Hantik beszéltek mély felháborodással, hogyan vetemedhettek mások arra, hogy megtámadják „a mi szlávjainkat", „szerb testvéreinket". A katonai akció elutasítása egyértelmű és egyöntetű volt. Egyikőjük részegen kiabálta, hogy bevonul önkéntesnek: „megvédem az én Koszovóm". A fenti helyzetet komolytalanná tette egy rokonának a kérdése, ami ugyanakkor megvilágította azt is, hogy mennyire támaszkodnak indulataik valóságos ismeretekre: „Mit akarsz te ott, ott a kaszálód?"[59]

A fenti példa is azt bizonyítja, hogy szlávságuk tulajdonképpen patriotizmusuk része, Oroszország iránti igen mély szolidaritásukból fakad. Természetesen nem csekély szerepe van kialakításában a hivatalos orosz propagandának, a média manipulációjának. Ez az érzés az, ami talán alap lehetett volna a szovjet nép egységes identitásának kialakulásában.

Ennek a szlávságnak alapvető eleme – mint láttuk a NATO-val kapcsolatban – országuk ellenségeivel való szembefordulás. Ez jelentkezhet sztereotípiaként, ellenérzésként is, aminek naprakészségét mi sem bizonyítja jobban, mint az, amit korábban már láttunk: etnikai hovatartozásuktól függetlenül minden kaukázusi megnevezésére a kilencvenes évek elején még az „azerbajdzsáni", 1998-ra azonban már a „csecsen" szót használták.

Ez a szembefordulás persze máshogy is megjelenhet, amit a németekhez való viszonyukkal lehet a leginkább jellemezni. A nagy honvédő háború tekintélye ma is töretlen, ami együtt jár a németek elleni ellenségességgel. Egy hanti asszony „nem állhatja ma sem a németeket, minek nekik kártérítést adni, mindet Szibériába kellett volna vinni még idejében!".[60] Az ezen feltüzelt férje meg is toldotta: „Mit keresnek itt a németek? Mindnek be kellett volna verni

[59] A félreértés a *покос* = 'kaszáló' és a Koszovo szavak hasonlóságán alapul.

a fejét, vagy atombombát dobni rájuk, hogy egy életre megjegyezzék." Ebben a dühben persze benne van a tőlük való félelem is: mikor már a háború után megjelent az első repülő Ajpalovo felett, hihetetlen pánik tört ki: „Meneküljünk, eljött Hitler és megöl minket." Mindenki az erdőbe menekült, a történetet mesélő férfi még gyerekként egy utcai kemencében keresett menedéket.

Patriotizmusuk jelenik meg abban is, ahogyan a belföldi termékekről, iparcikkekről vélekednek. Mindenből orosz gyártmányt akarnak venni, mert azok megbízhatóak, azok tudják, hogy mi kell nekik. Büszkék arra, hogy mindenből tudnak mindent csinálni, országuk, „orosz" népük sajátjának tartják, hogy bármit bármivel meg tudnak javítani, nem ismerve a lehetetlenség fogalmát. A szerb légierő egyik sikerén felbuzdulva, amikor egy orosz gyártmányú légvédelmi fegyverrel kilőttek egy „Lopakodót", örömujjongásban tört ki egy hanti vadász: „Mit akarnak ezek? Nézd meg, mi oroszok még ezeket is el tudjuk kapni. A miénk a legjobb, legerősebb állam!" Ugyanígy más beszélgetésekben amellett érvelt, hogy övék a leggazdagabb föld, a legszebb irodalom, a legdicsőségesebb történelem, a legkifejezőbb nyelv.[61]

Mint látszik, a militarizmusnak, a fegyverekbe, a fegyveres erőkbe vetett hitnek, csodálatnak jelentős szerepe van identitásuk ezen aspektusában. A katonai felszereléseknek rendkívül magas presztízse van, az oroszok mellett a hantik is szívesen és büszkén viselnek katonai öltözetet, vagy akár csak olyat, ami terepszínűsége, zöld színe miatt emlékeztet arra. A terepszínűség mint a katonaság beazonosítási jegye minden vásárláskor a minőség garanciájának számít. A katonaság a férfiasság legközelibb szinonimája. De ez a kvázi militarizmus érhető tetten abban is, amilyen szerepe van köztük február 23-nak. Ez korábban a szovjet hadsereg ünnepe volt, ma a honvédők napjának nevezik. Jelentősége kiemelkedő, hisz ma a Vaszjugán mentén három olyan ünnep van, amikor ajándékokat adnak egymásnak az emberek: a karácsony, mely egyben új év ünnepe is, amikor mindenki adhat mindenkinek ajándékot; március 8., a nőnap, a női ünnep, amikor a férfiak adnak ajándékokat a nőknek; és a fent említett honvédők napja, a férfiünnep, amikor a férfiak kapnak ajándékokat nőismerőseiktől. Február 23-nak általános férfiünnep-jellege az oka annak, hogy nemcsak saját állampolgáraik férfiait, a volt vagy leendő honvédőket ajándékozzák meg, hanem a náluk tartózkodó külföldit is.

A vaszjugáni hantik kultúrájában (is) igen fontos szerepe van a televíziónak, amely sok tekintetben befolyásolta tradicionális kultúrájukat, egyik legszembe-

[60] Ez akkor került szóba, amikor a hírekben a volgai németekről beszéltek. Nem tanulság nélkül való az sem, hogy egy szibériai szavaiban ilyen esetben saját szülőföldje is milyen jelentéstartalommal bír.

[61] Itt a hanti férfi természetesen az orosz nyelvre gondolt.

tűnőbb terepe a hanti és az orosz kultúra szimbolikus küzdelmének. Mint ilyen, megjelenik identitásuk megfogalmazódásakor is, alkalmat teremt annak demonstrálására. De ugyanígy identitásuk, jelen esetben szláv identitásuk is meghatározza a bemutatott műsorok befogadását, leginkább elhatárolódások, gyanakvás formájában. „Mutathatnának valami rendeset, valami szovjetet. Ezekből semmit sem értesz. Ki tudja, miről szól valójában? Sok külföldi szemetet mutatnak mostanában" – morgolódik egy hanti asszony, az *„X-akták"* című sorozat nézése közben, majd néhány héttel később csaknem ugyanígy fakad ki egy másik amerikai film láttán: „Ezek semmit sem érnek. Az is lehet, hogy becsapnak. Fene sem tudja. A mi szovjet filmjeinket kellene vetíteniük. Azokat tudjuk, hogy miről szólnak." Szinte szó szerint ez fogalmazódik meg külföldi dalokat hallgatva, nézve egy nagy társaságban, ahol erőteljes helyesléssel találkozott: „Nem szeretem őket, nem tudni, miről énekelnek. Lehet, hogy becsapnak benne minket."

„Anyarendszer"

Patriotizmusuk, szlávságuk nem csak az „anyaország", a szülőföld, a *родина* fele érvényesül, hanem az „anyarendszer", a *родной власть*[62] felé is. Ez a rendszer pedig természetesen a szovjet rendszer. Annak vélt vagy valós pozitívumait[63] nagy nosztalgiával emlegetik. Egyikőjük pontos megfogalmazásában: „A szovjet rendszer az »anyarendszerünk« *(родной власть)*, amikor vegeredményben minden volt, bármit is mondjanak. De ma? Disznó módon élünk, nincs semmi, ami van, az pedig rossz." Nagy hibának tartják a Szovjetunió szétesését is, amit ők szétverésnek tartanak. Egy városbeli orosz fogalmazta ezt meg olyan formában, amit később a hantik is idéztek: „Oroszország? Mi az? Nem hangzik az sehogy. Nem érzel semmit, ha ezt mondják. Szovjetunió, az más volt. Ott lehetett tudni. Nézd meg, mi lett ebből az országból azóta. Ez már nem a hazám, ez csak az ország, ahol élek. Az én hazám a Szovjetunió volt!"

A fentiek természetesen nem jelentik azt, hogy a hantik a szovjet rendszer idején azzal azonosultak volna. Kapcsolatuk az állammal nem volt zökkenőmentes, nyílt konfliktusok és leginkább az éhség jellemezték azt.[64] Rövid, de érzékletes példaként álljon itt az az asztali áldás, amit minden étkezés előtt el-

[62] A melléknév és a főnév itt nem félreértésből nem lett egyeztetve, hanem azért, mert az orosz nyelvet beszélő hantik, akiktől idézem ezt, nem kezelik szigorúan a hanti nyelvtől idegen grammatikai nemeket, általában minden főnevet hímneműként kezelnek.

[63] Melyeket itt nem kívánok felsorolni, az inkább majd egy történeti tárgyú tanulmány része kell legyen.

[64] A szovjet rendszer kezdeti működéséről lásd Kulemzin, *Ponemnogu*.

mondott az a korábban már említett hanti férfi, akit a politikai foglyok visszamenekítése miatt mellbe lőttek: „Спосибо Богу, хуй Сталину!"[65]

Végezetül

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 volt. 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 azonosként definiálják a szölkupokat. Az *osztják–hanti* dichotómia a *civilizált–barbár* ellentét mentén épül fel, melyben a vaszjugániak magukat egyértelműen a civilizált félként értelmezik. 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 tudásunkban élő 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 láttuk azt pl. a nyelv helyzetében. Ekkor azonban az oroszság nem az egyes emberek képében, hanem gyarmatosító államként jelent meg. Látható volt, hogy az anyanyelv használata szinte teljesen visszaszorult a vaszjugáni hantiknál, passzív ismerete sem nagymértékű még akkor sem, ha ma már sokan szeretnék beszélni azt. A nyelvet bírók számára a hanti kvázi titkos nyelvként is működik, aminek a lehetősége az oroszok számára illetlenné teszi a hanti nyelvet. A nyelvhasználat a hantik közt is szülhet olyan típusú ellentéteket, mint amilyenek pl. a generációs konfliktusok.

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, hi-

[65] Magyarul: „Köszönet istennek, lófasz Sztálinnak!"

szen mind az „erdei", mind a „falusi" tagolt társadalmat jelent, melyek mögött jelentős konfliktusok húzódnak. Mindkettőre jellemző az osztják–orosz együttélés, azonban egészen más dominanciaviszonyokkal. Ebben az esetben mi leginkább az „erdei kultúra" kapcsolatait, konfliktusait tekintettük át, mivel a hantik általunk vizsgált csoportja ehhez tartozónak definiálta magát. Az „erdei kultúrában" a hantik és az oroszok kapcsolatai leginkább a csere és a vadászterületek birtoklása mentén rajzolódik ki. Emellett sajátos értékelést kapnak az etnikumok: a hantik a „vadászok", az erdő kiélésének morális formáját megvalósítók, míg az oroszok az „orvvadászok", akik nem képesek egyensúlyt tartani, elfogadni az erdő törvényeit, viszonyait: etnikus töltetű különbségek vannak a vadászott állatok, a vadászati idények és a felhasznált eszközök között.

Az osztjákok számára a gyakran homogénnek tekintett „erdei" oroszokon belül két csoport külön is tárgyalásra került: az olajbányászok, akikkel a kialakult kapcsolat az ökológiai rossz és az ökonómiai szükségesség figyelembevételével igen bonyolult; és a kutatók, akiknek viszonyulására leginkább az érdeklődés jellemző, azonban ez az érdeklődés az „archaikus élet", a „vadság" iránti kíváncsiságból fakad, amely a hantikból általában „kutatópukkasztó" cinkos ellenszegülést vált ki. Szó volt emellett arról is, hogy az ebben a kontextusban egységesnek tekintett „falusi" oroszok csoportja rendkívül tagolt a betelepülés időpontjától függően és etnikusan is.

A tanulmány utolsó két fejezetéből kiderült, hogy bizonyos helyzetekben a hantik magukat nem minden ambivalenciától mentesen a *finnugorok* (de főként a szibériai kisnépek) kategóriájába sorolják, míg más konfliktushelyzetekben magukat egyértelműen szlávként definiálják. *Szlávságuk* alapelemei az anyaországhoz és az „anyarendszerhez" kapcsolódó nagyfokú lojalitás, hűség.

A fentiek megerősítik azt a véleményt, hogy az egy etnikumhoz tartozásnak a szibériai népek esetében (de a vaszjugáni hantiknál feltétlenül) nem szükségszerű eleme a közös nyelv. Ez jelentkezik abban, hogy etnikus hovatartozásuk megfogalmazásában sokkal nagyobb jelentőségre tehet szert az egy folyóvölgyhöz való tartozás. És ez látható abban is, hogy rokon népeik meghatározásában nagyobb szereppel bír a kulturális, életmódbeli hasonlóság (északi kisnépekhez való tartozás), mint a nyelvi összetartozás (finnugorság). A világ más népeihez való viszony megfogalmazásának legfontosabb eleme pedig az egy országhoz, a Szovjetunióhoz, illetve a szovjet rendszerhez való tartozás, a „szlávság, pánszlávság", melynek hátterében semmiképpen sem nyelvi kapcsolatok állnak.

A hantik más csoportjaihoz, valamint az oroszokhoz, az olajbányászokhoz való viszonyulás pedig arra hívja fel a figyelmet, hogy a sokszor a szakirodalomban is megjelenő sztereotípiák az etnikus kapcsolatokról nem feltétlenül igazak, és azok talán sokkal inkább a kutató világnézetéből, társadalmának berendezkedéséből fakadnak, mintsem a leírt, vizsgált társadalomból. A kutatókat az is

a hantikhoz való viszonyulásuk felülvizsgálatára kell vezesse, ahogyan ők viszonyulnak a kutatókhoz, vagyis ahhoz, ahogyan szerintük a kutatók viszonyulnak a hantikhoz. Ez vezethet ahhoz, hogy az archaizálás romantikájától mentesen lehessen képet alkotni a hantik mai kultúrájáról.

A fenti dichotómiák közül azokat ragadtam meg, amiket a legfontosabbnak és a legszemléletesebbnek éreztem, holott lehetne még sorolni a példákat többek közt az osztják–orosz kapcsolatban is: különbségek táplálkozáskultúrájukban, öltözékük eltérése, felfogásuk a transzcendens világról, mese- és mondakincsük, termelt növényeik. A legpregnánsabb kapcsolódási pontokat, különbségeket, konfrontációkat talán sikerült így is felmutatnom; ezek teljes leltárára, történelmi távlataira más keretek között lehetne csak törekedni.

Végezetül álljanak itt a hanti Aljoska Szinarbin szavai. Aljoskáé, aki Moszkvában végzett technikusként, és bár kaphatott volna munkát, „valami mindig hazahúzta". Most a repülőtéren légiirányító szülőfalujában, de rendszeresen jár vadászni és halászni vadászházába, és ha arra jár, áldoz a hanti szent helyeken. Felesége orosz, kamasz lánya felhúzza az orrát, mikor apjuk *osztjáknak* nevezi őt, míg „a kisfiam velem osztják, az anyjával orosz, a nagyfiam az osztják, csak rá kell nézni". Újra készül elhagyni a Vaszjugánt, házat akar venni valahol az omszki oblasztyon, mert itt nincs perspektívája a gyerekeinek: „közelebb kell lenni az utakhoz". Nagyfiából ott fogorvost, lányából tolmácsot szeretne nevelni. Álljanak hát itt a szavai, úgy, ahogy ő mondta: „Mindig mondom, mi nem vagyunk rosszabbak, mint az oroszok. Milyen az ő igazi népviseletük, énekük, meséjük? Már nincs semmi, ami csak az övék lenne. Mi inkább többek vagyunk, mert nekünk még van saját kultúránk. Amúgy meg, teljesen mindegy, hogy ki milyen néphez tartozik, és milyen a bőre színe."

ANDRÁSFALVY BERTALAN

A „tánc" születése

Pécs Évának tisztelettel, 1996

Tánc – ez a szó mai nyelvünkben ritmikus, szabályozottan ismétlődő emberi mozgást jelent, melyet általában zenére, énekre járnak. A táncnak a muzsikához való szoros kapcsolatát kifejezi az eredeti, a görög nyelvből átvett latin szó: *chorea* ('tánc'). Ebből jön a *kórus,* az énekkar, az énekkar helye a templomban, továbbá a *choreum,* ami annyit tesz, mint a görögből vett *orchestra.* Mindkét szó annyit jelent, mint *táncház,* a tánc helye, az európai nyelvekben a zenekar *(orchester)* vagy a hangverseny helye.[1]

Maga a *tánc* szó is közös gyökerű szinte az összes európai nyelvben: *Tanz, dance, danp, tanec.* Mi a *tánc* szavunkat valószínűleg a németből vettük át.

Más nyelvekből átvett szavaknál a művelődéstörténet és a néprajzi kutatás feltételezi azt, hogy egy új, idegenből jött szó azért honosodhat meg egy nyelvben, mert a szóval új fogalom is érkezett. E szerint, ha a tánc szó nyelvünkben német eredetű, mi magyarok addig nem is táncoltunk, ami a táncot a németektől meg nem tanultuk? És a többi nép, az angol, a francia, a román, a lengyel is csak később kezdett el táncolni, miután ez a szó (és tánc) elterjedt és átvehették? Ez valóban képtelenség. A legfejletlenebb társadalmak is ismernek táncokat, sőt az állatok között is vannak olyanok, amelyek többé-kevésbé ritmikus, ismétlődő táncszerű mozdulatokat tesznek, és ezek a mozdulatok nincsenek összefüggésben élelemszerzéssel vagy más hasznos tevékenységgel.

Éppen azért, mert oly sok nyelv vette át ezt a szót, föl kell tételeznünk, hogy ezzel egy új fogalom is megjelent e népek életében. Ha tüzetesebben megvizsgáljuk azokat a szavakat, amelyek a tánccal kapcsolatosak, a mi nyelvünkben is rendkívül sok kifejezésre találunk, melyek a tánc különféle mozgásbeli sajátosságaira utalnak. A táncol szó helyett mondhatjuk, hogy *jár (járja, megjárja, eljárja), ugrik, sürög-forog, tombol* („gyere, tombjunk egyet" – hallottam legények-

[1] Papai-Pariz Franciscus, *Dictionarium Latino-hungaricum* (Posonii, Cibinii, 1801) 109, 436. old.

től Hollókőn), *fordul, apróz, lép, megrak, pontoz* stb. Bizonyos táncoknak, táncolási módoknak – nemcsak a magyarban, hanem más nyelvekben is – olyan megjelölését is ismerjük, melyek függetlenek a tánc szótól. Dunafalván (Dunaszekcső-sziget) tavasszal járták a leányok a *böjti ugrást,* mert a leány körtáncra nem is volt érvényes a böjti tánctilalom. Nem is nevezték táncnak. Hasonlóan *karikáznak, fércelnek, sivitelnek, hajabokáznak, futnak, ugranak* a leányok körben Somogyban és a Duna-mentén, a Sárközben és Szlavóniában is. A németek a körtánc járására nem használják a tánc szót, hanem azt mondják: *reigen.* Később lesz csak jelzős szerkezettel *Reigen-tanz, körtánc* a neve ennek a formának. A románban a körtánc neve *hora* vagy *sirba,* általában pedig *joc* (ejtsd: zsok) vagyis *játék.* Táncolni általában: *a juca,* de ők is átvették a tánc szót, *danp.* Mindebből már sejthető, hogy a tánc szóval az addig gyakorolt táncoktól eltérő, új mozgásformát jelöltek, és ez az új forma terjedt el a szóval.

A tánc felfokozott, művészi mozgás. Nem gyakorlati, „hasznos" tevékenység, hanem érzelmek, indulatok megélésének, kifejezésének és megszelídítésének eszköze, nyelve. Kifejezheti, elmélyítheti a szeretetet, a kapcsolatot, az egybetartozást, és kifejezheti a harcot, a vetélkedést, a gyűlöletet és a küzdelemre készülődést. Az embert ezek a szélsőséges érzések mélyen érintették a kezdetektől, de a társadalom ezek kifejezését nem mindenkor engedte meg, és nem minden formában. Az európai középkorban a szeretet, az összetartozás érzését csak igen visszafogottan, nyilvánosan csak a körtáncokban, lánctáncokban engedte meg. Az összefogódzott láncban énekszóra vagy muzsikára egyszerre mozgó emberek tánca kifejezte a közösséget, és erőt sugárzott minden résztvevőre és szemlélőre. Az egyén csak e közösségen keresztül „beszélhetett" mozdulataival, választottjával, kettejük kapcsolata másképpen nyilvánosságot nem kaphatott.

A harc, a gyűlölet kifejezésére, a vetélkedésre, párbajra a középkori társadalom nyilvánosan nem adott engedélyt. Ez nem jelentette azt, hogy effajta táncokra, küzdelmekre nem került volna sor, de nem nyilvánosan. A spártai ifjak az ókorban harci tánccal, a pürrikionnal készültek a háborúra. Lukianosz róluk írta: „Igy aztán le is győznek mindenkit a zene és a ritmus vezetése mellett... elöljáróikat és vezéreiket táncvezetőknek nevezték." Így táncolva, nem ritkán asszonyaik énekkíséretére küzdöttek egymás ellen a szatmári botoló cigányok a közelmúltban, de a XVIII. századi periratokból tudjuk, hogy táncolva verekedtek még a magyarok és a szerbek is a Dunántúlon. Csak azért maradt fenn írás ezekről, mert halállal végződtek. A török ellen küzdő magyar hajdúk fegyveres harci táncáról is vannak írásos és rajzos tudósítások: ezeket saját énekszavukkal is kísérték. Xenophon „Anabazisz"-ában írt arról, hogy a visszavonuló és elcsigázott görög zsoldosok pihenőjükön harci táncban gyönyörködtek, és attól vettek új erőt. Ebben az ellenséget és saját harcosaikat megjelenítő szereplők

vívtak színlelt élethalálharcot, melyet természetesen a görög harcos nyert meg.[2] A középkor óta Európában számos helyen jártak ún. *moreszkát,* ebben a pogány és a keresztény harcosokat jelenítették meg a táncosok, és a színlelt viaskodás után a keresztények győzelmét ünnepelte a közönség.[3]

Az ünnepi, színjátékszerű szertartásos táncokat nem számítva Európában a reneszánszig csak *kör-* és *lánctáncokat* jártak. Páros tánc nem létezett. Szerencsések vagyunk, mert a középkor és a reneszánsz táncairól számos freskó, kódexekben rejtőző illusztráció, rézmetszet és olajfestmény készült. Fra Angelico *Utolsó Ítélet* című festményén az üdvözültek az angyalokkal összefogódzva táncolnak körben a Paradicsomban. Maszkos körtáncot ábrázol Albrecht Dürer egy metszete, hogy csak e kettőt említsem. Ez a *lánc-tánc, füzér-tánc,* a *carole* vagy *karole,* az *espringola,* a *branle.* Ezeknek a járását mondták a németek *reigen*nek. Thoinot Arbeau 1588-ban megjelent táncokról szóló művében, az „Orchésographie"-ben teljes képet nyújt a XVI. századi Franciaország tánckultúrájáról, és egyben egész Európa reneszánsz táncvilágáról. Művében már említ páros táncokat is, de az ő életében ezek jelentették a legújabb divatot: azt a szabadságot, hogy a közös lánctánc már szétszakadhatott, és a férfi párjával külön is fordulhatott. A legelterjedtebb, általánosnak mondható táncok, az ő idejében még a *branle*-ok, a *füzértáncok* különféle változatai. *Branler* franciául ide-oda lendülést, ingást, lóbálást, rázást jelent, rokon az angol *brawl,* az olasz *brando* és a spanyol *bran* szóval. Nyilvános mulatságokon ez volt a nyitó tánc, és csak ezután kerülhetett sor más táncokra. Maguk a branle-ok is többnyire két, ritkábban három részből álltak. Ugyanaz a dallam megszólalt lassan, páros, majd gyorsabb, páratlan ritmusban. Ezt a gyakorlatot nevezték *proportió*nak, és elterjedt egész Európában. Reverend abbé, XIV. Lajos francia király erdélyi ügyvivője a következőket írta 1736-ban Bethlen Miklós nevében: „A mi összes táncaink nem állnak egyébből, mint amit Franciaországban branles-nak vagy contredanse-nak neveznek. A táncosok kezet adnak egymásnak, és az első vezeti az egész sort. Előbb elég lassú lépéssel kezdi, majd kissé élénkebben folytatja és a gavotte-hoz hasonlóan végzi, melyben a férfi a két kezével átölelve az őt követő hölgyet, azt többször megforgatja, de anélkül, hogy forgatás közben az alkotott félkörből kilépve – úgy, hogy egy nagy teremben hét-nyolc forog hölgyével, miközben a többiek pontosan megtartják a félkör alakját."[4]

[2] Andrásfalvy Bertalan, „Párbajszerű táncok az európai és a magyar hagyományban", in Lelkes Lajos (szerk.), *Magyar Néptánchagyományok* (Budapest, 1980).

[3] Domokos Pál Péter, „Der Morischkentanz in Europa und in der ungarischen Tradition", *Studia Musicologica* (1968) 229–315. old.

[4] Martin György, „Körtáncok, lánctáncok", in Lelkes Lajos (szerk.), *Magyar Néptánchagyományok* (Budapest, 1980) 45. old.

A későbbi századokban ez a zárt vagy nyitott *lánc-* vagy *füzértánc* fokozatosan kiszorult a mulatságokból, egyre többet táncolnak már a kiszakadt körből párosan, majd a legtöbb helyen el is maradt a kezdő lánctánc, helyette a férfi párosan táncol hölgyével, azt forgatta, kerülte amint ezt újra képeken is megfigyelhetjük (pl. a Birkenstein-féle gyűjteményben 1886-ból). A rögtönzött páros forgó és forgató táncok azután újra szabályozódnak, és létrejönnek számos változatban a máig is élő, kötött motívumokból álló ún. kontratáncok, a tánc újra szabályozottá válik. Ez a folyamat azonban nem mindenhol zajlik le így, hanem csak Európa nyugati felében, amit Nyugat- és Közép-Európának nevezünk. Ott tehát, ahová eljutott a reneszánsz szabadossága, individualizmusa, vagyis addig, ameddig a nyugati kereszténység terjedt. Ez a nagy kulturális választóvonal Nyugat- és Közép-Európa, valamit Kelet-Európa között. A Magyar Királyság egyértelműen ehhez a nyugati félhez tartozott, keleti határain túl kezdődött az ortodoxia világa, ahová már sem a clunyi reform, sem Szent Ferenc forradalma, sem a reneszánsz, sem a reformáció, sem a barokk szellemisége nem hatolhatott be társadalmat és gondolkodást átalakító erővel, legfeljebb külsőségekben vettek át valamit az uralkodók. Kelet-Európában napjainkig tartott a lánctáncok szinte kizárólagos uralma, a *horák, kolók,* a *horovodok* táncvilága. A kelet Kárpátokon túl, a Magyar Királyság egykori határain túl élő moldvai csángók táncéletébe is csak a legutóbbi évtizedekben került bele a páros tánc valamilyen formája. Kihívó, szemérmetlen dolognak is számított volna egy férfi és egy nő külön tánca.

A rögtönzött *páros táncok* világában már megjelenik szelíd formában a szerelem, az összetartozás érzésének az ellentéte – a harc, a vetélkedés táncos kifejeződése. De csak ott, ahol a körtáncok felbomlása után kialakult improvizáció nem lép be az újra szorosan kötött *kontratáncok* világába. Páros táncainkban ott van egymás mellett és után, egyetlen táncfolyamatban a szorosan átöleléses forgó, aztán a pár elengedése, csalogatása, megcsalása, az üldözés, a kijátszás, az egymással versengő szerep is. Ez a szerelem teljessége, a catullusi „odi et amo" visszfénye. Erről a páros táncról szólnak költőink is. Balassi Bálint „Bebek Judit nevére", „Júliát hasonlítja a szerelemhez", és Wathay Ferenc fájdalmas fogságáról szóló írásában, Arany János „Öldöklő Angyal" című töredékében...

Az egyén rövidke életében megismétli az emberiség történetét. A gyermekköltészet és szokásvilág az egykor a felnőttek körében élt, kialakult költői formákat, dalokat, táncokat, szokásokat, ritmusokat őrizhet meg. A magyarság egykori lánc- és körtáncai ma már csak néhány néprajzi csoportban jelenne meg, rendszerint nagylányok karikázóiban, elsősorban a Sárközben, a Dunamentén, az egykori szlavóniai magyar sziget falvaiban, Somogyban és néhány palóc faluban. De mindenütt megvoltak ezek az énekes-táncos, párválasztós gyermekjátékok, melyeket ma sem nevezünk táncnak, hanem csak *játéknak.*

Többnyire csak kislányok, kisebb fiúkkal – akik hamarosan ki is maradnak majd a leánycsapatból –, karéjban, körben, lassú tempóban fordulnak, lépnek körben, s van, hogy egyikük meg bent áll, vagy bent ellenkező irányban halad, szintén e ritmusban lépkedve. Amikor ez a bentjáró párt választ, szakít ki magának a körből, derékon kapja és sebesen forogni kezd vele, a nóta frissbe csap át:

Ezt szeretem,
Ezt kedvelem,
Ez az én kedvesem

vagy

Ezt ölelem,
Ezt csókolom... stb.

A kör vagy szétszakad szintén párokra, vagy tapsolva kíséri énekével a bentforgókat. Kis Áron „Magyar Gyermekjáték" gyűjteményében, a „Magyar Népzene" első, "Gyermekjátékok" című kötetében tucatjával találjuk változatait a magyar nyelvterület minden részéből.[5]

Szemünk előtt ismétlődik meg az, amiről Arbeau írt. A középkori lánctánc szétszakad. Forradalom, újítás, eddig meg nem tűrt szabadosság: valaki egyet választ ki, kiszakítja a körből, megöleli, nem szégyenli: „Ezt szeretem, ezt kedvelem...", és forgatja, forgatja magának. Ez már nem a megszokott karikázó, lépő, futó, ugró, sergő, sifitelő karika, lánc! Két ember nyilvános magánügye, egymást élvező öröm-kapcsolatának bemutatása. Ez rohant végig egykor Európán, új szót, fogalmat és életérzést sodorva magával: ez már a Tánc.

[5] Kiss Áron, *Magyar Gyermekjáték Gyűjtemény* (Budapest, 1891/1984) Kerényi György: *Gyermekjátékok* (Bartók Béla – Kodály Zoltán főszerk.), *Magyar Népzene Tára I.* (Budapest, 1951).

TÚRI ZSUZSANNA

A térhasználat szimbolikus dimenziói a sienai contradák társadalmában

Siena központjába lépve az ember úgy érzi magát, mintha visszalépett volna az időben legalább 600 évet, s egy középkori városban sétálgatna. A zömében gótikus épületek mellett jól megfér egy-egy román, reneszánsz, esetleg barokk épület is, ennél újabb stílusjegyeket azonban hiába keresnénk. Az azóta történt beavatkozások elsősorban restaurációs és állagmegőrző munkálatok voltak, nemigen változtattak az épületek stílusán. A középkori építészet és várostervezés minden jellegzetességét szinte teljes épségében figyelhetjük meg a város történelmi központjában.

A „vörös Siena" Lewis Mumford szerint igényt támaszthatott a középkori város archetípusának címére.[1] Így van ez még akkor is, ha a középkori várossal foglalkozó kutatások egyik alapvető szempontja, hogy ezeket a városokat egyediségükben kell vizsgálni, nemigen lehet hiteles típusokat megállapítani, mivel mindegyik teljesen egyedi módon alkalmazkodott az adott földrajzi környezethez, politikai szervezeti rendszerhez. A középkori városok általában nem előre kigondolt terv alapján jöttek létre, hanem „szükségletről szükségletre, lehetőségről lehetőségre lépve" alakultak ki, úgynevezett organikus tervezés eredményeként.[2] Ebből fakad, hogy a mai szemlélő gyakran „szabálytalannak" érzi ezeket a városokat. A szűk, kanyargós utcákon haladva a várost nem ismerő idegennek olyan érzése van, mintha egy meglehetősen nagy, kiismerhetetlen helyen járna, (pedig ezek a városok általában kis területet foglalnak el), s épp ezért mindig meglepődik, ha egy-egy sarkon befordulva a vártnál sokkal korábban megpillantja a keresett épületet vagy terecskét. „Az utak és terek egyetlen tagolt, közös környezetet alkotnak, amelynek a kialakításában mindenki részt vesz, és amelyben a közösség önmagára ismer."[3]

[1] Lewis Mumford, *A város a történelemben* (Budapest, Gondolat, 1985) 302. old.
[2] Uo. 285. old.
[3] Leonardo Benevolo, *A város Európa történetében* (Budapest, Atlantisz, 1994) 54. old.

A középkori város másik jellegzetessége a városi és a társadalmi tér összetettsége, többközpontúsága. A város közterületének struktúráját a különböző hatalmak közt fennálló egyensúly adja. Siena kétpólusú léte jól megfigyelhető például abban, ahogyan a városi hatalom központja és szimbóluma a városháza, illetve annak kiemelkedő harangtornya ellenpontozza az egyházi hatalom központját és szimbólumát, a monumentális katedrálist.

A középkori építészet fő jellegzetességei közé tartozik a zártság. A város a lehető legszűkebb területet foglalja el, a város központi magja a legszebb, leghangsúlyosabb helyen található. „...a legtöbb városban inkább egy központi negyedet vagy magot találunk, melyet egész sor szabálytalan gyűrű fog körbe, aminek a hatása az, hogy körbezárják és óvják a magot, ugyanakkor különféle átjárókon át egyre közelebb lopakodnak hozzá.„ A korabeli teoretikusok ezt sugaras-koncentrikus rendszernek nevezték.[4] A városképet a magas épületek uralták, amelyek általában középületek voltak; Sienát külön jellegzetessé tették az ún. lakótornyok, melyekből máig fennmaradt néhány. Ezek az arányok, mint ahogyan Leonardo Benevolo utal rá, elősegítik az organizmus egyetlen, háromdimenziós tárgyként való felfogását.[5]

A Sienában általam is megtapasztalt vizuális élményt igen pontosan visszaadja Lewis Mumford egyik leírása a középkori városról. „Az épülettömegek egyszerre csak mérhetetlenül megnőnek, vagy eltűnnek, attól függően, hogy közelebb lépünk-e hozzájuk, vagy távolodunk tőlük; tucatnyi hely akad, ahonnan a szemlélő számára megváltozik az előtér és a háttér, a látóhatár alsó és felső tartományainak viszonya. Az épületek profiljai, meredek oromzataikkal, éles tetővonalaikkal, dísztornyocskáikkal, csúcsaikkal és áttört csipkézetükkel fodrozódnak és áradnak, megtörnek és megszilárdulnak, emelkednek és a mélybe zuhannak, nem kevesebb életerővel, mint maguk az építmények, melyek finom művű, szoborszerű építészeti műalkotásokként oly végtelen változatosságot mutatnak. ... A nagy épületekhez vezető rövid bevezető utak, az elfedett perspektívák fokozzák a vertikalitás hatását: az ember nem jobbra vagy balra tekintget egy széles látképen, hanem az ég felé emeli a szemét."[6]

Ma a történelmi központban található épületek jelentős részét különböző városi intézmények, hivatalok, üzletek foglalják el, aránylag kevés a lakóépület. Ezek közül is sokban a város egyetemén (Università degli Studi di Siena), illetve a szintén itt található külföldiek egyetemén (Università per gli Stranieri di Siena) tanuló diákok bérelnek lakást. Előrebocsátom, hogy ez a szituáció számos konfliktushelyzetet szül a contradák és egyéb városi intézmények, pl. az egyetemek között.

[4] Mumford, *A város a történelemben*, 286. old.

[5] Benevolo, *A város Európa történetében*, 55. old.

[6] Mumford, *A város a történelemben*, 263. old.

A fent leírt középkori város azonban Sienának csak az egyik arca. Létezik egy másik is, a falakon kívül, amelyről az idelátogató turista, ha látja is, hajlamos megfeledkezni. Ma itt él pedig Siena lakosságának háromnegyed része, kb. 45 000 ember. Modern, kertvárosias jellegű lakótelepekről van szó, amelyek néhány, közvetlenül a városfal szomszédságában álló régebbi lakótömb kivételével e század 50-es, 60-as éveitől kezdve folyamatosan épülnek a város környékén. A világ egyéb tájain szerzett lakótelep-élményeimhez képest egyébként meglehetősen derűs városrészek ezek, harmonikusan illeszkednek a toszkán dombságba, sok-sok zöld területtel és kicsiny konyhakertekkel a házak között. A három-, nyolcszintes házak tövében a lakók asztalokat és székeket állítottak fel, itt gyűlnek össze iszogatni és beszélgetni. A belváros és a külső területek közti buszközlekedés igen jó, erre annál is inkább szükség van, mert a munkahelyek jelentős része a központban található.

Reményeim szerint a föntiekben sikerült valamelyest bemutatnom, milyen épített táj veszi körül a Sienában élőket. Fontosnak tartottam, hogy részletes képet adjak a fizikai térről, hiszen az tagadhatatlanul hatással van a benne élők életmódjára.[7] Egy város nagysága, kiterjedése, térbeli szerkezetének bonyolultsága meghatározza lakói életét, kultúráját.[8] Véleményem szerint az általam vizsgált városi intézmények ritkaságszámba menő fennmaradásában is minden bizonnyal szerepe volt annak a ténynek, hogy a város struktúrája csak a XX. században változott először évszázadok óta.

A város „...semmivel sem helyettesíthető kommunikációs csatorna a jelen és a múlt között„ – írja Leonardo Benevolo „A város Európa történetében" című könyvében. – „...arra kényszeríti az újabb nemzedéket, hogy figyelembe vegyék a korábbiak életmódját."[9] A múltba figyelés, múltba nézés e „kényszere" az átlagosnál talán erőteljesebben is megnyilvánul Sienában, ahol egyrészt az

[7] Ékesszólóan tanúskodik erről a következő idézet is: „...una vita di rione e contradaiola fuori della sua sede naturale, fuori dal contesto urbanistico-storico, nei quartieri nuovi di cemento armato, dove davvero rischieremmo di vedersi non comparse, ma fantasmi fuori luogo e fuori tempo." („...*rione*-élet és *contradaiolo*-életforma kívül annak természetes székhelyén, kívül történelmi-urbanisztikai kontextusán, az új vasbeton lakótelepeken, ahol valóban megkockáztatnánk, hogy ne *comparsá*knak nézzenek bennünket, hanem helyen és időn kívüli kísérteteknek.") *1. incontro-dibattito contrade territorio Comune di Siena, Magistrato delle Contrade* (Periccioli, Siena, 1980) 174. old. (Az idézetek fordítása itt és a továbbiakban tőlem – T. Zs.) A kötet egy, a *contradák* mai problémáival foglalkozó, háromnapos vitafórumon elhangzott felszólalásokat és hozzászólásokat adja közre. Ezeket a szövegeket én többnyire adatközlésként veszem figyelembe.

[8] Niedermüller Péter, „A város és a városi kultúra: antropológiai megközelítés", in Kapitány Ágnes Kapitány Gábor (szerk.), *„Jelbeszéd az életünk." A szimbolizáció története és kutatásának módszerei* (Budapest, Osiris– Századvég, 1995) 559. old.

[9] Benevolo, *A város Európa történetében,* 9. old.

épített táj teljes egészében egy régmúlt kor emlékét őrzi, másrészt pedig fennmaradt egy szorosan a városhoz kötődő intézmény is, a *contrada,* mely folyamatosan átörökítette a múltbéli hagyományokat és értékeket.[10]

A *contrada* szó szótári jelentése: út, utca, városrész, körülhatárolt terület egy városon belül.[11] Sienában a szó ennél jóval speciálisabb jelentéssel bír: egy olyan intézményt jelöl, mely egyidős magával a várossal. Röviden *organismo territoriale*-ként ('területi alapú szervezet') határozhatjuk meg,[12] amely tulajdonképpen 17 városi kerület, városrész lakóinak intézményesült közösségeit jelenti. A városi élet ilyen körzeti alapon történő megszervezése egyébként jellemző volt a középkori városokra.[13] Mára viszont csak itt-ott maradtak fenn a nyomai (pl. Velence is őrzi még régi hatodainak – *sestrieri* – emlékét), a modern város mozgékony, heterogén társadalma nem kedvez az ilyen típusú közösségek, illetve intézmények kialakulásának. Sienában ezzel szemben egy, számos szempontból működőképes intézményt találunk, amely fentebb említett múlt felé fordulása ellenére vagy inkább amellett képes volt folyamatosan alkalmazkodni a változó társadalmi és politikai körülményekhez, s manapság szintén komoly erőfeszítéseket tesz ennek érdekében.

[10] „Contrada [...] è la vera matrice del senese capace di tradurre nell'oggi secoli di storia." „A contrada [...] a sienaiság valódi mátrixa, képes arra, hogy több száz év történelmét közvetítse a mának." *Incontro,* 7. old.

[11] 1. – Strada, via di un luogo abitato. 2. – Quartiere o rione di una città. 3. – Territorio circostante a un luogo (a una città, regione, paese); distretto, provincia, regione. Per estens.: gli abitanti di un luogo, di un paese. 4. – Letter. Parte, zona del cielo; il cielo stesso; il Paradiso. 5. – Locuz. Essere per contrade: andar viaggiando in paesi lontani. 6. – Dimin. Contraduzza: strada stretta, vicolo. 7. – Contradaiolo: chi abita un dato quartiere. A Siena chi appartiene a ciascuna delle contrade che gareggiano nel Palio. (1. – Út, utca lakóterületen. 2. – Városnegyed, városrész. 3. – Egy helység (város, tartomány, ország) környékén lévő, azzal határos terület; körzet, provincia, tartomány. Kiterjesztve: egy helység, ország lakosai. 4. – Irodalmi: az ég egy része; maga az ég; a Paradicsom. 5. – Kifejezésben: Essere per contrade: távoli országokba utazni. 6. – Kicsinyítős: Contraduzza: szűk utca, köz. 7. – Contradaiolo: adott városrész lakója. Sienában a *Palió*n versenyző contradak valamelyikének tagja.) S. Battaglia, *Grande Dizionario della Lingua Italiana* III. (Torino, 1964) 669–670. old.

[12] „...le contrade [...] appaiono come organismi territoriali con personalità giuridica, come circoscrizioni a base rionale svolgenti molteplici funzioni di pubblico rilievo." („...a contradák [...] jogi személyként számon tartott területi szervezetek, s mint városrészhez tartozó közösségek számos közfeladatot ellátnak.") *Incontro,* 36. old.

[13] „Minden város negyedekre oszlik (quartieri, sestrieri, contrade, compagnie, rioni), melyeknek önálló szervezeteik, szimbólumaik vannak, sőt gyakran még politikai szervezeteik is." (Benevolo, *A város Európa történetében,* 55. old.) „A középkori város bizonyos értelemben kisvárosok halmaza, amelyek mindegyike bizonyos fokú autonómiával rendelkezett, [...] (és önellátó volt), s mindegyik [...] természetesen alakult ki a közös szükségletek és célok alapján..." (Mumford, *A város a történelemben,* 292. old.)

A városi tér nemrégiben végbement nagyarányú változása szintén komoly próbatétel elé állítja e közösségeket, éppen a köztük kezdettől fogva fennálló szoros kapcsolat okán. Tanulmányomban elsősorban városantropológiai, illetve szimbolikus antropológiai szempontok alapján elemzem és mutatom be ezt a kapcsolatrendszert, megvizsgálom, hogy a városi térben, mely „nem csupán fizikai, hanem vagy talán mindenekelőtt – kulturális jelentéseket hordozó és szimbolikus funkciókat betöltő entitás",[14] milyen módokon jelenik meg a contrada. Szabályozza-e, s ha igen, miképpen a contrada tagjainak térhasználatát, mozgását a városi terekben? Az általam elsősorban alkalmazott mikroantropológiai megközelítés révén, mintegy belülről, a *contradaiolók* tapasztalatán keresztül kísérlem meg feltárni azt a finoman kidolgozott szimbolikus rendszert, amely a térhasználati szabályok segítségével reprezentálja a contradák társadalmát, illetve az azzal kapcsolatos elképzeléseket. Végül pedig kitérek arra is, hogy a városi tér gyökeres megváltozása miért és miképpen okoz, okozhat problémákat ebben a kultúrában.

A sienai contradák eredete, kialakulása

A contradák eredetét illetően meglehetősen sok a bizonytalanság. Ennek egyik oka, hogy mivel egy jobbára spontán módon, nem felső irányításra kialakult intézményről van szó, létrejötte nem köthető egy konkrét évszámhoz. Az első olyan források, amelyek a contrada (contrata) kifejezést említik, a XIII. század közepe tájáról származnak. Az újabb kutatások[15] azonban az intézmény kialakulását jóval korábbra, a XI–XII. századra teszik. E szerint a Sienai Köztársaság virágzásának idején a contradák népe már aktívan részt vett a Comune életében.

A probléma másik oka, hogy a contrada intézménye mai formáját csak 1729-ben nyerte el, addig folyton változott, mind területileg, mind funkciója és feladatai tekintetében, ez utóbbiak egyébként ma is állandó változásban vannak. Ezért gyakran nehézséget jelent annak eldöntése, hogy vajon az egyes forrásokban említett intézmények mennyiben tekinthetők a mai contrada előzményének.

A városra ma is oly jellemző területi felosztást illetően a legtöbb kutató nagyjából egyetért abban, hogy a legrégebbi hivatalos felosztásnak az úgynevezett *terzi* tekinthető, vagyis a város három nagy kerületre való tagoltsága. Ez a

[14] Niedermüller, „A város és a városi kultúra", 559. old.

[15] Giovanni Cecchini, „Palio e Contrade nella loro evoluzione storica", in Alessandro Falassi (szerk.), *Palio* (Milano, Electa, 1982); Giuliano Catoni, „La faziosa armonia", in Falassi (szerk.), *Palio;* Nardi, Paolo, „I borghi di San Donato e di San Pietro a Ovile. Populi, Contrade e Compagnie d'armi nella società senese dei secoli XI–XIII", *Bullettino Senese di Storia Patria* LXXIII–LXV (1966–1968) 7–59. old.

felosztás a XIII. század második felében már biztosan létezett, és egyéb, honvédelmi és közigazgatási felosztásoknak szolgált alapul, többek közt a contradáknak is, s ma is él, a földrajzi elnevezésekben csakúgy, mint adminisztratív szinten (Terzo di Cittá, Terzo di San Martino, Terzo di Camollia). A város e háromosztatúsága több kutató véleménye szerint is[16] valószínűleg onnan ered, hogy a korábbi, etruszk, illetve római kori település helyén újjáalapított Siena három domb betelepüléséből és fokozatos egyesüléséből jött létre.

A város formálódásának szakaszait igazából csak a X–XI. századtól követhetjük nyomon, mivel a korábbi időszakról kevés a rendelkezésre álló adat. A város, a klasszikus korban urbanizált terület (idetartozik többek között egész Közép-Itália) többi településéhez hasonlatos módon épült újjá. Az antik városmag, a *civitas* falain kívül új városrészek *(borghi)* alakulnak ki, immáron középkori urbanisztikai kritériumok alapján,[17] s ezek fogadják be a középkori városok kialakulása szempontjából oly fontos, beáramló vidéki népességet. Később ezek a városrészek az új városfalak építésével integrálódtak, a város részeivé lettek. Siena esetében az első középkori falak építésére valamikor a XII. század elején került sor. Később még több alkalommal emeltek új falakat, és olvasztottak be újabb és újabb területeket, egészen a XV. századig; ekkor alakultak ki a ma is álló városfalak. A contradák kialakulása azonban már valószínűleg azelőtt megkezdődött, hogy az első borghót beolvasztották volna a városba.

A társadalmi szerveződések létrejöttében, a kor vallási életének jellegéből adódóan igen fontos szerepet játszott az egyház.[18] Az új, még bekerítetlen városrészekben új templomok is épültek, s ezek voltak a társadalmi élet központjai, fontos közösségi helyek, ahol nemcsak az istenséggel léphettek kapcsolatba az emberek, hanem egymással is. Egyes vélemények szerint a városnak ez a parókiák szerint való felosztása volt az alapja a contradák kialakulásának.[19]

A XII–XIII. század folyamán (összefüggésben a város növekedésével), a contradák száma megsokszorozódik. A Comune erősödésével a parókia és a contrada kapcsolata fokozatosan lazulni kezd, de sohasem szakadnak el teljesen

[16] Falassi (szerk.), *Palio;* Giulio Pepi, *Le Contrade e il Palio* (Siena, La Diana, 1969); Giovanni Antonio Pecci, *Relazione distinta delle quarantadue Contrade solite far Comparsa agli spettacoli negli quali militarmente viene distribuito il popolo di Siena* (Bologna, All'Insegna del Guerriero, 1981 [Siena, Quinza, 1723]).

[17] Ezzel kapcsolatban lásd Leonardo Benevolo, II. fejezet: „Új városrendszerek kialakulása", in Benevolo, *A város Európa történetében,* 39–86. old., és Lewis Mumford, „A középkori várostervezés elvei", in Mumford, *A város a történelemben,* 283–288. old.

[18] „A társadalom alapvető formációja, amely minden egyéb kötelék és elkötelezettség alapjául szolgált, a plébánia, az egyházmegye volt. Ezek nem a térképbe bejelölt elvont területek voltak, hanem mindegyiknek a középpontjában közös imaházuk állt..." (Mumford, *A város a történelemben,* 253. old.)

[19] Cecchini, „Palio e Contrade".

egymástól. A contradák elnevezéseiket egyre inkább egy, a területükön található utca, vagy egy, a területükön nagyobb számú ingatlant birtokló család után kapják,[20] nem pedig a központjukat jelentő templomról, mint korábban.

Körülbelül a XIII. századtól tehát a contrada a Comunének alárendelt szervezet volt, feladatait a Comune határozta meg. Minden contradának gondoskodnia kellett az adóbehajtásról, a területén található utcák, terek rendjéről és tisztaságáról, felügyelnie a területére érkező idegeneket és a közmunkák menetét. Mindezeket a tevékenységeket, vagy legalábbis ezek jó részét egyébként a contradák valószínűleg már azelőtt is elátták, hogy a Comune szabályozta volna őket. Természetes módon következtek ennek a területhez kötődő közösségi formának a jellegéből.

A contradák és az egyéb múltbéli városi intézmények *(compagnie militarék, compagnie laicalék)* kapcsolatát illetően meglehetősen sok a bizonytalanság. A *compagnie militarék* (fegyveres társaságok), ellentétben a contradákkal, ma már nem létező szervezetek. Kialakulásuk, bár erről pontos adatok nincsenek, minden bizonnyal kb. a XII. század végére, XIII. század elejére tehető. Az azonban bizonyos, hogy a Köztársaság bukásával e szervezetek megszűntek. Emléküket minden évben feleleventik a Paliót megelőző *Corteo Storicón* (történelmi felvonulás). Hogy vajon e megemlékezésen túl (ami persze önmagában is jelentőséggel bír) valójában fellelhetők-e a nyomai a mai contrada intézményében, más szavakkal, hogy megtalálhatjuk-e a szervezeti felépítésük, funkcióik, szellemiségük maradványait, arra nehéz választ adni.

A legtöbb nézetkülönbség a kutatók között abban a kérdésben mutatkozik, hogy szervezetileg mennyire különült el egymástól, illetőleg egyáltalán elkülönült-e a contrada és a compagnia militare, hiszen jobbára ugyanazok a személyek tartoztak mindkét szervezetbe (már amennyiben elfogadjuk, hogy különálló szervezetekről van szó) az adott lakóterületen belül, az adott időszakban. A probléma megoldását tovább nehezíti, hogy mind a contradák, mind a compagnia militarék elnevezése általában területi vonatkozású volt.

A contradák mai jellegének kialakulásában fontos szerepet játszottak a compagnia laicalék ('laikus társaságok') vagy konfraternitások is. Bár ezek korábban is léteztek, számuk főként a Köztársaság bukása után nőtt meg, s ekkortól váltak fontos tényezővé a város életében. Siena ekkor gyakorlatilag elveszítette minden hatalmát és politikai autonómiáját, az elkeseredettség, csalódottság érzése érthető módon a vallás felé fordította a sienaiakat. Jelentékenyen erősítette az egyház és az egyházi intézmények szerepét az ellenreformáció is. Egyre szorosabb együttműködés alakult ki a contradák és a szaporodó konfraternitások közt. Ezt a valláshoz való viszonyulás megváltozásán túl egyéb tényezők is elő-

[20] Uo.

segítettek, így például az, hogy az egy contrada területén élő emberek általában egyben az ottani parókiához tartozó (valamelyik) compagnia laicale tagjai is voltak.

Ekkortól merül fel egyre erősebb igényként a contradákban az is, hogy saját templommal *(Oratorio)* rendelkezzenek, ahol összegyűlhetnek, misét celebráltathatnak; korábban általában egy-egy parókia vagy compagnia laicale látta őket vendégül némi bérleti díj fejében. Az *Oca* (Lúd) az első a contradák közt, amelyik már nagyon korán, 1575-ben saját Oratorióhoz jut, de egészen a XVIII. század végéig eltart, mire minden contrada elmondhatja magáról ugyanezt. A contradák és compagnia laicalék közti szorosabb együttműködést elősegítő tényezők közt meg kell említeni azt is, hogy bizonyos társadalmi szükségletek, mint például a jótékonykodás, ünnepek szervezése tulajdonképpen mindkét szervezetnek a hatáskörébe beletartozott. Gyakran együtt szerepeltek bizonyos városi ünnepek alkalmával, így például a fehérvasárnapi vagy az úrnapi körmenetekben.[21]

Egyes szerzők[22] szerint olyannyira meghatározó volt a contradák és compagnia laicalék közt kialakuló kapcsolat, hogy gyakorlatilag innentől számíthatjuk a mai értelemben vett contradák kialakulását. Annyi mindenesetre bizonyos, hogy a contradák beolvasztják a konfraternitások egynémely jellemzőjét, mely által vallási jellegük megerősödik, de lényegében máig megmaradnak laikus intézménynek.[23]

[21] „Le Contrade, espressioni genuine dell'anima senese, non potevano rimanere estrane a questa popolre solennità; e alla metà del 1600 vollero anch'esse l'onore di esporre quelle sacre immagini, che nei loro oratorii avevano continuo tributo di omaggio e preghiere." („A Contradák, a sienai lélek őszinte kifejeződései nem maradhattak ki ebből a népünnepélyből; az 1600-as évek közepén szerették volna, ha nekik is abban a megtiszteltetésben van részük, hogy közszemlére tehetik azokat a szent képmásokat, amelyeknek templomaikban tisztelettel és imádsággal adóztak.") Virgilio Grassi, *Le Contrade di Siena e le loro feste. Il Palio attuale* (Siena, Periccioli, 1987) 34. old.

[22] Michele Cantucci, „La natura giuridica della Contrada", *Bullettino Senese di Storia Patria* 23. (1964) 82–95. old.; Cecchini, „Palio e Contrade"; Franco Badiani, *Le Contrade di Siena come persone di diritto canonico* (Siena, Pistolesi, 1972) III. fej.

[23] Catoni P. Clementet idézve így fogalmaz: „Il religioso è uno dei depositi simbolici ai quali si attinge, ovviamente, ma in modo del tutto laico. Si tratta di simboli è basta: [...] La religione, credo fa parte del »campionario« simbolico ereditato dal passato e vivente nel presente, e ci se ne serve; ma il meccanismo che si rivitalizza nel lungo ciclo da maggio a settembre di ogni anno è, nella sostanza, interamente laico." („A vallás szimbólumok tárháza, melyből magától értetődően, de teljesen laikus módon merítenek. Csupán szimbólumokról van szó, semmi másról: [...] A vallás a múltból örökölt, de a jelenben élő szimbolikus »mintagyűjtemény« részét képezi; a mechanizmus azonban, mely a májustól szeptemberig tartó hosszú időszakot minden évben megtölti élettel, lényegében teljesen laikus.") Catoni, „La faziosa armonia", 260. old. 83. jegyzet.

A contradák számát, nevét és az egyes contradákhoz tartozó területet az intézmény története folyamán először, és utoljára hivatalosan Beatrice Violante di Baviera kormányzónő 1729-ben kiadott rendelete határozta meg. S bár azóta történtek kísérletek a rendeletben foglaltak megváltoztatására, elsősorban a terület kérdését illetően, a rendelet mindmáig eredeti formájában van érvényben. Korábban az egyes contradák határait csak a szokásjog rögzítette, és ezek a határok, ha kismértékben is, de folyamatosan változtak az adott történelmi szituáció függvényében, s ez nem kevés összetűzésre adott okot. 1729-től tehát minden kétséget kizáróan a ma is ismert 17 contrada működött Sienában.

A contradák színeit és címereit nem határozta meg az 1729-es rendelet, erre később, 1845-ben került sor, de az akkor rögzített állapot sem bizonyult véglegesnek.

A contradák kebelén belül kialakuló *Società di Contradák* (Társaságok) viszonylag újabb keletű intézmények, az ország egyesítését követően kezdtek formálódni. Mára pedig a contradák „hétköznapi" életének talán legfontosabb tényezőivé váltak. Szerepüket a következőképpen fogalmazza meg egy *contradaiolo:* „Le Società, infatti sono il punto focale attorno al quale ruota la vita della Contrada durante tutto l'anno e le attività che queste svolgono servono sia ad avvicinare e tenere uniti i contradaioli..."[24]

Olaszország egyesítésétől (1860) kezdve számos különféle, elsősorban jótékonysági vagy politikai célú társaság alakult országszerte, így Sienában is. Kezdetben ezek a contradáktól függetlenek voltak, de hamar kezdtek különböző mértékben kötődni hozzájuk.

Céljuk, különösen az első időkben, a tagok kölcsönös segélyezése volt. Később egyre inkább előtérbe került a szabadidős tevékenységek, játékok, gasztronómiai rendezvények szervezése. De voltak olyanok is, melyeket eleve ez utóbbi céllal hoztak létre, illetve azért, hogy ily módon segítsék a pénzhiánnyal küzdő contradát a Palióra való felkészülésben.[25]

[24] „A *Società* a középpont, ami körül a Contrada élete forog egész évben, tevékenységükkel összehozzák és egységben tartják a contradaiolókat..." Mario de Muru, *Civetta* ('Bagoly'), in *Incontro,* 115. old.

[25] „Accenna che per rimuovere tale inconveniente e per rendere ancora alla Contrada quella vita e quella regolarità necessaria per il loro sussistere, è indispensabile che tutti i componenti della Contrada stessa si uniscano in società pagando una data quota la quale ci dasse il diritto di appartenervi ed intervenire alle adunanze nel tempo stesso per fornire alla contrada i mezzi per far fronte a qualunque evenienza." („Rámutat arra, hogy az áldatlan állapot megszüntetéséhez, és ahhoz, hogy a Contrada számára biztosítva legyen a fennmaradásához szükséges normális élet és szabályozottság, elengedhetetlen, hogy a Contrada minden tagja belépjen a társaságba, s befizesse a meghatározott tagdíjat, amely megadja neki a jogot, hogy részt vegyen és felszólaljon a gyűléseken, ezzel hozzájuttatván a contradát is a szükséges eszközökhöz, amelynek segítségével szembenézhet az esetleges

A II. világháború után újrainduló társaságok már általában kizárólag a szórakozást szolgálták, a kölcsönös segítségnyújtás nem szerepelt a céljaik között,[26] s egytől egyig szorosan kötődtek a contradához. Ez többé-kevésbé ma is így van. A Societákat ért (gyakran tréfás hangvételű kritikák) egyébként főleg azt nehezményezik, hogy a társaságok szinte kizárólag gasztronómiai téren fejtenek ki aktivitást. Ezzel együtt a legfontosabb funkciójuk ma az, hogy összegyűjtik a tagokat, mindennapi alkalmat kínálnak a találkozásra, beszélgetésre, különösen fontos ez akkor, amikor „La città è va pian piano spopolandosi di contradaioli: c'è chi sta a destra, chi a sinistra. La Società serve anche e sopratutto per ritrovarsi, per parlare."[27]

A contrada mint intézményesült közösségi forma

A bevezető részben a contradát speciálisan a térhez kötődő, intézményesült közösségi formaként határoztuk meg. A továbbiakban eltekintenék magának a „közösség„ fogalmának az általános érvényű meghatározásától, illetve a különböző kutatók által adott definíciók áttekintésétől, tekintettel azok rendkívül nagy számára. G. A. Hillery, aki 94 közösségmeghatározást vizsgált meg, szel-

---

nehézségekkel.") Az idézet a *Società della Giraffa* egyik tagjától származik. Ez a társaság 1872-ben alakult, kizárólag azzal a céllal, hogy finanszírozza a contrada tevékenységeit. Augusto Mattioli Sandro Rossi, *Ci si vede in società* (Siena, Nuovo Corriere Senese, 1978).

[26] A következő részlet egy contradaiolo *(Onda)* vallomása ezekről az időkről: „Si trattava di ricercare un rapporto con la Contrada e cercare di individuare anche degli spunti associativi di tipo nuovi conformi a certe esigenze sociali avvertite in quel periodo, dal momento che la Società nell'immediato dopo-querra, come in precedenza, in pratica ha sempre avuto una funzione compensativa, cioè quella di ritrovare a livello di associazionismo rionale il compenso a certe deficenze che si avvertivano sul piano generale della realtà in cui si viveva cercando una formula di civile convivenza che puntasse sugli elementi che avvicinavano i soci e scartando gli eventuali fattori di divisione." („Arról volt szó, hogy kapcsolatot kerestünk a Contradával, próbáltuk megtalálni azokat az új szerveződési kezdeményeket, amelyek megfeleltek az adott időszak társadalmi szükségleteinek, lévén a Società közvetlenül a háború után és korábban is mindig gyakorlatilag kompenzáló szerepet töltött be, más szóval, az volt a funkciója, hogy a rionen belüli szerveződések szintjén kiegyenlítse a mindennapi valóság hiányosságait, mely valóságban úgy éltünk, hogy folyton kerestük a polgári együttélésnek azt a módját, melynek alapja, hogy a tagok mind közelebb kerüljenek egymáshoz, és kizárjuk az esetleges bomlasztó tényezőket." Idézi Mattioli – Rossi, *Ci si vede,* 122. old.

[27] „A városból lassanként eltűnnek a contradaiolók: ki jobbra megy, ki balra. A Società arra, és elsősorban arra való, hogy találkozzunk és beszélgessünk." Mattioli – Rossi, *Ci si vede,* 45. old.

[28] Victor Turner, „Liminalitás és communitas", in Zentai Violetta (szerk.), *Politikai antropológia* (Budapest, Osiris, 1997) 60. old.

lemesen megjegyzi, ezek egyetlen közös nevezője mindössze annyi, hogy a közösség emberekből áll.[28] Ez talán abból is adódik, hogy a közösség meghatározásánál minden tudományág az általa fontosnak tartott oldalt hangsúlyozza. Így tesz Nádasi Éva szociológus is, akinek itt következő, a tradicionális közösségekre vonatkozó definícióját különösen jól használhatónak ítéltem a contradák esetére. „...közösségnek tekinthetők azok az embercsoportok, amelyek területileg egy helyen élnek, s tagjai részben vérségi, részben hagyományok által szabályozott szoros és kölcsönös kapcsolatban állnak egymással. Együttesük szükségképpen strukturált, kapcsolataik együttműködő jellegűek, melyeket a közös norma és értékrendszer mellett célracionális okok, valamint affektív összetartozástudat is motivál. [...] Közösséget tehát csak olyan kisebb emberi együttesek alkothatnak, akiknek tagjai hosszabb idő óta ismerik egymást és tartós személyes kapcsolatban állnak egymással."[29]

Ferdinand Tönnies klasszikus definíciói közül ez leginkább a „hely közösségének„ felel meg. Mely közösségi forma valahol a „vérségi" alapú, illetve a „szellemi„ típusú közösség közt foglal helyet, szorosan kötődve mindkettőhöz. E közösségtípust az együttélés határozza meg, alapja a lakóhely közelsége, a közös birtok, a közös munka és igazgatás.[30]

A contrada magas fokon intézményesült, strukturált közösség, mikrotársadalom, amely azonban tükrözi a mindenkori, uralkodó társadalmi struktúrát.[31] Saját rítusai vannak – amellett, hogy részt vesz a különböző városi és állami ünnepeken –, amelyek során e kicsiny társadalmak tagjai is megélik azokat a communitas-helyzeteket, amelyek a turneri értelmezés szerint a társadalmi struktúra mellett a társadalom formálódásának alapvető tényezői. Sőt, a contrada alkalmas közeg arra, hogy a rituális helyzeteken kívül, a minden-napokban is spontán módon kialakulhassanak a keretein belül olyan szituációk, amelyek magukon viselik a communitas jellemvonásait. Gondolok itt pl. a rendszeres esténkénti baráti összejövetelekre a società bárjában vagy a szokott kocsmában.

A contradák történetével foglalkozó fejezetben láthattuk, hogy a közös problémák, feladatok és ezek együttes megoldása alapvető mozgatórugója e lakóhelyi közösségek intézményesülési folyamatának. Meglepően hasonló jelenséget ír le Elisabeth Pfeil a modern nagyváros szomszédsági viszonyait vizsgáló

[29] Nádasi Éva, „Falu és közösség", *Tér és Társadalom* (1987/3) 68–69. old.

[30] Ferdinand Tönnies, *Közösség és társadalom* (Budapest, Gondolat, 1983) 23. old.

[31] A társadalmi struktúra fogalmát jelen esetben annak turneri értelmében használom, vagyis: „...az egy adott társadalomban tudatosan felismert és szabályosan működő szerepkészletek, státuskészletek és státussorozatok rendszerbe foglalt elrendezése." Victor Turner, „Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai", in P. Bohannan – M. Glazer (szerk.), *Mérföldkövek az antropológia történetében* (Budapest, Panem, 1997) 680. old.

tanulmányában: „A közösségre háruló feladatok kötelékében megszilárdul a szomszédi viszony, amelynek eredményeképpen társadalmi szövetségek jönnek létre. [...] Ha a szomszédok körét tartós jellegű feladatokkal bízzák meg, mint pl. útépítés és karbantartás – és a közösség gyakran veszi igénybe őket ilyen feladatokra –, akkor mihamarább alapszabályokkal rendelkező intézménnyé fejlődik."[32] E közösségi viszony alapja a kölcsönösség, rögzített magatartásformák társulnak hozzá, „az összetartozás természetes érzésén, egyfajta sorsközösségen és egymásrautaltságon alapulhat".[33] Individuális korszakunkban nem törvényszerű az ilyen közösségi létmód kialakulása, amelynek egyébiránt is gátló tényezője a modern társadalom változékonysága és heterogenitása. Régen a fennmaradás kényszere összekovácsolta az embereket, a jóval kisebb mértékű mobilitás elősegítette az ilyen, „helyi" közösségek kialakulását.

A fenti karakterjegyek elsősorban e század 50-es, 60-as éveiig jellemezték a contradákat. A térbeli struktúra említett, jelentős mértékű változása, illetve a társadalmi átalakulások (bár ez utóbbiak talán kisebb mértékben) a contradákat is megváltoztatták. Tönniesi kategóriákban elmondva a „hely közösségéről" a hangsúly inkább a „szellem közösségére" tevődött át, más szóval ma már leginkább intézményesült baráti társaságként, klubként („associazione di tipo volontario")[34] jellemezhetnénk őket, melyek egy nagy múltú, számtalan hagyománnyal rendelkező intézmény örökösei. Vagy ahogyan Roberto Barzanti megfogalmazza: „...la contrada e diventata essenzialmente una trama di legami psicologici, di amicizia, di ricordi e di affetti."[35]

A contrada intézményi jellemzői közül az egyik legfontosabb a szabályzat (*Capitoli* vagy *Costituzione*) mellyel mind a 17 contrada évszázadok óta rendelkezik (természetesen kisebb-nagyobb mértékben változó tartalommal). E szabályzat tartalmazza többek között azokat a kritériumokat, amelyek megszabják, hogy kik lehetnek ma az adott contrada tagjai.

A contrada tagjai lehetnek azok a mindkét nembeli polgárok, akik: *a)* a contrada területén születtek, vagy pedig ott van állandó lakhelyük, *b)* szüleik révén jegyeztettek be a contradába, *c)* szimpátiából választották az adott contradát, *d)* részesültek a *battesimo contradaiolóban* ('contrada-keresztség').[36]

[32] Elisabeth Pfeil, „Szomszédsági és érintkezési kör a nagyvárosban; elméleti megfontolások", in Szelényi Iván (szerk.), *Városszociológia* (Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, 1973) 278.old.

[33] Pfeil, *Szomszédsági és érintkezési kör,* 279. old.

[34] A. Dundes – A. Falassi, *La terra in piazza* (Siena, Nuova Immagine, 1994) 44. old.

[35] „...a contrada lényegében lelki kötelékekből, barátságokból, emlékekből és szeretetből összeálló szövedékké vált." Roberto Barzanti, „Prefazione", in Daniele Magrini, *Il Palio verso dove?* (Siena, Periccioli, 1986) 12. old.

[36] *Capitoli della Contrada del Drago Siena* (Il Leccio, 1997) 11. old.

A kórházban szülés általánossá válásáig a gyermek annak a contradának a tagjává vált, amelyiknek a területén megszületett. Mivel a contradába csak beleszületni lehetett, megváltoztatására sosem volt lehetőség, ilyen értelemben a családhoz hasonlíthatjuk. Ma is számos anekdotát mesélnek Sienában olyan vajúdó asszonyokról, akiket a férjük a saját contradája területére cipelt, hogy a gyermek ott születhessen meg, következésképpen a gyermek az apai contrada tagjává vált.[37] Ma értelemszerűen az a hely számít a születés helyének, ahová a gyermeket hazaviszik.

A városi tér megváltozásával, a lakosság számának növekedésével azonban ez a „hely" az esetek jelentős részében kívül esik nemcsak a rionén, de magán a történelmi központon is. Éppen ezért különösen a huszonéves korosztálytól kezdve jellemző, hogy a gyermekek azon contradák valamelyikébe kerültek, ahová a szüleik, esetleg nagyszüleik is tartoznak.[38] Ilyen értelemben a vérségi kötelék szerepe ismét felerősödőben van, egy-egy család egy-egy contradához tartozik.

A születendő gyermek hovatartozása egykor heves vitákat robbantott ki az olyan családokban, ahol a házastársak különböző contradák tagjai voltak, ez pedig emberemlékezet óta mindennapos dolognak számít. A contradán belüli endogámia ma semmiképpen nem jellemző, és nem is várják el.[39] E viták oka az egyes contradák közti rivalizálásban, ellenséges viszonyban keresendő.

[37] Alberto Tailetti, *Aneddoti contradaioli* (Roma, Olimpia, 1967) 94. old.

[38] Az idősebb generációk tagjai bárhol is lakjanak most, még jobbára a rionén belül születtek.

[39] Az általam megkérdezett adatközlők mindegyike visszautasította, hogy valaha szabály lett volna a contradán belüli házasság. Egynémely kutató azonban utal rá, hogy valamikor a contradák endogám közösségek lehettek, egy-egy contrada tagjait fizikai jegyek alapján is meg lehetett különböztetni egymástól. Tudomásom szerint alaposabb kutatások nem folytak e kérdésben, így erről pontosabb adatok nem állnak rendelkezésemre. „Attualmente sono sottilissime sfumature appena percepibili o addirittura sfuggevoli all'occhio non abituato, eppure tra gli allogeni di una Contrada e quelli di un'altra esiste a volte anche una diversità fisica, facilmente comprensibile in gente che da secoli ha vissuto porta a porta, fianco a fianco fino a imparentersi fra sè e a rifiutare mescolanze." („Esetenként jelenleg is léteznek az egyes contradák tagjai közti fizikai különbségek, még ha alig-alig észrevehető, a gyakorlatlan szem számára fel sem tűnő árnyalatokról van is szó. Érthető ez az olyan emberek körében, akik évszázadokig egymás közelében éltek, egymás közt házasodtak, hogy elkerüljék a keveredést.") Pepi, *Le Contrade,* 18. old. „Alcuni informatori si sono spinti tanto in là da sostenere a spada tratta che tra i membri di una stessa contrada esistano addirittura delle somiglianze fisiche evidenti. Questi particolari caratteri somatici sarebbero il risultato dell'uso continuato di sposarsi sempre all'interno della contrada." („Egynémely adatközlő kész megesküdni rá, hogy egy-egy contrada tagjai közt szembetűnő fizikai hasonlóságok vannak. E testi hasonlatosságok a folyamatos, contradán belüli házasodás eredményeként jöhettek létre.") Dundes – Falassi, *La terra,* 36. old.

Egymáshoz való viszonyulásuk, valamint külkapcsolataik tekintetében a contradák kicsiny államokhoz hasonlatosak. Míg kifelé egységes „államszövetség" képét mutatják, belül nagyon változatos és bonyolult viszonyrendszert találunk, amelyen belül a contradák egyenértékűek ugyan, de egymással nem felcserélhetők. A köztük lévő viszony lehet ellenséges, baráti, ritkán semleges. Minden contradának megvan a tradicionális, hivatalosan elismert ellenfele, illetve a tradicionális szövetségesei. Ez a rendszer természetesen nem statikus, a változás azonban elsősorban a szövetségesi viszonyokra jellemző, az ellenséges viszonyok jóval szilárdabbak. Palio idején pedig minden contrada elsősorban a saját érdekeit nézi. „Le società son buone in caffo, e tre son troppi„ (Egy társaság úgy jó, ha páratlan számú tagból áll, és a három az már sok) tartja a sienai közmondás.

Ha az egyes contradák tagjai közti fizikai hasonlóságot ma már kevesen is bizonygatják, amellett sokan kiállnak, hogy léteznek az egyes contradákra jellemző személyiségtípusok.[40] Alan Dundes és Alessandro Falassi nézete szerint, a contrada-karakterhez való ragaszkodás analóg a nemzeti karakterjegyekhez való ragaszkodás minden társadalomban fellelhető jelenségével.[41]

A contradába kerülést szentesítő aktus a *battesimo contradaiolo* (contradakeresztelő).[42] Ez viszonylag új jelenség, csak a II. világháború után alakult ki.

[40] „Forti passioni controllate: questo è un carattere di molti lupaioli e che li fa spesso polemici, scontenti, puntigliosi, ma anche tenaci, attenti, perseveranti." („Erős, de féken tartott szenvedélyek: a *Contrada della Lupa* számos tagjára jellemző ez a vonás, ez teszi őket gyakran veszekedőssé, elégedetlenné, sértődékennyé, de egyben kitartóvá, figyelmessé és álhatatossá is.") Simon de Strigter, *Il Palio è vita* (Siena, é. n.) 82. old. „Il suo (Torre) temperamento collettivo si direbbe piùttosto collerico e impulsivo in certi momenti, »bonaccione« e »facilone« in tutti gli altri. A volte più esibizionistico e quasi isterico che concretamente agressivo o calcolatamente cattivo come certi episodi anche recenti hanno fatto supporre a qualcuno." („Kollektív vérmérsékletük [Torre] bizonyos pillanatokban leginkább lobbanékonynak, indulatosnak nevezhető, egyébként pedig jó szándékúak és könnyen kezelhetők. Esetenként inkább magamutogató, majdhogynem hisztérikus, semmint kifejezetten agresszív vagy szántszándékkal gonosz a temperamentumuk, mint ahogy azt néhány közelmúltbeli eset alapján egyesek feltételezhetik.") Strigter, *Il Palio,* 69. old.

[41] „L'insistenza sul carattere di contrada è in un certo senso analoga a quella che in ogni paese si ha sul carattere nazionale." („A contrada-karakterhez való ragaszkodás bizonyos szempontból analóg a minden országban megtalálható, nemzeti karakterjegyekhez való ragaszkodással.") Dundes – Falassi, *La terra,* 36. old.

[42] „Oggi che non si è più solo contradaioli per diritto di terra, per nascità cioè dentro i confini della contrada, ma anche per abitudine di frequenza, per residenza acquisita, per tradizione di famiglia, ogni contrada ha voluto formalizzare la pratica del battesimo contradaiolo, come segno d'impegno, di riconoscimento dell'accoglienza nella comunità-contrada, di un nuovo arrivato. Cose vengono oggi battezzati non solo i piccoli e piccolissimi contradaioli, ma anche gli adulti che non avendo alle spalle l'appartenenza per il diritto di terra ricorrono al battesimo in cerca appunto del segno di accoglienza." („Ma amikor nemcsak

Minden évben egy alkalommal, az adott contrada *festa titolaréján* (a contrada védőszentjének ünnepe) kerül rá sor. E rítus révén a fent említett kritériumok valamelyikének megfelelő jelöltek a contrada teljes jogú tagjaivá válnak. A szertartást megelőzően a jelöltek „szabályos" egyházi áldásban részesülnek a contrada templomában, a továbbiakban azonban a rítus már nem a hivatalos vallásosság keretein belül folyik. A prior a contrada keresztelőkútjánál behinti a jövendő tagokat a kút vizével, és a nyakukba köt egy, a contrada színeivel díszített kendőt, amellyel a contrada minden tagja rendelkezik. Az újdonsült tag egy bizonyítványt is kap arról, hogy ezután élete végéig tagja a contradának.

Nehéz általános szinten meghatározni, hogy mit jelenthet az egyes emberek életében a contrada. A későbbiekben bemutatok majd néhány tipikusnak mondható megfogalmazást erre vonatkozólag. Ha az emberi élet fontos fordulópontjai, illetve az azt fémjelző átmeneti rítusok szempontjából közelítjük meg a kérdést, azt láthatjuk, hogy a contrada mindezeken jelen van, sőt mondhatni irányítása alatt tartja ezeket a szertartásokat.[43] Ez talán részben magyarázatul szolgál arra is, hogy a tagok közül miért érzik oly sokan családjuknak a contradát.

A contradiolók egy része rögtön születésével bekerül a contradába (akár a családba), ami ezt azzal szentesíti, hogy elküldi az újszülötthöz a contrada zászlaját rajta a megfelelő színű szalagcsokorral (kék, ha kisfiú, rózsaszín, ha kislány az újszülött).

A házasságkötéseknél, melyek a contrada templomában zajlanak, s amelyeket a contrada papja *(correttore)* celebrál, szintén jelen vannak a contrada képviselői, egy kosztümös apród *(Paggio)*, illetve a Fő-Apród *(Paggio Maggiore)*, s a menyasszonynak egy óriási csokrot adnak át, mely a contrada színeivel megegyező színű virágokból van összeállítva.

---

az alapján lehet valaki contradaiolo, hogy a contrada határain belül él, vagy ott született, hanem akkor is, ha oda jár, vagy ott vett lakást, esetleg családi hagyományból, minden contrada szabályozni akarta a contrada-keresztelő gyakorlatát, mint annak a jelét, hogy a contrada közössége befogadta az újonnan érkezettet. Így azután nemcsak a kicsi és még kisebb contradaiolókat keresztelik meg, hanem azokat a felnőtteket is, aki a föld joga alapján nem tartoznak a contradába, de a keresztelés révén befogadást nyernek.") Magrini, *Il Palio*, 31. old.

[43] „L'Ente Contrada, dal canto suo, segue ad uno ad uno i propri appartenenti: dalla nascità con il battesimo all'acqua della fontanina rionale, alla cresima e alla Comunione, dalla laurea al matrimonio. La Contrada è sempre presente nelle liete come nelle tristi circostanze con affettuosa, spontanea e totalitaria partecipazione." („A contrada intézménye a maga részéről minden egyes tagját figyelemmel kíséri: jelen van a születéskor a keresztelőkút vizének képében, bérmáláskor és elsőáldozáskor, a diplomaosztáskor és a házasságkötéskor. A Contrada a maga szeretetteljes és spontán módján jelen van a szép és a szomorú pillanatokban egyaránt.") Pepi, *Le Contrade*, 86. old.

Amikor egy contradaiolo meghal, a contrada a saját halottjaként bánik vele, kiplakátolja a városban a halálhírét (akárcsak a család, illetve egyes esetekben a munkahely). A temetésen szintén „részt vesz" a nagy zászló *(bandierone)*, csúcsán fekete szalagcsokorral, illetve a Fő-Apród is. Ha a halott nagytekintélyű contradaiolo volt, előfordul, hogy a koporsóját is kosztümös apródok viszik. A contradaiolók a haláluk után sem szűnnek meg a közösség tagjai lenni. Halottak napján a contrada misét mondat értük a templomában, a festa titolarén pedig a contrada kosztümös követei tisztelgő látogatást tesznek „náluk", a temetőben.

A contrada szervezeti felépítését tekintve erősen hierarchizált szervezet,[44] amely tükrözi a mindenkori társadalmi szerkezetet, ám amely ezzel együtt kifejezetten törekszik a communitas megvalósítására is, ahol mindenki egyenrangú a másikkal, ahol demokrácia van.[45] Hosszú története folyamán kifejlesztette azokat a technikákat, amelyekkel sikeresen kezelheti az esetleges belső osztályellentéteket.[46]

A fentiekben láthattuk, hogy az intézmény számos funkciót betöltött hosszú története folyamán, melyek közül némelyek mára teljesen eltűntek (pl. honvédelem), míg mások egyre nagyobb teret nyertek.[47] Annak figyelembevételével, hogy a contradák nem statikus intézmények, céljaik folyamatosan módosulhatnak, ma három fő tevékenységi kört jelölhetünk meg, amelyeken belül

[44] „All'interno dell'organismo della contrada una persona anziana è gerarchicamente più importante di un ragazzo di 15 anni, perché le contrade nonostante come ti ho detto siano cambiate, evolute, hanno sempre una netta gerarchia, che vien molto rispettata." („A contrada szervezetén belül, hierarchikus szempontból egy idősebb ember fontosabb, mint egy 15 éves gyerek, mert annak ellenére, hogy amint neked is mondtam, a contrada változik, alakul, a szigorú hierarchia továbbra is fennmarad, és tiszteletben tartjuk.") [45] „Ricchi e poveri, gente di destra e di sinistra, nobili e plebei sono tutti legati dalla comunità di spirito della contrada. Quasi tutti ci tengono a mettere in rilievo con orgoglio questo spirito democratico: operai e manovali, ad esempio, possono tranquillamente dare del »tu« agli aristocratici, e viceversa." („A contrada szelleme mindenkit összekapcsol, szegényeket és gazdagokat, baloldaliakat, és jobboldaliakat, nemeseket és a nép fiait. Szinte mindannyian büszkék erre a demokratikus szellemiségre: a kétkezi munkások például nyugodtan tegezhetik az arisztokratákat, és viszont.") Dundes – Falassi, *La terra*, 31. old.

[46] Sydel Silverman, „On the uses of history in anthropology: the Palio of Siena", *American Etnologist* (1979/6) 428. old.

[47] Funkción jelen esetben a contrada intézményi céljait értem, s ezek ismertetésére szorítkozom. Nyilvánvalóan számos egyéb szempont alapján is vizsgálni lehetne a contradák funkcióit, így például: Milyen szerepet játszanak a sienaiak identitástudatának kialakításában? Mi a szerepük abban (s van-e egyáltalán), hogy Siena az utóbbi évek felmérései szerint Olaszország legfejlettebb városai közé tartozik az életszínvonal, a gazdasági fejlettség terén; a bűnözés pedig elenyésző mértékű. Ez utóbbi témában jelenleg kutatás folyik a sienai egyetemen Alessandro Falassi professzor irányítása alatt. E funkciók vizsgálatára jelen esetben nem vállalkozhatom, mivel gyűjtött anyagom ilyen szempontból nem kielégítő.

a contradák működnek, ezek: a vallási és hitélet szervezése; kölcsönös segítségnyújtás; szabadidős tevékenységek és ünnepek szervezése.

A sienai contradák bár mindig is laikus szervezetek voltak, történetük kezdetétől fogva folytattak vallásos tevékenységet is.[48] Elegendő, ha a compagnie laicalékkal való szoros kapcsolatukra gondolunk, vagy arra, hogy mindig is templomokban, vagy azok környékén gyűltek össze, mi több, már évszázadok óta saját templommal is rendelkeznek *(oratorio)*. Tagjaik vallási életének, tevékenységének megszervezésére éppoly magától értetődően kiterjedt a hatáskörük, mint az élet egyéb területeire.

Az egyházzal való kapcsolatukat az együttműködés jellemezte, s jellemzi ma is, annak ellenére, hogy az egyház hivatalosan nem ismerte el őket kánonjogi személyként, mivel ahhoz többek között az egyház céljaival azonos vallási vagy karitatív célokkal kellett volna hogy rendelkezzenek.[49] A gyakorlatban mégis akként kezelte őket, mindazok a jogok és kötelezettségek vonatkoztak rájuk, amelyek a hivatalosan elismert kánonjogi személyeket megilletik. Siena vallási életében való részvételük egyházi jóváhagyással és szabályzással folyik.[50]

A contradán belüli vallási élet helyszíne általában az oratorio, itt celebrálja a misét a contrada papja *(correttore spirituale)*.[51] Mióta a contradák saját templommal rendelkeznek (XVI–XVIII. század) gyakran előfordul, hogy az elhunyt contradaiolók nem az egyházra, hanem a contrada templomára hagyják javaikat. A *correttore spirituale* tisztsége szintén azután honosodott meg a contradáknál, hogy saját templomhoz jutottak. Feladatuk, melyet a *Capitoli* szabályoz, elsősorban abból áll, hogy el kell lássák a templom ügyeit, illetve készen kell állniuk a tagok lelki szolgálatára.[52] Minden contradának választott védőszentje(i) van, temploma e szent tiszteletére van felszentelve, s a festa titolarén kívül régebben gyakran szerveztek körmeneteket a tiszteletükre.[53]

[48] „...le Contrade di Siena ristabiliscono un rapporto tra la storia civile e religiosa della Città.." („...a sienai contradák összekapcsolják a város civil és vallásos történelmét.") Aldo Cairola, *Siena. Le Contrade* (Siena, Il Leccio, 1986) 85. old. Cairola véleménye szerint a contradák legfőbb jellemvonása pont abban áll, hogy egyesítik ezt a két szférát.

[49] Badiani, *Le Contrade,* III. fej.

[50] Szabályzataikat *(Capitoli, Costituzioni)* sokáig felülbírálta az egyház az érseki látogatások alkalmával. Badiani, *Le Contrade,* III. fej.

[51] Az oratorióban nincs mindennapos szentmise. A contrada papja az egyházi év jelentősebb ünnepein, illetve minden, a contradát érintő ünnepi alkalommal (festa titolare, Palio, szövetséges contradák látogatása...) celebrál itt misét. Ezen kívül itt zajlanak a contrada tagjainak házasságkötései és a gyászszertartások, valamint itt mondanak misét az elhunyt tagok lelki üdvéért is. *Capitoli,* 49. old.

[52] *Capitoli*, 31. old.

[53] Az egyes contradák védőszentjei és ünnepnapjaik:
ápr. 26. Madonna del Buon Consiglio – Valdimontone; ápr. 29. Sienai Szt. Katalin – Drago, Oca; jún. 13. Páduai Szt. Antal – Civetta, Tartuca; jún. 24. Keresztelő Szt. János – Leocorno;

A contradák vallási élete nemcsak a contradákon belül folyt, bekapcsolódtak a város egyházi ünnepeibe is, az úrnapi és a fehérvasárnapi körmenetbe, nem is beszélve a Palióról, amely – mint fentebb utaltam rá – eredetileg szintén egyházi ünnep, s vallási vonatkozásait, számos egyéb jelentéstartalma mellett, máig megőrizte. Így például: a Madonna tiszteletére futják, a Zászlót *(Palio, Drappellone)* a Dómban vagy a Provenzanói Madonna templomában megáldják a verseny előtt, a contrada képviselői *sbandieratát* adnak a püspöki palota előtt, a zsokét és a lovat egyházi áldásban részesítik a verseny előtt, a győztes Te Deumot mondat a két templom egyikében és az oratorióban.

A contradaiolók anyagi és egyéb természetű segélyezése ma nem szerepel sem a contradák, sem a societák alapszabályzatában, ennek ellenére fontos és jellemző tevékenységként kell kezelnünk.[54] Még akkor is, ha a mai viszonyok közt nyilvánvalóan kisebb a szerepe, mint a múlt század végének, e század elejének háborús viszonyai között. Az ekkoriban megalakult contrada-társaságok jelentős része kifejezetten azzal a céllal jött létre, hogy megvalósítsa a contradán belüli kölcsönös segítségnyújtást. Mivel mára ez, mint hivatalos feladat kikerült a contradák és a societák szabályzataiból, mibenlétüket illetően elsősorban az egyes adatközlők elbeszéléseire kell hagyatkoznunk.[55] Ezek alapján megállapíthatjuk, hogy a segítség, melyet a contradák tagjaiknak nyújtani tudnak, részben

---

jún. 29. Szt. Péter és Pál – Chiocciola; júl. 2. Vizitáció – Onda, Bruco, Giraffa; júl. 25. Szt. Jakab – Torre; aug. 7. Szt. Kajetán – Nicchio; aug. 15. Nagyboldogasszony – Selva; aug. 16. Szt. Rókus – Lupa; aug. 24. Szt. Bertalan – Istrice; aug. 29. Keresztelő Szt. János – Pantera; szept. 8. Kisboldogasszony – Aquila (Cairola, *Siena,* 275–279. old. 3. melléklet).

[54] „I contradaioli in stato di bisogno spesso ricevono dalla contrada aiuti morali e materiali, di solito senza bisogno di chiedere." („A szükség pillanataiban a contradaiolók gyakran kapnak erkölcsi és anyagi segítséget a contradától, általában anélkül, hogy kérnék.") Dundes – Falassi, *La terra,* 30–31. old. „In fondo anche la salvaguardia di ogni singolo contradaiolo è funzione che ancora oggi attiene ad ogni contrada: in modo silenzioso, senza alcuna pubblicità esterna, si manifestano in ogni contrada, quotidianamente, gesti di solidarietà nascosti che in fondo assomigliano molto a cin che accadeva nel secolo scorso nell'alveo delle società di mutuo soccorso volute proprio dalle contrade." („Alapjában véve ma is a contradák funkciói közé tartozik, hogy támogassanak és megvédjenek mindenegyes contradaiolót: a szolidaritás rejtett gesztusai csendben, minden reklám nélkül megmutatkoznak a mindennapokban, s lényegüket tekintve nagyon hasonlítanak ahhoz, ami a múlt században a contradák által, kölcsönös segítségnyújtásra létrehozott társaságok kebelén belül történt.") Magrini, *Il Palio,* 33. old.

[55] „E di questo sicuramente le contrade hanno svolto ruolo molto importante, proprio perché come ti ripeto un altra volta sono come in grande famiglie, se una persona all'interno di una contrada ha delle difficoltà economiche, personali trova sempre aiuto, ma aiuto vero, [...] Se una persona di contrada si droga gli altri fanno di tutto per farlo smettere. Pern e come se avesse sempre tutti giorni il babbo, la mamma. Perché non lo devi fare, pure le persone, che bevono, non bere, non ti fa male, questo e [...] accade casualmente, per

anyagi, részben lelki természetű. Az első kategóriába az olyan tevékenységek tartoznak, mint tanulmányi ösztöndíjak biztosítása a rossz anyagi helyzetű, de jó képességű fiataloknak, olcsó bérleti díjú lakások biztosítása a rászoru-lóknak,[56] a munkanélküliek mielőbbi munkalehetőséghez juttatása a magasabb munkahelyi pozíciókban lévő tagok segítségével.[57] A lelki segítség ennél nyilvánvalóan jóval sokrétűbb lehet, a contradaiolo bármilyen nehéz helyzetben bízvást fordulhat a többiekhez segítségért, vigasztalásért, mintha csak egy nagy család tagjai lennének. Számos történet kering különböző szenvedélybetegek (drog, alkohol) kigyógyulásáról is, amelyben a contrada nyújtott segédkezet.

Ma a sienai contradák legfontosabb feladatai közé tartozik az ünnepek, ünnepi játékok, a szórakozás megszervezése. Saját ünnepeik rendezésén túl mindannyian részt vesznek az egész várost érintő ünnepeken is, melyek közül összehasonlíthatatlanul a legnagyobb jelentőséggel az évi két Palio s az ehhez kapcsolódó be- és levezető események bírnak. Ez a funkció mindig is meglehetős fontossággal bírt az intézmény története folyamán. Olyannyira, hogy egyes szerzők – mint például Virgilio Grassi – úgy vélik, ez volt az a cél, amiért a XV. század folyamán megalakultak,[58]

---

questo anche a Siena si vive bene [...] e raro che non si riesca alla fin fine aiutare una persona. Quanto io ricordo insomma avvolte persone colpite dai lutti di famiglia, [...] posso dire che la contrada e stata sicuramente d'aiuto per queste persone. Perché ha trovato veramente persone che gli stavano vicino." („Ebben pedig biztosan nagyon fontos szerepet játszottak a contradák, pontosan azért, mert mint ahogy neked is mondtam, régen olyanok voltak, mint egy nagy család, ha valakinek a contrada tagjai közül valami problémája van, akár pénzügyi, akár személyes természetű, mindig kap segítséget, igazi segítséget, [...] ha a contrada egyik tagja kábítószerezik, a többiek mindent megtesznek azért, hogy abbahagyja. Olyan, mintha mindig velük lenne az anyukájuk és az apukájuk. Mert nem szabad tovább csinálnod, ott vannak az alkoholisták is, ne igyál, ne árts saját magadnak! valahogy így [...] ritkán fordul elő. Ezért is élünk jól Sienában [...] ritka, hogy végül ne sikerülne segíteni. Amennyire én emlékszem, voltak emberek, akiket családi gyász sújtott, [...] elmondhatom, hogy a contrada segítségére volt ezeknek az embereknek. Mert olyan társaik voltak, akik valóban közel álltak hozzájuk.")

[56] „Ci sono addirittura contrade che hanno degli immobili e affittano a contradaioli queste case, con un prezzo molto basso..." („Vannak contradák, amelyek rendelkeznek ingatlanokkal, és ezeket alacsony áron adják bérbe a tagjaiknak.")

[57] „Io ho visto con i miei occhi persone disoccupate, senza lavoro che grazie a conoscenze contradaiolo, sono riuscite a trovare un impiego." („Én a saját szememmel láttam olyan munkanélkülieket, akik a contradában szerzett ismeretségeiknek köszönhetően találtak munkát.")

[58] „Le Contrade compariscono in quel tempo col solo scopo di feste popolari, spettacoli pubblici, dapprima semplici e rudimentali, poi più complessi e fastosi, ma sempre con il carattere ricreativo." („A Contradák egyetlen feladata abban az időben a népünnepélyek, nyilvános előadások szervezése volt, melyek kezdetben egyszerűek és kidolgozatlanok voltak, később egyre összetettebbek és látványosabbak, de mindig a kikapcsolódást szolgálták.") Grassi, *Le Contrade,* 4. old.

akárcsak Firenzében a *Potenze* elnevezésű, a nép szórakozását szervező társaságok. Ez az álláspont a kutatás mai állása alapján már nem tartható, mert hiszen – mint a fentiekben is láttuk – a contradák jóval korábban és eltérő motivációk hatására alakultak ki, annyi azonban bizonyos, hogy kb. a XV. századtól kezdve valóban önálló egységként, aktívan részt vesznek a különböző városi ünnepek, nagyobb események alkalmával rendezett játékokon.[59]

Mint fentebb említettem, Sienában ma is évente két alkalommal rendeznek Paliót, melynek fő szervezői a contradák, a verseny tulajdonképpen teljesen hozzájuk kötődik, ők „töltik meg élettel", s a szervezési költségekhez való hozzájárulásuk sem elhanyagolható. Fontossága ma talán nagyobb, mint valaha: „...lo scopo fondamentale e diventato il successo nel Palio...[60] Emellett tanúskodik az is, hogy adatközlőim 90%-a az év három legjelentősebb ünnepe közé bevette a Paliót, 54%-uk pedig egyenesen az első helyre tette. Alessandro Falassi „Saggio di Mitologia senese" című tanulmányában a Palióról úgy ír, mint a sienai kultúra olyan alapvető szervezőeleméről, amely nélkül az nem érthető meg teljes egészében.[61]

A Palio mellett a contradák másik jelentős ünnepe a *festa titolare,* vagyis a contrada védőszentjének tiszteletére rendezett ünnepségsorozat, melyet Daniele Magrini a contradák nemzeti ünnepének titulált.[62] Ezenkívül a város egyéb, kisebb jelentőségű ünnepein szintén képviseltetik magukat a contradák.

[59] Ettől kezdve egyébként a contradákról szóló információk egyik legfontosabb forrásává ezen ünnepi játékok leírásai, az ezekkel kapcsolatos rendeletek, szabályzatok, a szervezési előkészületekről szóló hivatalos iratok váltak.

[60] Strigter, *Il Palio,* 15. old.

[61] Alessandro Falassi, „Saggio di Mitologia senese", in A. Falassi, *Folklore toscano, articoli e saggi analitici* (Siena, 1980). A Palio szakirodalma bár mennyiségileg rendkívül gazdag, elsősorban különböző színvonalú történeti munkák alkotják. Itt csak néhányat idéznék a legjelentősebbek közül: Giovanni Cecchini – Dario Neri, *Il Palio di Siena* (Siena, Monte dei Paschi, 1958); Falassi (szerk.), *Palio;* Virgilio Grassi, *Il Palio di Siena* (Siena, Ticci, 1945); William Heywood, *Palio and Ponte* (London, Methuen and Co., 1904). – Született számos résztanulmány pl. a Palio költészetéről, a versenylovakról, a zsokékról, a kosztümökről, de még a rajtról is: Luigi Bonelli – Felice Boghen, *La musicalita del Palio di Siena* (Siena, La Diana, 3. 1928). 197–202. old.; Alessandro Falassi, *Per forza e per amore, I canti popolari del Palio di Siena* (Milano, Bompiani, 1980). Gino Trabalzini, *I sonetti della vittoria, Le poesie celebrative del Palio di Siena, dal 1900 al 1976* (Siena, Periccioli, 1976); Mario Bocchio, *Il cavallo nel Palio* (Torino, Chiaramonte, 1993); Sergio Profeti, *Da Panezio a Benito: il cavallo da Palio* (Siena, Edizioni di Sunto, 1991); Rudi Tulini, *Barberi, Il cavallo nel Palio* (Siena, Alsaba, 1990); Piero Colle, *Aceto: fino all'ultimo Palio* (Giunti, Firenze, 1996); Aldo Cairola, *I nuovi Costumi del Corteo Storico* (Roma, Editalia, 1981); Sergio Profeti, *Il segreto della mossa* (Siena, Edizione di Sunto, 1985). – A Paliónak mint rítusnak a kulturális antropológiai szempontú vizsgálatával eleddig kevesen foglalkoztak, átfogó, értelmező szándékú tanulmány pedig csupán egyetlenegy született Alessandro Falassi és Alan Dundes tollából (Dundes – Falassi, *La terra*).

[62] Magrini, *Il Palio,* 31. old.

A mindennapi szabadidős tevékenységek megszervezése ma rendkívül fontos feladata a contradáknak.[63] A societàkhoz tartozó bárban és egyéb helyiségekben minden este, de különösen hétvégén[64] rendszeresen összegyűlnek a tagok, minden különösebb cél nélkül, egyszerűen az együttlét kedvéjért.[65] Számos alkalommal rendeznek közös vacsorákat, ritkábban kirándulásokat, sportkupákat. A fiúgyermekeknek áprilistól szeptemberig, délutánonként dobos- és zászlós-iskola van.[66]

[63] „Lo scheletro su cui si appoggia l'attuale esistere delle Contrade (Palio a parte) è un attività dedicata all'organizzazione del tempo libero, alle feste alle cerimonie, al ritrovarsi costante sull'onda dei ricordi o sentimenti che non ambiscono a nessuna comunanza ideologica o sociale." („A váz, amelyre a contradák mai léte támaszkodik [a Palio mellett] az az, hogy tevékenységeik iránya a szabadidő megszervezése, az ünnepek és a ceremóniák, az állandó találkozás az emlékek és érzelmek hullámain, amelyek nem vágynak ideológiai vagy társadalmi egységre.") *Incontro,* 177. old. „Uno degli scopi della Contrada contemporanea, migliorandosi le sedi e le strutture recettive per gli appuntamenti di vita comunitaria (feste, banchetti, riunioni, incontri culturali), è di rappresentare l'unica occasione d'incontro e di possibile unione fra i contradaioli, oggi divisi e lontani fra loro per motivi politici, di lavoro, di abitazione." („A contradák mai céljai közül az egyik, hogy a közösségi összejövetelek céljára [ünnepek, bankettek, gyűlések, kulturális találkozók] feljavítsák a székhely és az egyéb fogadóstruktúrák állapotát, s ezáltal az egyetlen lehetséges találkozási alkalmat nyújtsák a manapság politikai, munkahelyi vagy lakóhelyi okokból, megosztott contradaiolók számára.") Strigter, *Il Palio,* 15. old.

[64] A külső városrészekben lakó contradaiolók általában csak ilyenkor tudnak bejárni munka után a centrumba.

[65] „Io credo negli ultimi mesi tutti venerdí e sabato, se non rare eccezioni usciamo con una cerchia di amici molto larga, varia dalle venti alle trenta persone, ci ritroviamo tutti insieme. Poi siamo qualche ora insieme, poi decidiamo, dieci rimangano in contrada, dieci vanno ad un'altra parte, altri dieci vanno al letto. Però ecco la cosa importante che [...] punto parlando in generale il 70% del tempo lo passiamo insieme con gli amici di contrada." („Azt hiszem, az utóbbi hónapokban, a ritka kivételektől eltekintve, minden pénteken és szombaton együtt voltam egy széles, 20-30 fős baráti körrel. Együtt voltunk néhány órát, majd néhányan úgy döntöttek, hogy a contradában maradnak, mások elindultak valamerre, a többiek pedig elmentek lefeküdni. Ez az ami igazán fontos, az időnk 70%-át általában együtt töltjük, a contrada baráti társaságában.") „Spesso i contradaioli la sera si tornano in sede, o all'annessa Società di contrada, per vedere qualche amico, bere un goccetto e far due chiacchere." („A contradaiolók esténként gyakran betérnek a székhelyre, vagy a contradához tartozó Societàba, találkozni egy-két baráttal, inni pár kortyot és beszélgetni egy keveset.") Dundes – Falassi, *La terra,* 31. old.

[66] „...a mezzo aprile, maggio pomeriggio venivo ad allenarmi a girare la bandiera, e poi la sera dopo cena io ed altri amici ci trovavamo nella Società e stavamo insieme." („...április közepétől, májustól délutánonként eljöttem gyakorolni a zászlós gyakorlatokat, este pedig, vacsora után találkoztam a barátaimmal a Societában és együtt voltunk.")

A térhasználat szimbolikus dimenziói a contradák társadalmában

Számomra a contrada tér és közösség szoros egységeként értelmezhető.[67] Azt, hogy e két tényező kiemelése nem teljesen önkényes, a továbbiakban néhány idézettel is szeretném világossá tenni. Ezek az idézetek tulajdonképpen contrada-meghatározások, vagyis azoknak egy olyan „speciális" csoportja, amely szubjektív módon, a résztvevők szempontjából próbálja meghatározni a contrada mibenlétét, magyarán arról szólnak: mit jelent a sienaiak számára a contrada.[68] „...la casa è la contrada, la contrada è la casa..."[69] „La contrada come madre e specchio, la sede come casa di tutti, con il senso antico di ecclesia..."[70] „La contrada è infatti la grande famiglia in cui tutti entrano per seguirne usi, riti e feste."[71] „...la contrada è vita ed universo e mondo..."[72] „...nell'aggregazione è presente la ricerca [...] di un luogo sacro [...] per tornare ad essere nucleo di uomini che vivono la loro doppia vita nel seno grande della Contrada-Madre."[73] „Corporazioni sui generis"[74] „Questo popolo che nei rispettivi rioni o Contrade vive come in famiglia..."[75] „...a Contrada

[67] „La contrada è comunità singolare che presenta una duplice connotazione: da una parte essa è tipico ente a base territoriale perché legata ad uno spazio definito della città antica, il rione in cui è ubicata la propria sede ed il centro di ogni sua attività dall'altra la contrada si presenta come libera associazione di persone in quanto attiene ai criteri di appartenenza e per il carattere non cogente degli impegni che vi si contraggono, realizzando esclusivamente tra i propri associati un vincolo affettivo e di affinità elettive." („A contrada egyedülálló közösség, melynek kettős értelme van: egyrészt tipikusan, területi alapon szerveződött intézmény, mivel a régi város egy-egy meghatározott területéhez kötődik, a rionéhez, ahol a székhelye és minden tevékenységének a központja található, másrészről viszont a contrada szabad társulás, amennyiben tagjai tartják magukat a tagság feltételeihez, s mivel nincsenek kellemetlen kötelezettségek, a tagok közt egy szeretetteljes, kölcsönös szimpátián alapuló kötelék jön létre.") *Incontro,* 186. old.

[68] A válogatás a teljesség igénye nélkül, elsősorban illusztrációs céllal készült.

[69] „...a ház a contrada, a contrada a ház..." Alessandro Falassi, „Festa di Siena", in A. Falassi (szerk.), *Palio* (Milano, Electa, 1982).

[70] „A contrada anya és tükör, a székhely, az eklézsia szó régi értelmében, mindenki háza..." Cairola, *Siena,* 79. old.

[71] „A contrada nagy család, amelybe mindenki beletartozik, hogy különböző szokásokat kövessen, rítusok és ünnepek részese lehessen." Cairola, *Siena,* 80. old.

[72] „...a contrada az élet, az univerzum, a világmindenség..." Cairola, *Siena,* 85. old.

[73] „...a közösségben jelen van az igény egy szent helyre, [...] hogy újra csoportként élhessék kettős életüket a Contrada-Anya széles kebelén." Cairola, *Siena,* 169. old.

[74] „...sui generis közösségek" Giuseppe Valsecchi, *Le Contrade di Siena,* Arnaldo Forni Editore, 1981 [Siena, Turbanti, 1928]) 25. old., *Notizie Sommarie.*

[75] „Ez a nép, amely úgy él a rionékban vagy contradakban, mint egy családban..." Pepi, *Le contrade,* 16. old.

assommiglia più a una famigli o a un aggregato di famiglie..."[76] „...il senese considera la contrada come la sua patria."[77] „...la Contrada è per me la Porta e la Piazza d'Ovile a sterro, il „prato" di S. Francesco senza erba, l'erba ed i capperi di „Montecucco" lungo le mura..."[78] „La contrada à il rione..."[79] „...contrada vuol dire territorio [...] Le contrade [...] sono 17 piccole città, 17 piccoli Stati."[80] „La Contrada è per me la famiglia..." „Vivere nella Contrada è come vivere in famiglia."[81]

A meghatározásokból kiemelve a kulcsszavakat: *casa, mondo, universo, luogo sacro, città, Porta Ovile, patria, stato, rione, territorio, famiglia, grande famiglia (aggregazione di famiglie), madre, corporazione,* láthatjuk, hogy ezek mindegyike vagy mint a tér egy speciális jelentésekkel felruházott darabját, vagy mint közösséget értelmezi a contradát.

Táblázatszerűen ez a következőképpen néz ki:

TÉR	KÖZÖSSÉG
casa – ház	*casa* – otthon
mondo – világ	*famiglia* – család
universo – világmindenség	*grande famiglia* – nagycsalád
luogo sacro – szent hely	*corporazione* – testület, érdekcsoport
città – város	*madre* – anya
patria – haza	*patria* – otthon, haza
stato – állam	*stato* – társadalmi alakulat
rione – városrész	
territorio – terület	

A sienai szóhasználatban általában csak a kontextusból derül ki, hogy a contrada szó használatakor a területre, magára az intézményre, a tagok közösségére gondolnak-e.[82] A contradával mint közösséggel (intézménnyel) már foglalkoztam, ezúttal a térbeli vonatkozásokat vizsgálom meg.

Már van némi képünk arról, hogy milyen az a fizikai tér, amelyben a sienai emberek mozognak mindennapi tevékenységeik során, a városi tér (s minden

[76] „...a contrada inkább egy családra, vagy egy nagycsaládra hasonlít..." Strigter, *Il Palio,* 13. old.

[77] „...a sienai ember a contradat a hazájának tartja." Paolo Cesarini – Pepi Merisio, *Il Palio* (Lombardi, Siena, 1988) 41. old.

[78] „...a Contrada számomra a felásott Porta és Piazza d'Ovile, a füvetlen Szt. Ferenc »rét«, a fal mentén elnyúló »Montecucco rét« füve és capri-fái..." *Incontro,* 165. old.

[79] „A contrada a rione..." *Incontro,* 197. old.

[80] „...a contrada azt jelenti, terület [...] A contradák 17 kicsi város, 17 kicsi állam." *Incontro,* 219. old.

[81] „A contrada számomra a család." „A contradában élni olyan, mint családban élni."

[82] Az első esetben egyébként nagy gyakorisággal használják a *rione* kifejezést is, mely kizárólag a területre utal.

egyéb tér is) azonban nem csupán e fizikai jellemvonásai alapján írható le, hanem annak alapján is, hogy milyen kulturális jelentéseket hordoz, s milyen társadalmi és szimbolikus funkciókat tölt be.[83] A továbbiakban a contradáknak mint a városi térrel rendkívül szoros kapcsolatban álló (élő) közösségeknek a szempontjából rajzolom meg a város mentális térképét.[84]

Ma már megtehetném ezt más csoportok szempontjából is.[85] A fél évszázaddal ezelőttig meglehetős elszigeteltségben, a középkori városfalakon belül létező város homogén társadalma, melyben a contradák hagyományai évszázadokon keresztül meghatározó szereppel bírtak, mára megváltozott, de legalábbis változóban van. A bevándorlók és az ideiglenesen ott-tartózkodók jóvoltából a lakosság száma megháromszorozódott, a népesség kétharmad része számára tehát ismeretlen volt a contradák kultúrája. E történelmi, társadalmi illetve kulturális változások következtében, amelyhez hozzájárult még a város fizikai terének átalakulása is, a contradák maguk is a korábbinál jóval heterogénebb közösségekké váltak, mind társadalmi, mind kulturális szempontból. Míg a contradák tagsága a II. világháborúig elsősorban a városi lakosság alsóbb rétegeiből került ki, az arisztokrácia és a polgárság tehetősebb rétege inkább csak felkért protektorként, irányítóként, kedvtelésből vett részt a contradák életében.[86] A nők aktív részvétele szintén csak az 50-es, 60-as évektől jellemző. A XX. század második felében tették lehetségessé a contradak alkotmányai azt is, hogy elvileg a világ bármely táján született emberek beléphessenek a contradába.[87]

[83] Niedermüller, „A város és a városi kultúra", 559. old.

[84] „Mentális térképnek azokat a minden ember fejében élő, és minden társadalmi csoport kultúrájában létező elképzeléseket nevezzük, amelyek nyomán megalkotják saját »imaginárius városukat«. Hiszen, mint azt már korábban is hangsúlyoztam, valamely város tényleges földrajzi, fizikai kiterjedése, illetve a városban élő embereknek a városról alkotott »képe« között jelentős távolságok vannak, illetve lehetnek." Niedermüller, „A város és a városi kultúra", 562. old.

[85] Így például az itt tanuló diákok szempontjából, hiszen az egyetemi évadban a központ lakosságának 20%-át a diákok teszik ki, akiknek egy része külföldi, legtöbben azonban Olaszország déli tartományaiból jönnek ide tanulni. *Incontro,* 162. old.

[86] „Fino agli anni '60 la contrada non era vissuta da tutti, le donne non partecipavano, i borghesi, cioè le persone più ricche neanche, commandavano, ma non partecipavano attivamente." („A 60-as évekig nem vett részt mindenki a contrada életében, a nők és a polgárok, vagyis a jómódú emberek például, irányították, de nem vettek benne részt aktívan.")

[87] „Per chi vive o ha cominciato a vivere il Palio [...], non è indispensabile essere nati a Siena [...] Le sue coordinate geografiche, che restano rigide solo per chi non lo vive, possono estendersi fino all'altro capo del mondo." („Ha valaki megéli, vagy elkezdte megélni a Paliót [...], nem fontos, hogy sienai legyen az illető [...] A Palio földrajzi koordinátái csak azok számára maradnak merevek, akik nem élik meg igazán, a többiek számára egészen a világ másik végéig kiterjedhetnek.") Strigter, *Il Palio,* 9. old.

Mindazonáltal a contradák működő intézmények maradtak, s ha egyénenként eltérő mértékben is, de szabályozzák többek között a városi térről alkotott elképzelések megkonstruálását, s ebben az értelemben a városi tér használatát is.[88] Hogy mennyiben fogadják el ezeket a szabályokat az egyes contrada-tagok, az természetesen sok tényező függvénye. Az egyik legfontosabb ebben az esetben mindenképpen az, hogy az illető a város mely részén él. A külvárosokban élő, s időnként belátogató contrada-tagok számára természetesen egészen mást jelent a rione, mint a nap mint nap benne élők számára. Ez utóbbiakat nemcsak a contrada közösségéhez fűzik erős érzelmi szálak, de magához a területhez is, a városnak ahhoz a szeletéhez, amely a saját contradához tartozik. Az efféle érzelmek eredője részben a megszokás, vagy pontosabban a várossal való „együttélés"; amit a centrumon kívül élők ilyen formában nem tapasztalnak meg. Minden épület, lépcső, kert, utcasarok, emlékeket, hagyományokat, szabályokat közvetített, s bizonyos mértékben közvetít ma is a körülöttük élőknek.[89] Mint R. E. Park írja: „a város lélekállapot, szokásokból, és hagyományokból, a szokások keretében szerveződő s a hagyomány által közvetített viselkedésformákból és érzelmekből összetevődő egész."[90] Az ilyesfajta, idealizált városszemlélet Leonardo Benevolo szerint a városépítő középkor örökségéből fakad, mint ahogy az is, „...hogy a várost élettel megtöltött individuális tárgynak fogjuk fel, [...] magunkénak érezzük, s általa minősítjük magunkat: így leszünk párizsiak, londoniak, velenceiek, vagy olyan városnegyedek lakói, amelyekhez úgy érezzük, hozzátartozunk."[91] A benne élők számára a contrada és a rione közt nemcsak hogy szoros kapcsolat van, de a kettő tulajdonképpen egy és ugyanaz.[92]

[88] „A városban való élés ugyanis elsősorban azt követeli meg, hogy az ember képes legyen a térnek a használati szabályokon alapuló szegmentálására, és felismerje azokat a kulturális jelentéseket, amelyek ezen eltérő használati szabályok mentén szerveződnek." (Niedermüller, "A város és a városi kultúra", 560. old.)

[89] „Direi, con questo posto, con queste stanze nella Società è come se fossi a casa mia... Sono posti a cui sono legato anche effettivamente, in cui ho fatto molte delle mie prime esperienze." („Azt mondhatom, hogy ez a hely, ezek a helyiségek itt a Societàban olyanok mintha az otthonomhoz tartoznának. Olyan helyek, amelyekhez valóban kötődöm, ahol életem első tapasztalatait szereztem.")

[90] Idézi: Benevolo, *A város Európa történetében,* 87. old.

[91] Uo. 86–87. old.

[92] A fentiekben számos belső meghatározást idéztem erre vonatkozólag, ezek közül most csak egyet említenék újra, mely idézet talán a legegyszerűbb és legmagátólértetődőbb módon fejezi ki, hogy a beszélő azonosnak tekinti a két entitást: „...contrada vuol dire territorio..." („...contrada azt jelenti, terület...") *Incontro,* 219. old.

A contradához mint közösséghez való kötődés természetesen nem a lakóhely függvénye.[93] Az egyén identitásának fontos rétegét képezheti a contradához való tartozás akkor is, ha nem él a rionéban, sőt a belvárosban sem. Azonban az esetek nagy részében mégiscsak hatással van a kapcsolat milyenségére az a pusztán gyakorlati probléma, hogy ahhoz, hogy valaki valóban részt vehessen e közösség életében, be kell járnia a városba.

A contradák által meghatározott térhasználati szabályok, melyek kisebb részben írásban is le vannak fektetve, csak a történelmi belváros területére vonatkoznak – a falakon túli területek kívül esnek a contradák valóságán. Furcsa, ellentmondásos helyzetben vannak ezek a városrészek; a contradák még ma sem tudják, milyen jelentést tulajdonítsanak nekik, holott területük immár jóval meghaladja a belvárosét. A város falakon túli terjeszkedése előtt a helyzet egyértelmű volt, a contradák kultúráját erőteljesen centrális szemlélet jellemezte:[94] a falakon kívül mindenki idegen, sőt paraszt *(contadini)* volt, azok a területek, már nem tartoztak a városhoz.[95] Az igazi sienaiak azok voltak, akik a falakon belül születtek, igaz minél közelebb lakott valaki a falakhoz, annál kisebb volt a vele szemben megnyilvánuló ellenérzés. S ugyanez igaz a falakon belül is, a *Piazza del Campó*tól távolodva egyre csökkent a szimpátia, bár ez nyilvánvalóan nem volt összemérhető a falakon kívüli helyzettel. A külvilággal való kommunikációt a városkapuk biztosították, de a contradák számára lényegesebbek vol-

[93] „La contrada è il rione per chi ci abita ed anche per chi non ci abita quando ha lo spirito contradaiolo. Perché se io dovessi lasciare il centro storico per andare in periferia, la mia nuova casa diventerebbe un'appendice della mia contrada, della Chiocciola, nella periferia. Tutto in casa mia sarebbe Chiocciola." („A contrada a rionét jelenti, annak, aki ott lakik, és annak is, aki nem, ha a szelleme igazi contradaiolóhoz méltó. Mert ha nekem például el kellene hagynom a történelmi városközpontot, és a külvárosba kellene mennem lakni, az én új lakásom a saját contradámnak, a Chiocciolának egy nyúlványa lenne a külvárosban. Az én házamban minden a Chiocciolá lenne.) *Incontro,* 197. old.

[94] A centralitás egyébként nem is volt mindig jellemzője a sienai kultúrának, Falassi és Cairola is a Sienai Köztársaság bukása okozta traumához köti a bezárkózást. „Siena, dopo la caduta della Repubblica, si richiude in se stessa: lo stato senese, che comprendeva la città e vasti territori circostanti, fu ridotto alla sola città. L' interesse di un tempo per i confini esterni dello stato si trasformono in una pignola preoccupazione per le ripartizioni dello spazio interno della città." („A Köztársaság bukása után Siena magába zárkózott: a városállam, amely egykor a városon kívül is hatalmas területeket birtokolt, ekkor már csupán magát a várost jelentette. Az állam külső határai iránt egykor megnyilvánuló érdeklődést, a város belső területének újrafelosztásáért való kicsinyes aggodalmaskodás váltotta fel.") Dundes – Falassi, *La terra,* 188. old. és Cairola, *Siena,*73. old.

[95] Alessandro Falassi, „Saggio di mitologia senese", in A. Falassi, *Folklore toscano. Articoli e saggi analitici Nuovo Corriere Senese* (Siena 1980), „Le circolarità" és az „Antinomie" című fejezetek. A fent leírt jellemzők alapján Falassi megállapítja, hogy a sienai kultúrát jellemző egyik alapvető ellentétpár a külső és belső oppozíciója. Dundes – Falassi, *La terra,* 188. old.

tak azok a belső kapuk, amelyek kivétel nélkül a városközpont, a *Campo* felé nyíltak. Minden contrada rendelkezett egy-egy ilyen, többnyire szimbolikus értelemben vett kapuval.[96] Egy szűk, a falakon belül élő réteg számára ma is ilyen a város,[97] a többség azonban, lakóhelyétől függetlenül, nyilvánvalóan nem rendelkezhet ilyen látásmóddal, nem tekintheti idegennek és ellenségesnek a falakon kívüli városrészek lakóit, hiszen azok egy jelentős hányada tagja valamelyik contradának. A helyzet megoldása, vagyis annak meghatározása, hogy hogyan lehet gondolkodni a falakon kívüli területekről, folyamatosan beszédtéma a contradák minden fórumán, a kocsmától a *Magistrato delle Contrade* gyűléseiig.[98] S tulajdonképpen a sienai contradák kultúrájának mai állapotában kulcsproblémának tekinthető, melyre később még visszatérek.

A contradaiolók szempontjából a városi tér alapvetően kétféle lehet: vannak a mindenki által szabadon használható, semleges helyek, illetve az egyes contradákhoz tartozó területek. Az előbbiek közé tartozik a Dóm, a Provenzanói Madonna temploma és mindenekelőtt a Piazza del Campo, vagyis a főtér. E tér a város központja és szimbóluma is egyben. Központja egyrészt urbanisztikai szempontból, mivel ez a város legbelső, legvédettebb része, ide érkeznek a város hegygerinceken futó legfontosabb útjai. „Tutto finisce in Piazza„ (Minden a Téren fut össze), mondja a sienai közmondás. De ez a tér tekinthető egyben a politikai és társadalmi, illetve közösségi élet központjának is. Itt áll a Palazzo Pubblico (Városháza), a politikai hatalom legfőbb jelképe.[99] Valamint itt zajla-

[96] A Contrada del Drago esetében pl. a Piazza della Posta tekinthető ilyen „kapunak". E „kapuk" léte egyébiránt szintén alátámasztja a sienai kultúra centralitását.

[97] E réteg pontosabb meghatározásához nem elegendőek az adataim, így csak nagy vonalakban tudom behatárolni, hogy kikről van szó. Ami elsősorban meghatározza ezt a réteget, az a lakóhely, illetve a műveltség. Ez utóbbi tényező minden bizonnyal sokkal fontosabb, mint pl. az életkor. Ezt bizonyítandó idézem egyik huszonéves adatközlőm véleményét: „Meno portiamo fuori Siena, meglio e. Meno si fa conoscere agli altri, meglio e. Io rifarei la Repubblica di Siena." („Minél kevésbé tesszük Sienát a kirakatba, annál jobb. Minél kevésbé mutatjuk meg másoknak, annál jobb. Én visszaállítanám a Sienai Köztársaságot.")

[98] „...»Contrade e territorio«, un tema appassionante e del quale tante volte si discute nelle assemblee di Contrada e anche nelle conversazioni private, troverà qui stasera, per la prima volta in modo ufficiale, un ambiente di discussione." „...»Contradák és terület«, indulatokat ébreszt ez a téma, amelyről számtalan alkalommal vitáztunk már a Contradák gyűlésein, és magánbeszélgetéseink során is. Ma este lesz az első alkalom, hogy hivatalosan is megvitatjuk a kérdést." E szavakkal nyitotta meg Enzo Balocchi elnök a contradák területi problémáiról rendezett első hivatalos vitafórumot 1979-ben. *Incontro,* 133. old.

[99] „A gerinceken futó utak találkozásánál kialakuló déli medence képe megváltozik a Palazzo Pubblico megépítésével, mert lezárja a lankát, és a hegy felé széles, homorú medencét formál: ez a »Campo«, ahol fölülmúlhatalan építészeti kapcsolatban áll egymással a közösségi élet számára formált üres tér és a közjogi méltóságok számára emelt épület." Benevolo, *A város Európa történetében,* 63. old.

nak az egész várost érintő ünnepek, köztük is a legfontosabb, a *Palio*.[100] A Palio ideje alatt a tér megszentelt térré válik, gyökeresen átalakul, ilyenkor más szabályok érvényesek rá. A verseny idejére a contradák közös tulajdonává válik. Ilyen értelemben a Campo az egységes város szimbóluma is a sienaiak szemében. A Palio végeztével a győztes contrada veszi birtokába a teret.

Ha a contradák városáról igazán hű rekonstrukciót akarnék nyújtani, legalább 17 különböző képet kellene bemutatnom, hisz minden contradából nézve más és más jelentéssel bírnak a város terei. Attól függően, hogy mely contradából jön valaki, más és más szabályok szerint használja ezeket a tereket. Ilyen értelemben Sienára talán minden más városnál inkább igaz, hogy „kis városokból" áll.[101] Ezek, a városantropológusok által elsősorban mentális, illetve kulturális értelemben vett kis városok itt konkrét, egymástól fizikailag elhatárolható formában is megjelennek, s egymástól való elhatárolódásuk 270 évvel ezelőtt hivatalos megerősítést is nyert.

A contradák térbeli értelemben 17 viszonylag kicsi, szimbolikusan körbezárt területet jelentenek Siena falain belül, 17 „mini államot„. A saját contrada területe, a „haza" élesen elkülönül a városi tér egyéb részeitől.[102] A contradák határait pontosan meghatározza Violante di Baviera ma is változatlanul érvényes, 1729-es rendelete. Ezzel együtt a contrada szimbolikus módon is folyamatosan megerősíti, újra és újra kijelenti határait, mintegy „felfrissítendő„ ily módon a saját és egyéb contradák tagjainak ezzel kapcsolatos tudását. „Az ember abban a világban él, amelyet létrehozott és létrehoz. A világ a valóság létrehozása, reprodukálása, újraalkotása egy állandó, megszakíthatatlan folyamat."[103] Az egyes contradák és a *terzók* határainak kijelölésére vannak állandó, mindenkor látha-

[100] „Az 1262-es és 1297-es statútumok aprólékosan előírják, hogy a város központját alkotó tér körüli házak milyen jellemzőkkel legyenek ellátva, és azt, hogy a teret mire szabad használni, de gondosan ügyelnek a köz- és magánérdekek egyenlő arányú figyelembevételére." Benevolo, *A város Európa történetében*, 63. old.

[101] „A városban élő szubkultúrák, csoportok egymástól eltérő módokon használják a várost; azaz valójában minden egyes város sok »kis« városból áll." Niedermüller, „A város és a városi kultúra", 559. old.

[102] Bizonyság erre a következő történet is: „Alcune persone conosciutissime, [...] usavano dire quando andavano in piazza del Monte o in piazza Tolomei: »vado a Siena Campo«, Questo per dire che si allontanavano dal loro posto usuale, di ritrovo, di vita per andare in un' altro posto che era Siena." („Néhány közismert ember, [...] amikor a Piazza del Montére, vagy a piazza Tolomeire megy úgy szokta mondani: »megyek Sienába«. Azt akarja mondani ezzel, hogy eltávozik a megszokott helyéről, arról a helyről, ahol él, ahol meg lehet őt találni, azért hogy felkeressen egy másik helyet, Sienát." (Mattioli – Rossi, *Ci si vede*, 147. old.)

[103] „...a valóság nem eleve adott, hanem az állandó újraalkotás folyamatában létezik; és annyiban létezik, amennyiben az emberek egy adott csoportja a konstruálás szabályait, a konstruálás módját, és az ennek eredményeként létrejövő valóságot elfogadja." Niedermüller Péter, „A »szimbolikus« és a kulturális elemzés: megjegyzések a szimbolikus antro-

tó jelek. Így például minden terzo kezdetét egy oszlop jelöli, amelyen az ikreket szoptató farkasanya szobra látható. Az egyes contradák határain álló házak falán pedig kis cseréptáblácskákat találunk, az adott contrada címerével.[104] A contradákhoz kötődő ünnepek (Festa Titolare, Palio) alkalmával különösen fontos a területhatárok megerősítése. Különösen, ha figyelembe vesszük, hogy a festa titolare az egyes contradák nemzeti ünnepe, a Palio pedig alapvetően a contradák közti rivalizáláson alapszik. Vagyis e rítusok pontosan arról szólnak, hogy szimbolikus módon megerősítik, és kifejezik a résztvevők kulturális identitását, s ennek Sienában különösen fontos része a területi identitás (lokalitás). Ilyen alkalmakkor a területhatárok kijelölésére zászlókat, és a contrada színeit viselő fáklyatartókarokat *(braccialetto)* használnak.[105]

---

pológiáról", in Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor (szerk.), *„Jelbeszéd az életünk". A szimbolizáció története és kutatásának módszerei* (Osiris–Századvég, Budapest, 1995) 200. old.

[104] A címer központi alakja egy-egy állatfigura. A történetileg kialakult jelvények eredete a legtöbb esetben ismeretlen, és talán esetleges is, csupán választottak egy nagy allegorikus bestiáriumból, amely akkoriban közös forrása volt a különböző ünnepi és harci címereknek, illetve a nemesi házak címereinek. Pontosan csak néhányról tudni, hogy honnan származik. Ezeket általában valamelyik másik itáliai várostól vették át a contradák. Így pl. a Lupa címerállata a farkas, pontosabban az ikreket szoptató farkasanya, Rómából származik; a Pantera, a párduc Lucca szimbóluma volt. Ismerjük még az Oca, a Leocorno és a Drago címerállatának eredetét. A liba Orvieto, az egyszarvú Viterbo, a sárkány pedig Pistoia szimbóluma volt. (Dundes – Falassi, *La terra,* 27. old.) A sienai folklórban azonban léteznek a contradák nevére, (ezzel összefüggésben a címerállatra is) vonatkozó etimológiák. Így például: „...nelle adiacenze dell'attuale Porta Ovile, a Nord del centro di Siena, operava e abitava la maggior parte dei lavoratori della lana: questa zona di attività dei lanieri e dei tessitori fu identificata come Contrada »delle Coste di Ovile« ed ebbe nei secoli successivi il nome di »Contrada del Bruco« e per simbolo un baco da seta." („...a mai Porta Ovile környékén, Siena központjától északra lakott és dolgozott a gyapjúfeldolgozók nagy része: ezt a kártolók és takácsok lakta kerületet Contrada delle Coste di Ovilének hívták, s a későbbi századokban kapta a Contrada del Bruco elnevezést, s szimbólumul egy selyemhernyót.") Strigter, *Il palio,* 10–11. old. Első ábrázolásaik az egykori *cacciatá*kon megjelenő állatformájú szekerek voltak. A címerállaton kívül a címerekben látható jelek legfontosabb csoportját a Savoyai-ház jelképei adják. Ezek bekerülése a sienai contradák címereibe pontosan meghatározható történelmi eseményhez köthető. 1887-ben I. Umberto és hitvese Margit jelenlétükkel megtisztelték a júliusi Paliót, s olyannyira el voltak ragadtatva a látottaktól, hogy engedélyezték az uralkodóház heraldikus jeleinek beillesztését a contradák címereibe. E jelek pl.: korona, margaréta, M és U betűk, savoyai csomó stb. (Minderről információk pl. Grassi, *Le Contrade,* 285–286. old.

[105] E zászlók összetett szimbólumok abban az értelemben, hogy az őket alkotó színek és a címerállat önállóan, a zászló kontextusán kívül is szimbólumként viselkednek. A zászlók sajátos vizuális nyelven „szólnak" a szemlélőhöz. (E témával részletesebben foglalkozik Alessandro Falassi, "Semiotica delle bandiere senesi", in A. Falassi, *Folklore Toscano, articoli e saggi analitici* (Nuovo Corriere Senese 1980). E nyelven belül a színek nagyobb kifejező-

A sajáttól különböző contrada területén való viselkedés szabályai elsősorban attól függenek, hogy milyen viszony van az adott két contrada között, mit gondolnak egymásról a contradák tagjai.[106] Az ellenséges contrada területén nyilvánvalóan nagyobb óvatossággal mozognak, mint egy baráti területen. A contradák viszonyulása a területükhöz az önálló államok viszonyulásához hasonlatos. Elvárják egymástól a határok tiszteletben tartását. Közösség és terület szoros kapcsolatának következtében érthető, hogy mindenféle területsértés a közösség megsértését jelenti. Számos példát hozhatnék a contradák történetéből arra, hogy szimbolikus módon, a területhatárok megsértésével miképpen provokálta egyik contrada a másikat, miképpen akarta kinyilvánítani a másikkal szembeni erőfölényét. Határviták[107] esetén például mindkét érintett contrada kitűzte zászlóját a vitatott területen kinyilvánítandó annak hovatartozását. A szomszédos (és általában ellenséges viszonyban lévő) contradák tagjai egymás területén is folytattak *batter cassát*, vagyis hangos dobszóval hívták a gyűlésre a contradaiolókat. Az ilyen provokációk gyakran szültek hosszas háborúságot az érintett contradák között.

---

erővel bírnak, mint az állatfigurák, egész egyszerűen azért, mert már messziről is jól kivehetők. A megkülönböztetés tehát már a színekkel megtörténik, az állatszimbólumok szintjén nincsenek oppozíciók. A színek között elkülöníthetünk alap- és mellékszíneket. A három alapszín, vagyis a három leggyakoribb szín a fehér, a sárga és a vörös. Ezekhez társulnak a mellékszínek, amelyek segítségével további különbségek tehetők. A zászlók mai színei évszázadok során alakultak ki, s tulajdonképpen bármikor megváltozhatnak. Minden contrada zászlója tehát a színek egy-egy speciális egységének tekinthető (melyet még állatszimbólumok is kiegészítenek). E színegyüttesek elsődleges jelentése a sienaiak számára az adott contrada, amelyet a színek reprezentálnak. Ide kívánkozik egy személyes élményem leírása, mely megvilágítja, mennyire mindennapi és magától értetődő ez az értelmezés. Két férfi futott össze épp mellettem az utcán, az egyiknek a zsebéből valami piros-fehér színű tárgy lógott ki, a másik üdvözlés helyett tréfásan rögtön azt kérdezte: „Na, te beálltál a Giraffába?" (vagyis a Zsiráf nevű contradába). Ez az alapjelentés azonban folyton újabbakkal bővülhet az alkalom és a hely függvényében, ahol a színek megjelennek. A zászlók használatának, elhelyezésének pontosan meghatározott szabályai vannak, melyeket az egyes contradák Szabályzataiban is rögzítettek.

[106] „...arról van szó, hogy a városi népességen belül az egymásról kialakult, »képek«, elképzelések, meggyőződések, előítéletek kivetítésre kerülnek, térbelileg objektiválódnak." Niedermüller, „A város és a városi kultúra", 560. old.

[107] Efféle határvitákra napjainkban is van példa, annak ellenére, hogy az említett 1729-es rendelet pontosan megszabta az egyes contradák határait. Előfordul azonban (mint ahogyan a Contrada del Drago és a Nobil Contrada dell' Oca esetében is történt), hogy egyes területi objektumok, amik határpontként vannak megnevezve a rendeletben (említett esetben egy fogadó), idővel megszűntek, és ma már nem tudni pontosan, hogy hol álltak egykor, így azután esetleg egész háztömbök hovatartozása kétségessé válik, és végeérhetetlen vitákra ad alkalmat.

A fentiekben utaltam rá, hogy a városfalakon kívüli területek nem tartoznak a contradák valóságába. A külső területek beépítésének kezdeti időszakában voltak ugyan „gyarmatosítási kísérletek", ezek azonban a végeredményt tekintve nem vezettek eredményre, s az ilyesfajta terjeszkedés egyébként sem volt soha elfogadott a contradak kultúrájában. A városfalakon kívül a contradák szempontjából teljesen heterogén a lakosság, kivéve azt az egy-két területet, ahová az említett kezdeti időszakban nagyobb csoportokban együttesen kiköltöztek egy-egy contrada tagjai, létrehozván ily módon az adott contrada egy kicsiny „gyarmatát".[108] Számos contradaiolo azonban úgy érzi, saját lakóhelye (lakása, háza, kertje), akkor is a contradához tartozik, ha valójában kívül esik annak tradicionális területén. Szimbolikus módon, a contrada zászlójának kitűzésével, címerének kihelyezésével igyekeznek kifejezni ezt a hovatartozást. A történelmi központban, ahol a contradák térhasználati szabályai sokkal szigorúbban érvényesülnek, másik contrada területén élő contradaiolo kizárólag saját contradájának festa titolaréján tűzheti ki ablakába annak zászlaját.

Mint ahogy többször is utaltam rá, ebben a kultúrában a contrada területe az egyik legfontosabb identifikációs eszköz. Ennek egyik legjellegzetesebb kifejeződési formáját a contradák dalaiban találjuk, melyek a sienai népdalkincs jelentős csoportját képezik.[109] Mind a 17 contradának megvan a maga változata akár ugyanarra a dallamra is. A dalok szövegében meghatározzák az éneklő hovatartozását földrajzi értelemben is.[110] A contrada területén található forrás, utca vagy terecske adott kontextusban magát a contradát szimbolizálja.[111] Ennek oka Alan Dundes és Alessandro Falassi szerint az, hogy ezek a területek az egyes contradákon belül a társadalmi élet, a szocializáció színterei.[112]

[108] Így például a Contrada del Drago a San Prospero városrészben, a Contrada dell'Onda pedig Petriccio városrészben hozott létre ilyen, nem hivatalos „szatellit-contradákat".

[109] A témával alaposabban foglalkozik Alessandro Falassi, „Per forza e per amore", in A. Falassi, *Folklore Toscano articoli e saggi analitici* (Siena, Nuovo Corriere Senese, 1980), illetve Dundes – Falassi, *La terra,* Il Palio nelle Canzoni című fejezet 140–155. old.

[110]

„S'è sempre comandato	„Mindig mi voltunk a vezetők,
e sempre si comanda	és a mai napig mi vagyunk,
Siamo di Fontebranda	a *Fontebrandá*ból származunk,
Siamo di Fontebranda..."	a *Fontebrandá*ból származunk..."

Dundes – Falassi, *La terra,* 146. old.

[111]

„Abbasso via Campansi	*„Via Campansi, Pignatello,*
Pignatello e Camollia	s *Camollia* utca le vele,
Tutta una porcheria	mind disznósággal van tele,
Tutta una porcheria..."	mind disznósággal van tele..."

Dundes – Falassi, *La terra,* 145. old.

Többek között ezért jelent komoly problémát e társadalom számára a terület változása. A lokalitás, vagyis a területtel való identifikáció ad hitelt az adott közösségnek, ez az, ami „objektív" benne.[113] A terület változását veszteségnek érzik, az „életmód" elvesztésének.[114] A contradaiolók egy része úgy érzi a rione az egyetlen alkalmas terület, tér, ahol a contradák közösségei létezni tudnak.[115]

---

[112] „La strada è il centro dei rapporti sociali degli adulti e del socializzarsi tra coetanei." („Az utca a felnőttek társadalmi kapcsolatainak, az azonos korúak szocializációjának központja.") Dundes – Falassi, *La Terra,* 33. old.

[113] „[community] It is a largely mental construct, whose »objective« manifestations in locality or ethnicity give it credibility." „[A közösség] nagymértékben mentális konstrukció, melynek a lokalitásban, vagy az etnicitásban megjelenő »objektív« manifesztációk adnak hitelességet." Anthony P. Cohen, „The Symbolic Construction of Community", in *Ethnographies of urban life. Symbolic, social and spatial processes in Berlin,* (The reader of Tempus Intensiv Seminar/Summer School, Berlin, 1997) 108. old.

[114] „Thus, one often finds in such communities teh prospect of change being regarded ominously, as if change inevitably means loss. A frequent and grob description of what is feared may be lost is »way« of life; part of what is meant is the sense of self." („Ezekben a közösségekben gyakran azt találjuk, hogy a változás perspektíváját fenyegetőnek látják, mintha az elkerülhetetlenül veszteséget jelentene. Amitől félnek, azt általában az életmód elvesztéseként határozzák meg, s ebbe beletartozik az én-tudat is.") Cohen, *The Symbolic,* 109. old.

[115] „L'unico elemento della contrada rimasto sempre costante è il territorio: spazio ottimale per l'aggregazione contradaiola, testimone delle sue mutevoli espressioni, depositario delle opere edilizie e artistiche." („A contradának csak egyetlen eleme maradt változatlan, a terület: az optimális tér a contrada közössége számára, tanúja változó megnyilvánulásainak, s raktára építészeti- és műkincseinek.") Strigter, *Il Palio,* 15. old. „Ieri il territorio della contrada era un microcosmo sociale integrato, la dimensione dello spazio e del tempo era maggiormete umana ed il vicinato aveva un ruolo importante: era il veicolo attraverso il quale venivano soddisfatti i rapporti dei singoli e della collettività, si attuava la solidarietà del gruppo. Ora tutto questo non è che un ricordo, non esiste più il rione, e le rimanenze di questa vita comunitaria ce le vediamo sfuggire di mano, senza possibilità, almeno fino ad oggi, di rendere reversibile questo processo di disgregazione." („Tegnap a contrada területe még egységes társadalmi mikrokozmosz volt, a tér és idő dimeziói nagymértékben emberiek voltak, s a szomszédságnak fontos szerepe volt, megvalósította a csoportszolidalitást. Ma már mindez csak emlék, a rione nincs többé, s ennek a közösségi életnek az emlékei kicsúsznak a kezeink közül, anélkül hogy – legalábbis a mai napig – megtaláltuk volna a megoldást, amellyel visszafordíthatnánk ezt a szétesési folyamatot.") *Incontro,* 177. old. „Lo spirito contradaiolo nasce e si rafforza sopratutto perché il giovane, il ragazzo addirittura prima gioca nei rioni, vive accanto o davanti alla stalla, alla chiesa, alla sede di contrada, alla società, e ha la possibilità di rendersene conto, di toccare con mano di via via tutte quelle attività che nella contrada si svolgono, e poi cresce, e godendo di una vicinanza tangibile e concreta, comincia ad interessarsi di tutte le incombenze via via necessarie, seguendo l'esempio dei contradaioli più esperti. E così che da sempre si è formato lo spirito di contrada, è così che si sono via via trasmesse le tradizioni di cui oggi noi siamo fieri, ma io

Máshol nem lehet megteremteni az ilyesfajta élet feltételeit, legkevésbé „nelle strutture spersonalizzate della città nuova".[116] E tradicionális, contradákhoz kötődő életmódra létezik egy speciális kifejezés is Sienában: *„vivere il rione"* vagyis „élni (megélni) a rionét".[117] Ez a kifejezés magában foglal mindenféle, a contrada keretein belül folyó közösségi tevékenységet, kezdve az ünnepeken való részvételtől a gyűléseken való közreműködésig, elsősorban azonban mégis a rionén belüli, mindennapi társaséletre vonatkozik. Ez a kifejezés is azt sugallja, hogy eredetileg ez a közösség, illetve közösségi életforma erőteljesen kötődött az adott területhez.

A városi tér megváltozása épp ezért nehezen megoldható problémát jelent a contradák számára. Fizikai értelemben már nem tudják domesztikálni a contrada területét, s kulturálisan is csak bizonyos mértékig, mivel számos egyéb csoport jelent meg ebben a térben. Az utóbbi néhány évtized során nagyszámú megoldási terv született. Vannak, akik úgy látják, hogy a város történelmi központját kellene újra lakhatóbbá tenni, felújítani a leromlott állapotú lakásokat, és a különböző irodák, intézmények, illetve diákok helyett contradaiolóknak kiés eladni azokat, minél többek számára megteremtvén ily módon a „valódi"

---

mi domando sarè così anche domani?" („A contradaiolo szellemiség azáltal fejlődik ki, hogy az ifjú, sőt a gyermek első játszótere a rione, az istálló, a templom, a contrada székhelye a società előtt vagy mellett él, és megismerheti őket, lassanként, kézzelfogható közelségben megismer minden tevékenységet, ami a contradán belül folyik, majd ahogyan növekszik, fokozatosan érdeklődni kezd a szükséges tennivalók iránt, melyeket a tapasztalt contradaiolók példája nyomán elsajátít. Mindig is így formálódott a contradák szellemisége, és így hagyományozódtak a szokások, melyeknek manapság híjával vagyunk, és kérdezem én, mi lesz holnap?") *Incontro,* 213. old. „[le contrade] Devono avere un popolo e il popolo si forma spontaneamente, sia pure lentamente sul territorio; si forma fra persone che fanno vita in comune, che fanno comuni esperienze, che condividono emozioni, che percorrono le stesse strade, che si legano agli stessi luoghi, che vanno a fare la spesa nelle stesse botteghe..." „([a contradáknak] Kell, hogy legyen tagságuk, ez a tagság pedig spontán módon fejlődik ki lassanként a közösen használt területen; olyan személyek között alakul ki, akik közösen élik az életüket, közösek a tapasztalataik, megosztják egymással az érzéseiket, ugyanazokon az utcákon járnak, ugyanazokban a boltokban vásárolnak be...") *Incontro,* 219. old.

[116] „...az új, személytelen szerkezetű városrészekben..." (*Incontro,* 187. old.) „Fuori dalle mura non nascerà una contrada." („A falakon kívül nem születhet contrada.") *Incontro,* 194. old.

[117] „...mia madre ha vissuto, diciamo in una città in cui ancora si poteva tranquillamente stare tutto il giorno per la strada e vivere il rione molto di più che lo viviamo oggi [...] Nostri genitori lo vivevano giornalmente, quotidianamente [...] in pomeriggio salvavano da scuola, studiavano e poi uscivano per le strade." („...édesanyám még egy olyan városban élt, ahol nyugodtan kint lehetett lenni az utcán egész nap és sokkal inkább részt lehetett venni a rione életében, mint manapság [...] A mi szüleink még mindennap ezt az életet élték [...] délután, ahogy elszabadultak az iskolából, megcsinálták a leckéjüket és irány az utca.")

contradaiolo életforma feltételeit, s egyszersmind növelni a tagok számát is.[118] Az efféle nézeteknek megvan az a veszélye, hogy gyakran vezetnek akár idegengyűlölethez is.[119] Felmerült mint megoldás az is, hogy a városfalon kívüli területeken új contradákat hozzanak létre, vagy pedig éppen ellenkezőleg a kinti területeket egyenlő részben osszák fel a már meglévő contradák között. Mindezek azonban nem kerültek megvalósításra. Ehelyett azoknak az álláspontja győzedelmeskedett, akik szerint mindenféle változtatás ellenkezik a hagyománnyal, mindent hagyni kell a régiben, s bízni kell abban, hogy a contradák évszázados intézménye képes lesz majd alkalmazkodni a mostani állapotokhoz is.[120] S minden probléma ellenére, elsősorban megfelelő programok révén tagságot toborozni és ily módon biztosítani a továbbélést.[121]

Távol álljon tőlem, hogy jóslásokba bocsátkozzam, annyit azonban meg lehet állapítani, hogy a mai tendenciák arra mutatnak, a contrada lassanként elveszíti területi jellegét, élő kapcsolatát a rionével. Azt, hogy ezek után maga a közösség valamilyen más formában megmarad-e, természetesen nem lehet előre tudni. A contradaiolo identitás területi vonatkozásai, érthető módon már ma is eltűnőben vannak.

A sienai contradák szakirodalma nagyjában-egészében egy olyan intézményt tár elénk, amely ma már, az általuk bemutatott formában nem létezik. A contradák az utóbbi 40 évben alapvetően átalakultak, illetve átalakulóban vannak. Maguk a contradák már bizonyos mértékig a tudatában vannak e folyamatnak, hiszen az ennek következtében felmerülő problémákkal nap mint nap szembe kell nézniük. Tudományos kutatások azonban semmilyen szinten nem folytak eddig ezzel kapcsolatban.

[118] „Quindi la prima questione da affrontare è la rivitalizzazione del rapporto fra Contrade e Territorio storico di competenza, fra Contrade e Centro Storico." („Tehát az első probléma, amivel szembe kell néznünk a contradák és a történelmi központ kapcsolatának újraélesztése.") *Incontro,* 162. old.

[119] „...il problema secondo noi si risolve solo restituendo Siena ai senesi. Via qiundi gli studenti, via quindi gli uffici statali, parastatali, associazioni private, via le direzioni delle banche, via addirittura gli studi professionali dal perimetro delle mura, il centro deve restare esclusivamente destinato ad abitazioni per i residenti ed a negozi." („...a problémát véleményünk szerint csak úgy lehet megoldani, ha visszaadjuk Sienát a sienaiaknak. Kifelé hát a diákokkal, kifelé az állami hivatalokkal, a magántársaságokkal, kifelé a bankfelügyeletekkel, kifelé a magánrendelőkkel, kifelé velük a falon túlra. A központ legyen kizárólag az állandó lakosoké és az üzleteké.") *Incontro,* 215. old.

[120] „Esisteva insomma (e mi sembra che esista) nelle Contrade questa precisa volontà – che è un aspetto positivo di sensibile vitalità – di seguire la città ovunque essa si espande." („A contradákon belül mindig is megvolt [és úgy tűnik, ma is megvan] az akarat arra, hogy kövessék a város terjedését, amit én a vitalitás pozitív megnyilvánulásának tartok.") *Incontro,* 143. old.

[121] „Le Contrade hanno, comunque, percepito da tempi i cambiamenti in atto e si sono adeguate a questa realtà in divenire assumendo iniziative capaci di richiamare e coagulare

A contrada intézménye a különböző, története folyamán előforduló társadalmi változásokat és politikai eseményeket a lényeget tekintve változatlan formában vészelte át, mert a tér, amelyhez oly szoros szálak fűzik, változatlan maradt. Most azonban a városi tér gyökeres átalakulása elkerülhetetlenül maga után vonja az intézmény alapvető átalakulását is. E jelenség megértéséhez első lépésként elengedhetetlen annak a kapcsolatnak a megismerése és megértése, amely a contradák közösségei és az általuk lakott, használt tér között fennállt.

---

persone ed interessi attorno a loro: conferenze su temi di storia e costume, concerti di musica classica e popolare, teatro vernacolare, attività sportive a livello giovanile ed amatoriale. Le contrade hanno sentito di non essere più »il quartiere« e tendono a porsi come centri di aggregazione." („A contradák egy idő óta megértették, hogy változások vannak folyamatban és alkalmazkodtak ehhez az eljövendő valósághoz, oly módon, hogy kezdeményezéseikkel képesek legyenek felkelteni maguk iránt minél több ember érdeklődését: történelmi témákról és szokásokról rendezett konferenciákkal, klasszikus és könnyűzenei koncertekkel, népi színjátékokkal, ifjúsági és amatőr szintű sportprogramokkal. A contradák megérezték, hogy ma már nem a városnegyedet jelentik, és egyre inkább egy önkéntes alapú csoport központjának tekintik magukat.") *Incontro,* 166. old.

VARGYAS GÁBOR

„Bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát"

„Laza" politikai szervezetek és „puha" stratégiák – avagy etnikus identitás Délkelet-Ázsiában. Brú esettanulmány[1]

Tanulmányom három részből áll. Az elsőben a *brúk* földrajzi, nyelvészeti, demográfiai és kulturális jellemzőit tárgyalom. A másodikban röviden felvázolom mindazt, ami történelmükről ismert, hogy lássuk: „törzsi" kultúraként sem éltek teljes elszigeteltségben, és a változó történelmi körülmények közepette különféle adaptációs és túlélési stratégiák kidolgozására kényszerültek. A harmadikban e stratégiák némelyikét elemzem.

*

A brúk – egyike a Vietnami Szocialista Köztársaság, valamint a Laoszi Népköztársaság területén hivatalosan számon tartott mintegy 60 nemzetiségnek[2] – a 17 szélességi fok (a korábbi „demilitarizált zóna") mentén, a laoszi–vietnami

[1] E helyütt szeretném köszönetemet kifejezni Nagy Zoltánnak és Sárkány Mihálynak, e tanulmány első változatára tett baráti kritikájukért, segítségükért és tanácsaikért. Értékes tartalmi és stiláris megjegyzéseiket a dolgozatba beépítettem. Köszönöm továbbá Kardos Tatjánának a laoszi szavak értelmezésében nyújtott segítséget.

[2] Vietnamban és Laoszban a nemzetiségek „hivatalosan megállapított" száma a nyilvánvaló csoportosítási nehézségek, illetve a nem megfelelő kutatottság miatt változó. Vietnamban 1978-ban és 1984-ben a hanoi Néprajzi Intézet által kiadott *Cac Dan Toc It Nguoi O Viet Nam* ötvenkilencben határozta meg a nemzetiségek számát. Néhány évvel később, ugyanezen intézet néhány munkatársa az általuk idegen nyelveken publikált *Ethnic Minorities of Vietnamban* (Dang Nghiem Van et alii, 1984) a számot ötvennégyben állapította meg, amit a könyv újabb, francia kiadásában (1993) is megismételtek. Ezt a „végső" véleményt látszanak tükrözni a vietnami nemzeti népszámlálás adatai is.
Laoszban az utolsó hivatalos kísérlet a nemzetiségek számbavételére és csoportosítására az 1996-os UNESCO-konferencia idején történt. Ennek eredményeképp a nemzetiségek számát ideiglenesen 47-ben határozták meg, további 13 etnikum nevet pedig részben kérdőjellel vettek fel a listára (Lásd UNESCO, 1996: *Fiche d'Information sur Chaque Groupe Minoritaire,* illetve *Fiches Techniques sur les Groupes Minoritaires du Laos* prepared by the Institute of Ethnography, Social Sciences Committee for the "International Expert

határ két oldalán, a Vietnami Kordillérák erdős hegyvidékén élnek. Amint az nem szokatlan Délkelet-Ázsiában, e két országban, illetve különböző történelmi periódusokban más és más néven voltak ismertek. Saját, belső nevük *brú*, ami főként az 1960-as években meginduló amerikai publikációk következtében vált ismertté. Vietnamban és a vietnami szakirodalomban *vân kiêu* néven tartják számon őket; egy másik név, ami a nemzetközi fonetikai ábécé (IPA) átírását használva nagyjából *kalø*ként (*Ka Leu, Ka Leung, Kha Leu, Kha Leung* stb.; a továbbiakban magyarosan *kalö*) adható vissza, a francia irodalomban volt gyakori a gyarmatosítás kezdetétől egész az 1940-es évekig. Laoszban, ahol korábban a brú és a kalö megnevezés is ismert volt, napjainkban *Makong* (vagy *Mangkong*) és *Tri* (vagy *Chi, Chiali, Chli, Jri, Tiali* stb.) néven szerepelnek a hivatalos statisztikákban. Jóllehet e két megnevezés önálló etnikumokat sugall, a valóságban mindkettő egy-egy brú alcsoport, illetve dialektus.

A brú nyelv – lexikostatisztikai terminológiával élve – az ausztro-ázsiai *„phylum", mon-khmer „sub-phylum", katu-bahnar „superstock", katu „stock"* nyugati „család"-jába tartozik, a *„kuy/suai"* és a *„sô"* nyelvekkel együtt.[3] Bradley nyelvészeti térképein[4] a *tri*, a *mangkong*, a *khua* és a *vân kiêu* a hagyományos felosztást követve önálló nyelvként jelenik meg. Mára azonban elfogadottá vált, hogy – a közöttük lévő kis eltérésekre való tekintettel – valójában ugyanannak a *brú* nyelvnek különféle dialektusairól van szó.[5]

Meeting for the Safeguarding and Promotion of the Intangible Cultural Heritage of the Minority Groups of the Lao PDR", organized by the UNESCO National Commission in Vientiane, 7–11 October, 1996.) E konferencián az egyik fő téma épp a különböző etnikai-nyelvészeti csoportok megbízható listájának az elkészítése volt. A laoszi hatóságok, akik nyilvánvaló gyakorlati okok miatt a kérdésben igen érdekeltek voltak, a legkülönfélébb számokat említették meg, amelyek 47-től egész 100 fölöttig terjedtek!

[3] A francia nyelvészek Haudricourt nyomán (A. G. Haudricourt, „Notes de Géographie Linguistique Austroasiatique", in Ba Shin, J. Boisselier and A. B. Griswold [szerk.], *Essays offered to G. H. Luce,* I. [1966] 131–138. old.) e csoportot Sô-Kuy-nak vagy Sô-Souey-nek nevezik; lásd pl. M. Ferlus, "Sur l'origine géographique des langues Viet-Muong, *Mon-Khmer Studies,* XVIII–XIX. (1989–1990) 52–59. old. [E munka Ferlus 1974-es írásának revideált változata: M. Ferlus, „Sur l'origine géographique des langues Viet-Muong", Symposium on Austroasiatic Languages, Helsingør (Denmark). October 24–26th, 1974 (12 oldal gépelt kézirat, sokszorosítva)]. Manapság a *katu* törzs nevéből képzett angolos *katuikus* terminus elfogadottabb: Ferlus, *Sur l'origine géographique,* 52–59. old.

[4] S. Wurm – S. Hattori (szerk.), *Linguistic Map of the Pacific Area.* Part II: *Japan Area, Philippines, Mainland and Insular South-East Asia* (Canberra, ANU, Australian Academy of Humanities and the Japan Academy, 1981).

[5] Lásd pl. Hoang Tuê et alii (szerk.), *Sách hoc tiêng Bru Vân Kieu* [Brú nyelvkönyv]. (Ha Noi, 1986), akik szerint a négy *nyelv* valójában négy *dialektus.* Saját tapasztalatom szerint sincs gyakorlatilag semmiféle nyelvi különbség a vietnami *vân kiêuk* és a laoszi *trik* nyelve között; *vân kieu* nyelvtudásommal probléma nélkül tudtam társalogni a *trikkel.* A két nyelv

A különböző brú csoportok lélekszámáról nehéz pontos képet alkotni, főként azért, mert a népszámlálási-közigazgatási kategóriák csak részben fedik a valós nyelvészeti-etnográfiai képet. A hivatalos népszámlálási adatok szerint mindazonáltal Laoszban (1985) 70 382 mangkong és 20 902 chli (tri) él,[6] míg Vietnamban (1999) 55 559 vân kiêu.[7] A három fő brú alcsoport lélekszáma együttvéve tehát az 1980-as évek vége táján mintegy 130 000 főre volt tehető.

E brú csoportok többé-kevésbé homogén etnikumot alkotnak, amely a Vietnami Kordillérák mindkét oldalának erdős hegyvidékét lakja. Vietnamban a vân kiêuk Quang Tri és Quang Binh tartományokban élnek, a tengerpartot (a vietnami Dong Hától) a Mekong völgyével (a laoszi Savannakhetig) összekötő egykori 9. számú gyarmati úttól főként északra. Az általuk legsűrűbben lakott vidék – a vietnami háború történetéből kétes hírnévre szert tett – Khe Sanh (Huong Hoa) járási székhely környéke, terepmunkám színhelye.[8] Bár forrásaink Quang Binhből kevés mangkongról, illetve egy – igen kis lélekszámú – negyedik brú alcsoportról, a *khúá*ról is tudósítanak,[9] Vietnamban a brú lakosság döntő többsége vân kiêu. Laoszban a trik a határ túloldalán, a vân kiêuk lakó-

---

közti különbség inkább az államnyelvből átvett kölcsönszavakban, valamint azok arányában mutatkozik meg: a vân kiêuk esetében számos vietnami, a trik esetében számos laoszi, illetve phu tai kölcsönszót találunk. A különbségek e két csoport között inkább kulturálisak, amelyek nyilvánvaló geopolitikai okokra mennek vissza: a *vân kiêuk* sok tekintetben (ruházkodás, étkezési szokások stb.) erős vietnami, a *trik* laoszi hatás alatt állnak. A kérdésre a továbbiakban még visszatérek.

Ami viszont a mangkong nyelvet illeti, szókincse jelentős mértékben eltér a másik kettőétől. Noha ez a kommunikációt nagymértékben megnehezíti, *vân kiêu* tudásommal mégis meg tudtam értetni magam velük több-kevesebb nehézséggel.

[6] Lásd *Fiche d'Information sur Chaque Groupe Minoritaire*, „Population de la RDP Lao par groupes ethniques. compilée du recensement national de 1985 par des rechercheurs, de l'Institut d'Ethnologie" (Comité des sciences sociales, 1996).

[7] Lásd *Central Census Steering Committee, Vietnam Population Census, 1989: Completed Census Results,* vol. 1 (Hanoi, 1991) 66. old.; illetve *Dang Nghiem Van et alii,* 1993. E könyv első kiadása 1986-ban még csak 33 000 lelket említett. Az 1999-es népszámlálás CD-ROM-on közzétett adatai szerint ez a szám 55 559 főre emelkedett.

[8] Összesen 18 hónapot kitevő terepmunkám – amelyre 1985–89 között több részletben (1985 és 1986: 2-2 hónap, 1987–88: 10 hónap, 1989: 4 hónap) került sor – színhelye Coc és Dong Cho ikerfalvak, Huong Linh járás, Huong Hoa (Khe Sanh) körzet, Bin Tri Thien [ma Quang Tri] tartomány. Az állomásozó terepmunkát a szomszéd törzseknél tett rövid látogatásokkal egészítettem ki (1985: 2 hét a Phu Loc körzetbeli katuk között, Bin Tri Thien [ma Thua Tien] tartományban; 1986: 3 nap az Alu Oi-beli tau-oi-ok között, Bin Tri Thien [ma Thua Tien] tartományban). Ezenkívül 1996-ban kéthetes utat tettem a laoszi trik között (Tchépone és Palat körzetekben).

[9] Lásd Vuong Hoàng Tuyen, *Các Dân Tóc Nguôn Gôc Nam A O Miên Bac Viêt Nam (The Ethnic Groups of Austro-Asiatique Origin in North Vietnam)* (Ha Noi, 1963), valamint Bradley térképeit, in Wurm – Hattori (szerk.), *Linguistic Map of the Pacific Area.*

területével szemben, annak közvetlen folytatásaként, Savannakhet tartományban élnek. Ez utóbbiakhoz hasonlóan ők maguk is főként az egykori 9. számú gyarmati úttól északra elterülő vidéket népesítik be; lakóterületük hozzávetőleg egy 30-50 km széles és észak felé körülbelül kétszer ilyen hosszú vidéket ölel fel, amelynek (déli) központja Tchépone város. E vidéken a trik *phu tai*okkal (egy *thai* nyelvű, és a *laó*khoz közel álló etnikummal), valamint mangkongokkal élnek keverten. Ez utóbbi brú alcsoport lakóterülete sokkal nehezebben határolható be, viszont anélkül, hogy pontos adatokkal rendelkeznénk róluk, valószínűsíthető, hogy Savannakhet és Khammouane tartományok keleti felének nagy részét benépesítik, és elterjedési területük északon egész Khammouane tartomány északi részéig húzódik.

A brúk tipikus „proto-indokínai" hegyvidéki törzs. Létfenntartásuk égetéses-irtásos, talajváltó gazdálkodáson alapul; a létfenntartás alapja az ún. „szárazrizs" (bár helyenként „nedvesrizs"[10] termesztést is folytatnak), amit kukorica, köles, szézám, dohány és zöldségtermesztéssel egészítenek ki. Baromfit, disznót, kecskét, marhát és bivalyt tenyésztenek (a kecske és marha újkori európai átvétel). A háború előtt domesztikált elefántjaik[11] is voltak, és néhány helyen lovat is tartottak. Klimatikus körülmények miatt nem termesztenek gyapotot, így nem tudnak szőni, mint ahogy nem ismerik a fémek megmunkálását vagy a fazekasságot sem.

A brú társadalom patrilineáris, a házasság utáni lakóhelyválasztás patrilokális. A társadalomszervezet alapvető, funkcionális egysége a *ntang,* ami egy közös őstől leszármazott, 4-5 generációt felölelő exogám, szolidáris, rituális csoport. Feje az ágazat legidősebb férfitagja; az ágazatvezetői funkció az ágazaton belül a szenioritás elve szerint öröklődik.[12] Az ágazatok a maguk részéről nagyobb egységekbe, nemzetségekbe *(mu)* tagolódnak, amelyek mára semmiféle világos funkcióval nem rendelkeznek.[13] E nemzetségek vagy klánok az eredet-

[10] *Szárazrizs* = a hegyi irtásföldeken bármiféle öntözés nélkül termesztett rizs. Nedvesrizs = síkságokon, folyamvölgyekben vagy hegyi teraszokon öntözéses-árasztásos technikával termesztett rizs.

[11] Mivel ezeket az állatokat a Viet Minh csapatok előszeretettel használták teherhordásra, a háborúban mind elpusztultak a bombázások alatt. Mindössze egyetlen olyan távoli (laoszi) tri faluról tudok, ahol van még két domesztikált elefánt – azonban ezeket sem használják ma már teherhordásra.

[12] Az ágazatokat az ágazatvezető után X *ágazataként* (*ntang* X) nevezik meg. Így a brúk között érvényben lévő teknonímia szokásának megfelelően az ágazatvezető halála után az ágazat neve is megváltozik, „Y ágazatára", az új ágazatvezető neve után.

[13] Adatközlőim egy része szerint e nemzetségek a múltban exogám egységek voltak. A vietnami etnográfusok szerint ráadásul „totemisztikus" nemzetségek lettek volna – magamnak azonban erre vonatkozóan semmiféle adatom nincs, és nem is hiszek a „totemisztikus nemzetségek" meglétében a brúknál.

történetek, illetve az orális történelem tanúsága szerint a brúk által lakott terület egy meghatározott részén „őshonosak": ez az őshonosság határozza meg a föld feletti rituális-vallási előjogaikat (ők a föld „gazdái/urai"). A politikai és földbirtokló egység a faluközösség. Elméletileg minden egyes falu egyetlen ágazatból áll, amely egy meghatározott „őshonos" nemzetségbe tartozik. De a több évszázados népességmozgás következtében mára minden faluban két vagy több (6-8) ágazat (-szegmentum) lakik, s a föld „rituális gazdája/ura" mindig az az ágazat, amely az „őshonos" nemzetségbe tartozik. A politikai hatalmat a falufőnök gyakorolja; funkciója az „őshonos" ágazaton belül a szenioritás elve szerint öröklődik; a falufőnöki és az ágazatfőnöki funkció tehát egybeesik. Újabban – francia gyarmati, illetve vietnami hatásra – a hagyományos falufőnökség mellett meghonosodott az államapparátus által kinevezett, új típusú („forradalmi") falufőnökség intézménye is; a kettő – némileg eltérő funkcióval – egymás mellett él napjainkban. A brú vallás nem tételes vallás: különféle természeti szellemek imádásán („animizmus") és őskultuszon alapul.[14]

*

[14] A brúk „felfedezésének", földrajzi-történelmi-nyelvi-kulturális megismerésének és kutatásának a történetéhez lásd Gábor Vargyas, *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois* (Les Cahiers de PENINSULE No. 5. Etudes Orientales, Olizane, 2000); a brúk kultúrájának és vallásának speciális kérdéseit tárgyalja Vargyas Gábor, „Az emberélet megnyújtásának rítusa a bruknál", in Borsányi László – Ecsedy Csaba (szerk.), *Etnológiai tanulmányok Boglár Lajosnak ajánlva.* Történelem és Kultúra 5. (Budapest, MTA Orientalisztikai Munkaközösség, 1990) 140–150 old.; Gábor Vargyas „The Structure of Bru Shamanic Ceremonies", in M. Hoppál – K. D. Howard (szerk.), *Shamans and Cultures* (Budapest, Akadémiai Kiadó – Los Angeles, International Society for Trans-Oceanic Research, 1993) 120–127 old.; Gábor Vargyas „Paroles de chamanes. Paroles d'esprits", Cahiers de Littérature Orale No. 35. (Numéro coordonné par G. Vargyas, Paris, INALCO, 1994/a); Gábor Vargyas (in collaboration with A. Lévy, J. F. Papet et Mr. Sithamma), „Un chant brou à l'esprit auxiliaire", *Cahiers de Littérature Orale*, INALCO 35 (1994/b) 122–176. old.; Vargyas Gábor, „A brúk »Vân Kieu« etnonimjének etimológiájához", in Kuti Klára (szerk.), *Morzsák. Tanulmányok Kisbán Eszter tiszteletére* (Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 1997), 239–245. old.; Vargyas Gábor, „Yiang Su, a brú földisten", in Benedek K. – Csonka-Takács E. (szerk.), *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára* (Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 1999) 27–37. old.; Vargyas Gábor, „Arasz és öl, hátikosár és munkaegység. Néprajzi jegyzetek a vietnami brúk néhány mértékegységéről", *Népi kultúra – Népi Társadalom* XX (2001a) 273–299. old.; Vargyas Gábor, „Divináció a vietnami brúknál", in Pócs Éva (szerk.), *Sors, áldozat, divináció* (Budapest, Janus–Osiris, 2001b) 85–102. old.; Vargyas Gábor, „A rizs, a rizsistennő és a sarló: »rituális technológiák« változás közben. A brú vallási rendszer kreativitásáról", sajtó alatt [2002].

Bár a brúk a fentiek értelmében tipikus „proto-indokínai, törzsi" kultúra, amelynek a – vietnami és más síksági népek által rettegett és távolról elkerült – hegyvidék és erdő ad otthont, a brúk elzártsága a történeti időkben csak viszonylagos volt.[15] Ez a tény földrajzi, történelmi és geopolitikai okokkal magyarázható. Először is, a tengerpart és a központi hegylánc, azaz a Vietnami Kordillérák közötti földsáv Vietnamnak ezen a részén a legkeskenyebb: helyenként alig haladja meg a 30 kilométert. Terepmunkám színhelye, a brú vidék szíve, Khe Sanh, a tengerparti Dong Hától légvonalban mintegy 40, Huétől, a vietnami császárság fővárosától pedig alig 150 kilométerre fekszik! Egy ilyen szűk földterületen az egyébként egymástól viszonylagos elkülönültségben élő síksági és hegyi népek érintkezése és egymásra hatása aligha elkerülhető. Másodszor, itt található a Kordillérák három stratégiai fontosságú hágója (Keo Nua, Mu Gia, Ai Lao) közül az egyik, méghozzá a legalacsonyabb és a legkönynyebben járható: az Ai Lao hágó (410 méter), amely egyben a tengerpart és a Mekong völgye közötti legrövidebb utat jelenti.

Ez az út legalább a XIII. század óta ismert: itt vonultak keresztül a Vietnamot és a Champa birodalmat is feldúló mongol csapatok 1282-ben, a tengerpartról útban a khmer birodalom felé. A XIV. századtól kezdve dél felé, a Champa birodalom rovására fokozatosan terjeszkedő vietnami császárság aztán fokozatosan vonta ellenőrzése alá e területet és az itt élő népeket. A ma vân kiêuk által lakott hegyvidék első említése *viên kiêu* formában 1553-ra megy vissza.[16] A kifejezés etimológiája minden valószínűség szerint 'magas és hegyes hegycsúcsok vidéke' jelentésre megy vissza.[17] Egy későbbi, XVIII. századi viet-

[15] Az alábbi, történeti részhez lásd Lê Thành Khôi, *Histoire du Vietnam des origines à 1858* (Paris, Sudestasie, 1987), Li Tana, *„The Inner Region": A Social and Economic History of Nguyen Vietnam in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (PhD-disszertáció kézirat, ANU, Canberra, 1992). Nguyên Thê Anh, „Les conflits frontaliers entre le Vietnam et le Siam à propos du Laos au XIXème siècle", *The Vietnam Review,* Spring–Summer, 2 (1997) 154–172. old.; Vargyas, *A la recherche,* 297. old. (további irodalommal).

[16] Lásd a Duong Van An (1513–1591) mandarin által 1553 táján írt, és mai átírással 1961-ben közzétett *O châu cân luc* [O châu vidékének leírása] című művet (I. rész, 17. old). A könyv címének megértéséhez tudni kell, hogy „O châu" és "Ri châu" két cham tartomány volt, amelyet 1306-ban a cham király, Che Man, a vietnami uralkodónak, Trân Nhon Tôngnak ajándékozott „menyasszonyváltságként", cserébe annak lányáért, Huyen Trân-ért, aki a cham királyhoz ment feleségül. Egy évvel később, 1307-ben a két tartomány, amely nagyjában-egészében a mai közép-vietnami Quang Tri –Thua Tien tartományoknak felel meg, Thuân Châu és Hóa Châu (összevontan: Thuân-Hóa) néven betagolódott a dél felé egyre terjeszkedő vietnami birodalomba. A szóban forgó könyv e vidék földrajzi-közigazgatási-történeti-kulturális leírását tartalmazza.

[17] E népnév etimológiájához lásd Vargyas, „A brúk »Vân Kiêu« etnonimjének etimológiájához" (az e cikkben kifejtett véleményemet ma már meghaladottnak tartom); valamint (újabb magyarázattal) Vargyas, *A la recherche,* 132–139. old.

nami forrás[18] már részletes leírást ad a hágón keresztül Laoszba és Thaiföldre vezető kereskedelmi utakról és a hegyvidéki „hinterland"-ról, megemlítve az ott élő „barbár" népeket, bemutatva a katonai és adminisztratív infrastruktúrát, az utakat, vámokat, erődöket, piacokat, a piacokon gazdát cserélő árukat, a hegyi népek által adóként beszolgáltatott termékeket stb. Tekintettel arra, hogy e leírások egy része konkréten Khe Sanh környékére és az ott élő brú népességre vonatkozik, e forrás alapján bizonyos esetekben lehetségessé válik az „etnográfiai jelen" legalább néhány századdal való visszavetítése.

A XVI–XVII. század óta névlegesen a vietnami császárság vazallusainak számító brúk lakta terület a XIX. század elején került közvetlen vietnami ellenőrzés alá. Ez az időszak a Mekong bal partjáért folytatott sziámi–vietnami rivalizálás ideje. A helyzet megértéséhez a következőket szükséges előrebocsátani. A Lan Xang királyság XVII. századvégi széthullása után a mai Laosz területe egymással rivalizáló és ellenséges kis államalakulatokra, „fejedelemségekre" *(muang)*[19] hullott szét, ami felerősítette a térségben már amúgy is meglévő centrifugális tendenciákat, és lehetővé tette a szomszédos nagyhatalmak – a sziámi királyság és a vietnami császárság – beavatkozását. Az előbbi a XVIII. század végétől, a burmaiak végleges visszaszorításától kezdve sikeres expanziós politikát folytatott kelet, azaz a Mekong völgye felé: 1781–91-re alávetette a három nagyobb laoszi fejedelemséget (Luang Prabang, Vientiane és Champassak), és uralkodóikat ő iktatta be a trónra. A vietnami fennhatóság azonban a XV–XVI. század óta kiterjedt a Mekong bal partjának és a Tran-ninh platónak

[18] Lê Quy Dôn, *Phu Biên Tâp Luc* [Elegyes feljegyzések a déli határvidék kormányzásáról] 1–2. (Saigon, 1972–1973). E mű szerzője a Lê dinasztia (1428–1788) egyik kiemelkedő politikus államférfija, katonai vezető, mandarin, történetíró, neokonfuciánus filozófus stb., aki művét azután írta meg, hogy az északi országrészt a Lêk nevében kormányzó Trinhek 1775–1776-ban az akkor a vietnami birodalom déli határvidékének számító Thuân-Hóa (lásd 13. lábjegyzet) és Quang-Nam vidékét visszafoglalták a mintegy két évszázada önmagukat független dinasztiának tekintő, szakadár Nguyên uralkodóktól. Lê Quy Dôn a megszálló hadsereg egyik vezetője volt, később a visszahódított vidék katonai kormányzója, akinek feladata a vietnami „erkölcsök" és a „harmonikus közigazgatás" visszaállítása. Ilyen minőségében, „hasonlóan egy kíváncsi nyugatnémet funkcionáriushoz Bonnból, aki 1991-ben elutazik Kelet-Németországba, hogy körbenézzen, majd aztán letelepszik Lipcsében, hogy mindent leírjon, amit látott" (A. Woodside, „Central Vietnam's Trading World in the Eighteenth Century as Seen in Lê Quy Dôn's »Frontier Chronicles«", in K. W. Taylor – J. K. Whitmore [eds.], *Essays into Vietnamese Past*. Southeast Asia Program Publications, No. 19. [Ithaca, New York, Cornell University, 1995] 158. old.), művében páratlanul részletes és mélyreható (földrajzi, politikai, közigazgatási, gazdasági, demográfiai, kulturális stb.) leírását adja az egész minket érintő vidéknek, ami ekkorra már a két évszázados elkülönülés miatt igen eltérő szokásokkal és „erkölcsökkel" rendelkezett az északi országrésztől.

[19] A szó, illetve a fogalom magyarázatát lásd alább.

egyes részeire; az északi *muang*ok közül több is ez idő óta a vietnami császárság (névleges vagy tényleges) adófizetője volt. Mivel ez utóbbi a fennhatóságáról az „ideiglenes sziámi hódítások"[20] ellenére sem akart lemondani, valamiféle ütközőzóna alakult ki a két nagyhatalom között, ami a szóban forgó laó fejedelemségek és hegyi népek számára kettős vazallusságot eredményezett. A XIX. század elejére – anélkül, hogy a határokat valaha is egyezményben rögzítették volna egymás között – valamiféle „ki nem mondott *gentleman's agreement*"[21] alapján mindkét fél elfogadta a kialakult *status quó*t: a két birodalom között a laoszi fejedelemségek átmeneti, ütközőzóna jellegét.

A dolgok ilyetén állása ellenére is természetszerűleg mindkét fél megkísérelte befolyását a másik fél rovására megnövelni. Így, hogy figyelmünket a minket közelebbről érintő területre, a brúk által (is) lakott Quang Tri tartományra fordítsuk, Gia-Long vietnami császár (1802–1820) a Vietnami Kordillérák gerincén, az Ai Lao hágóban létrehozott egy katonai őrhelyet,[22] és a tengerparti síkságon megalapította Cam-Lo körzetet *(dao)*, amelynek fennhatósága alá helyezte a már korábban létrejött hét hegyvidéki járást *(Man Sai-nguyen)*; ez utóbbiak területe egész a Mekong völgyig terjedt, tehát felölelte a mai (laoszi) Savannakhet tartomány teljes területét. E járások lakói – többek között a brúk – 1803 óta felhatalmazást kaptak arra, hogy évi adójukat személyesen vigyék a huéi császári udvarba – világos jeleként a növekvő és egyre közvetlenebbé váló vietnami befolyásnak.

A XIX. századra egymást követő összeütközések nyomták rá a bélyegüket a két nagyhatalom viszonyára. A helyzet különösen 1827, Chao Anu, Vientiane uralkodójának, és mindkét hatalom vazallusának a sziámiak ellen való lázadása után mérgesedett el. Az esemény, amely Minh Mang (1820–1841) vietnami császár óvatos politizálása ellenére is természetszerűleg szembeállította egymással a két felet, Chao Anu lefejezésével és Vientiane a sziámiak általi porig rombolásával (1827) ért véget.

Ekkor, a sziámi terjeszkedés ellensúlyozására, 1827–28-ban Minh Mang, birodalma határait kiterjesztve és megszilárdítva, a hegyvidéki „hinterlandot" közvetlen vietnami irányítás alá helyezte: lakóit prefektúrákba *(phu)*, alprefektúrába

[20] Ch. Lemire, „Le pays des Tiem et des Moïs entre l'Annam Central et le Mékong. Région restituée par le traité de Bangkok du 3 octobre 1893" in *Le Laos Annamite,* Plaquette de 86 pages, (Paris, Callamet, 1894) 43. old.

[21] Nguyên Thê Anh, „Les conflits frontaliers", (1997) 155. old.

[22] A fenti fejtegetés Nguyên Thê Anh, „Les conflits frontaliers" entre le Vietnam et le Siam à propos du Laos au XIXème siècle", in *The Vietnam Review* (1997, 2, Spring–Summer) 154–162. old. írásán alapul. Li Tana szerint azonban az Ai Lao *dinh*t (katonai őrhely) a Nguyên dinasztia második uralkodója, Nguyên Phuc Nguyên (1613–1635) hozta létre két évszázaddal korábban, 1622-ben. Jóllehet ez a dátum eléggé korai, összhangban állni látszik más, egykorú forrásokkal, elsősorban az *O châu cân lu*kal. Nem lévén történész, a kérdést nem tudom (és nem is akarom) eldönteni, csak regisztrálom az eltérő véleményeket.

vagy körzetekbe *(huyên)* és autonóm hegyi körzetekbe vagy kantonokba *(châu)* szervezte, amelyek vezetése és irányítása a hagyományos törzsfőnökök feladata volt, vietnami mandarinok felügyelete alatt, háromévenkénti adó fizetése fejében, amelyet az illetékes tartományok székhelyén kellett beszolgáltatniuk. Ekkor jött létre a brú vidék addigi *muang*jai helyén kilenc autonóm hegyi kanton *(châu)*, ami később, 1853-ban Tu Duc (1830–1883) császár idején aztán önálló alprefektúrává egyesült. E kantonok lakossága a korabeli összeírások szerint 10 793 fő volt; a kantonfőnökök a „bennszülött kanton magisztrátusa" *(tri châu)* címet viselték. Ily módon 1830 körülre a két birodalom gyakorlatilag felosztotta egymás között a laoszi ütközőzónát: a határvonalat a Mekong völgye képezte kettejük között.

1834-ben, majd 1835-ben azonban a brúk lakta terület újfent háborús színtérré vált. A sziámi csapatok elözönlötték a Mekong bal partját, sőt előretolt csapataik az Ai Lao hágón keresztül Cam-Lo vidékéig, a tengerpart közelébe jutottak. A sziámiak célja nem annyira a területszerzés, mint inkább kényszermunkásként-rabszolgaként felhasználható foglyok szerzése volt. Mihelyst céljukat elérték, visszavonultak, felperzselve maguk mögött az egész területet, több 10 000 embert (valószínűleg főként brúkat) deportálva és telepítve át a Mekong addig gyéren lakott – és általuk jobban ellenőrzés alatt tartott – jobb partjára. Egy ilyen brú csoportot említ meg Malglaive kapitány útleírásában:[23] IV. számú térképén világosan feltünteti a Mekong jobb partja és a mai thaiföldi Sakhon Lakhon városka között az odahurcolt brú lakosságot, „kha leung" néven.[24]

A visszaszerzett területeken aztán a vietnamiak újfent kiépítették a közigazgatási-katonai infrastruktúrát: ekkor épült ki a brú terület szívében, Ai Laóban, A Xocban és Lang Sengben a vietnami erődökből álló védővonal, amely „Tchépone-nal egyetemben... a szigorú értelemben vett vietnami birodalom valódi határait jelentette".[25]

A Mekong völgyért folytatott háború váltakozó sikerrel majdnem fél évszázadig tartott. A XIX. század második felétől, a franciák indokínai színpadra lépésétől kezdve azonban a geopolitikai helyzet gyökeresen megváltozott. Mivel a vietnamiakat nagymértékben lekötötte a keleti határaik mentén megjelenő új ellenfél, „Sziám újrakezdte terjeszkedő politikáját, s szomszédja tehetetlenségét kihasználva határait egyre inkább kitolta kelet felé", odáig, hogy „1875–80-ban

[23] Capitaine de Malglaive–Capitaine Rivière, *Voyages au centre de l'Annam et du Laos et dans les régions sauvages de l'Est de l'Indo-Chine. Mission Pavie, Indo-Chine 1879–1895. Géographie et voyages,* IV. (Paris, Leroux, 1902).

[24] Ezt a népességet ma szónak (sô) nevezik. Lásd Bradley nyelvi térképét, in Hattori – Shiro, 1981.

[25] Valentin, *Rapport ethnique sur les moïs de Quang Tri.* (42 oldalas kézirat az EFEO Kézirattárában, Paris, 378/1905) 12. old. Közzéteszi: Vargyas, *A la recherche,* 257–297. old. Érdemes megjegyezni, hogy ez a vonal nagyjában-egészében megegyezik a mai határokkal.

bejelentette igényét a teljes Mekong medencére, a kambodzsai határtól kezdve a Fekete folyó vízválasztójáig."[26] Az időközben francia protektorátussá vált huei császári udvar ekkor „a franciák közbeavatkozását kérte, hogy területe integritását meg tudja védeni".[27]

A franciák érdeke természetesen az volt, hogy e hatalmi rivalizálásban a vietnamiak jogait juttassák érvényre. Így később, a gyarmatbirodalom előre látható és a közelre várt létrejöttekor az egész szóban forgó terület automatikusan az ölükbe hullik majd. Az e korbeli francia politika célja nem más, mint hogy a vietnamiak előjogait rákényszerítsék a sziámiakra. Ez világosan kiderül az első felfedezők és útleírók írásaiból. A kor kulcsfigurája, Auguste Pavie, Luang Prabang-i francia konzul, maga is azzal a feladattal volt megbízva, hogy „e kevéssé ismert vidékek valódi helyzetéről (értsd: politikai hovatartozásáról, V. G.) képet kapjon és felsorakoztasson minden olyan érvet, ami a tulajdonjog kinyilvánításához érvként szolgálhat".[28] Kortársa, a brúk lakta terület első felfedezője, Harmand doktor, így ír: „Nincs messze az a nap, amikor... felmerül annak a szükségessége, hogy uralmunkat az egész Annami[29] Császárságra kiterjesszük, amelynek francia Kokinkína[30] csak egy kis részét teszi ki. Azon a napon az általam ismertetett tények bizonyos fontossággal fognak bírni. Jogaink ugyanis a huei udvar jogai helyébe fognak lépni, és ez a tartomány... mintegy kiindulási pontként fog szolgálni a számunkra, hogy kereskedelmünkkel és civilizációnkkal behatoljunk a Mekong völgyébe."[31] Harminc évvel később pedig egy francia tartományfőnök Laoszban így kommentálja utólag ugyanezeket az eseményeket: „e területek kétségkívül hozzánk tartoztak, hisz nem tettünk mást, mint hogy a felettük gyakorolt annami jogokat érvényre juttattuk."[32]

Az egyenlőtlen erőviszonyok a kérdést gyorsan eldöntik a franciák és a sziámiak vitájában. Franciaország több békét is rákényszerít a Sziámi királyságra (1863, 1867 és 1889), amelyek a kérdés végleges megoldásáig, a határok kijelöléséig, a franciák számára a Mekongon való hajózás (azaz a Kína felé való vízi behatolás remélt) lehetőségét biztosítják, tekintettel arra, hogy „e folyó vize a mi

[26] Nguyên Thê Anh, „Les conflits frontaliers", 68. old.

[27] Uo. 168. old.

[28] Idézi Nguyên Thê Anh, „Les conflits frontaliers", 168. old.

[29] Annam = mára elavult, francia történelmi szóhasználattal Vietnam középső részét (Hue központtal) jelölő kifejezés. Tekintettel arra, hogy a francia gyarmatosítás idején itt volt Vietnam fővárosa, sokszor a „Vietnam" szó szinonimája.

[30] Kokinkína = mára elavult, francia történelmi szóhasználattal Vietnam déli részét (Saigon központtal) jelölő kifejezés.

[31] J. F. Harmand, „Le Laos et les populations sauvages de l'Indochine", in *Le Tour du Monde,* II. (1879–80), 298. old.

[32] Malpuech, „Historique de la province de Savanna Khet", in *La revue Indochinoise,* XXIII. Nor. 7–8. (1920) 9. old.

kokinkínai gyarmatunkon is keresztülfolyik, s ezért legalább annyira francia, mint sziámi".[33] A mintegy 150 éves vietnami–sziámi rivalizálás a Mekong völgyéért az 1893-as bangkoki békével zárul, amelyben Sziám végleg lemond a Mekong bal partjára való igényéről. Közvetlen ezután a francia csapatok meghódítják teljes Vietnamot, Laoszt és Kambodzsát. A francia gyarmatok „gyöngyszeme", Indokína megszületik.

A brúk lakta terület tehát francia fennhatóság alá került. A francia közigazgatás kiépítése vietnami előzményekre ment vissza: bár az önálló Huong Hoa (Khe Sanh) alprefektúrát *(huyên)* nem állították vissza, az azt alkotó 9 autonóm hegyi körzetet *(châu)* kantonokká alakították, és az egész vidéket a Cam Ló-i prefektus *(tri-phu)* felügyelete alá helyezték. A három katonai őrhely közül csak a Lao Baó (Ai Laó)-i maradt meg, ezt francia erőddé építették ki. Az 1890-es évektől kezdve megindult a 9. számú gyarmati út építése; 1906-ra lovak vagy bivalyok vonta szekerek számára is járhatóvá vált Savannakhettől Quang Triig. Érdekes módon a vidék megnyitását és kiépítését nem követte sem gyors evangelizálás, ami e területen viszonylag későn indult csak meg,[34] sem intenzív gyarmatosítás. Általában véve a továbbiakban mintha inkább az egész terület, mint a tengerpartról a Mekong völgyig vezető legrövidebb út, vesztett volna a jelentőségéből; ezzel párhuzamosan a brúkat is elfeledték.

Bármi is volt e felejtés oka,[35] csak fél évszázaddal később, a vietnami háború idején kerültek a brúk ismét az érdeklődés középpontjába. Tekintettel arra, hogy az általuk lakott terület a 17 szélességi fok, az egykori Észak- és Dél-Vietnamot elválasztó demilitarizált zóna mentén húzódik, hirtelen ismét stratégiai fontosságú pozícióba, olyan események sodrába kerültek, amelyek tőlük függetlenül, a fejük felett zajlottak. A háborúban – amelyhez semmi közük nem volt – két tűz közé kerülvén a túlélés érdekében hol egyik, hol másik harcoló fél mellett keresték boldogulásukat. Az általuk lakott terület, akárcsak kultúrájuk materiális része (házak és értéktárgyként is funkcionáló anyagi javaik: bronz [vagy más fém] gongok, főzőedények és tálcák, kő-, porcelán- és agyagedények a rizssör erjesztésére, tömbezüst „pénz" és ezüst karperecek, üvegpaszta nyakláncok, selyem szőttesek; háziállatok: elefánt, bivaly, ló) elpusztult, óriási vérveszteséget szenvedtek, egy részük szögesdróttal megerősített „stratégiai falvakba" kényszerült, más részük Laoszba emigrált stb.

[33] Lemire, *Le pays des Tiem,* 43. old.

[34] A protestáns Vietnami Evangéliumi Egyház [Evangelical Church of Vietnam] csak az 1940-es években hozta létre első központját Khe Sanhban; a katolikusok minden jel szerint sohasem terjeszkedtek túl Cam Lo vidékén, ami a brúk által lakott terület határa. Lásd Phu Hoang Le, *A Short History of the Evangelical Church of Viet Nam (1911–1965).* (PhD-disszertáció, kézirat, New York University, 1972).

[35] Ennek okaihoz lásd Vargyas, *A la recherche,* 130–132. old.

Nem célom itt a II. világháborút követő időszak talán legpusztítóbb és leghosszabban tartó háborújának összes borzalmát részletesen nyomon követni. A mérleg többé-kevésbé mindenki számára ismert: 1,1 millió tonna ledobott bomba, kb. 1-3 millió vietnami[36] és 50 000 amerikai halott, napalm, kemikáliák (Agent Orange) és Poulo Condor szigetbörtön, majd az újraegyesítést követően „átnevelő táborok", exodus... Tekintettel arra, hogy mindez jól dokumentált, itt most csak Hickeynek a vietnami hegyvidék etno-történiájáról írott kétkötetes monumentális könyvére[37] kívánok utalni. Zárjuk e részt avval a ténnyel, hogy a mintegy 220 000 főre becsült hegyvidéki-nemzetiségi áldozatból „a háború természetrajza következtében a legtöbb civil veszteség minden valószínűség szerint a brúk, valamint a pakohok, katuk, sedangok, halangok, jehek, stiengek és röglaiok körében volt".[38]

Hogyan reagáltak a brúk a külvilággal való találkozásra? Milyen adaptációs és túlélési stratégiákat dolgoztak ki a fenti történelmi folyamatok és kataklizmák során? Véleményem szerint lényegében három – egymással látszólag ellentétes, valójában azonban egymással szoros kapcsolatban álló – alapvető viselkedésmintát figyelhetünk meg: 1. visszahúzódás, az érintkezés elkerülése, esetleg menekülés; 2. nagyszámú idegen kultúrelem átvétele és beillesztése saját kultúrájukba, azaz a kulturális változásra való hajlam; 3. bármiféle idegen politikai dominancia elfogadása, ami legjobban saját szavaikkal adható vissza: „Mi buták vagyunk... nincsenek saját főnökeink.[39] ...bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát."

[36] Ami a vietnamiak veszteségeit illeti, csak becslésekkel rendelkezünk; ezek 1 és 3 millió közöttire teszik a halottak számát.

[37] G. C. Hickey, *Sons of the Mountains. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954* (New Haven and London, Yale University Press, 1982); G. C. Hickey, *Free in the Forest. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands, 1954–1976* (New Haven – London, Yale University Press.

[38] G. C. Hickey, *Shattered World. Adaptation and Survival among Vietnam's Highland Peoples during the Vietnam War* (University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1993) 267. old.

[39] A falufőnök *(arieih vil or suot vil)* szintjén túl a brúknak nincs szavuk a „törzsfőnök" (vagy ennél nagyobb politikai egység vezetője) megnevezésére. Az a szó, amit itt „főnöknek" fordítottam, a *pua* = szó szerint „apát" jelent a makongok és néhány tri csoport körében, de ilyen értelemben nem használatos a *vân kiêu* brúk között, akik az *apa* megnevezésére a *mpoaq* szót használják. Így, az *uralkodó* vagy *főnök* megnevezésére a *vân kiêu* brúk egy kiterjesztett értelmű, más brú dialektusbeli szót használnak.
M. Ferlus francia nyelvész, a *mon-khmer* nyelvek specialistájának szóbeli közlése szerint (1996) ez a kitágított szemantikai mező egyáltalán nem áll ellentétben a szó eredeti jelentésével. A *pua* ugyanis minden valószínűség szerint a rekonstruált proto-tay **bo* szóból ered, amely a laoszi és a thai nyelvekben *phó*ra, illetve a brúban *poo/puá*ra változott. Márpedig a laoszi/thai *phó*nak két jelentése van: 1. 'főnök', lásd az olyan szavakat, mint *pho ban* ('falufőnök'); 2. 'családfő' (= 'apa').

A három stratégia közül a legnyilvánvalóbb az első: az erdőbe való visszahúzódás, az érintkezés elkerülése, a konfrontáció, illetve az idegen uralom elől való elmenekülés. Talán ez a brúk legtipikusabb viselkedésformája. A XIX. század utolsó harmada, a brúk „felfedezése" óta forrásaink nem szűnnek meg emlegetni a brúk békés, félénk, majdhogynem gyáva természetét. A legkorábbi szerző, a francia Harmand doktor például így ír: „Útközben [a brúk lakta terület első keresztülszelése során, V. G.] sok vademberrel találkozom... Mihelyt megpillantanak, elrejtőznek vagy elfutnak; ha nincs módjuk menekülésre, rám sem nézve mennek el mellettem, mintha csak észre sem vettek volna, holott alig tudják palástolni felindultságukat." Vagy: „Menet közben viszonylag nagyszámú *Moï*-val[40] találkozom... Láttamra elrejtőznek az erdőben, s úgy elillannak, mintha szellemek lennének, anélkül hogy a száraz fa megreccsenne a lábuk alatt." Vagy: „Este, még mindig egyedül, egy csapat vademberrel futok össze, akiket láttamra páni félelem fog el: fegyvereiket elhajítva sorban letérdelnek előttem."[41]

Ezeket a leírásokat olvasva arra gondolhatnánk, hogy a félelem, az idegenek elől való kitérés, illetve a nekik való gyors behódolás, a fehér emberrel való első találkozásnak tulajdonítható. Ám 25 évvel később, amikor a brúknak már meglehetősen jó fogalmaik kellett, hogy legyenek a francia gyarmatosítókról, a Quang Tribeli francia tartományfőnök („résident supérieur"), egy bizonyos Valentin, 1905-ből származó egyedülálló kéziratos jelentésében[42] hasonló módon, békés jellegüket kidomborítva számol be a brúkról: „aligha tudnék olyan Moï törzset elképzelni, amelyet a Kha-Lúknál könnyebben lehetne kormányozni... Miután az Annami Királyság uralmát fenntartások nélkül elfogadták, a tartomány mandarinjai a legteljesebb mértékben, problémák nélkül kormányozzák őket."[43]

Egy harmadik forrás, ugyanebből az időből, ugyancsak a brúk (ezúttal a *laoszi* brúk) erőszakmentességét emeli ki: „Az a két khá[44] törzs, akikkel e helyütt foglalkozunk, rendkívül békés természetű."[45]

[40] *Moï* = a franciák által is használt, pejoratív értelmű régi vietnami szó a hegylakók általános megnevezésére, kb. annyi mint „vadember".

[41] Harmand, „Le Laos", 302., 308. és 310. old., saját fordítás.

[42] Ez a „Rapport ethnique sur les moï's de Quang Tri" [Jelentés a Quang Tri tartománybeli vademberekről] címet viselő egyedülálló kézirat a párizsi EFEO Kézirattárában található MS 378/1905 jelzet alatt. Első francia nyelvű közléséhez lásd Vargyas, *A la recherche,* 179–201. old. (I. függelék.)

[43] Valentin, „Rapport ethnique", 8–9. old., közzé teszi Vargyas, *A la recherche,* 182. old., saját fordítás.

[44] *Khá* = a franciák által is átvett, pejoratív értelmű régi laoszi szó a hegylakók általános megnevezésére, kb. annyi mint „rabszolga".

[45] P. Macey, „Étude ethnographique sur diverses tribus, aborigènes ou autochtones habitant les provinces des Hua – Phano – Ha – Tang – Hoc et du Cammon, au Laos, in *Actes du XIVè Congrès International des Orientalistes* (Alger, 1905. I. 5.) 31. old.

Fél évszázaddal később, 1947-ben ugyanezt a véleményt visszhangozza egy másik páratlan dokumentum, Barthélémy hadnagy részletes katonai jelentése, amely a Vietnam és Laosz között fennálló határ kijelölésének, majd újra határozásának a kérdésével foglalkozik, s közben részletes beszámolót ad az itt lakó népekről.[46] Idézem: „A hosszú hajú, szinte meztelen kha leuk, akik újra meg újra másutt felépített nyomorúságos kunyhókban laknak, nem ismernek semmiféle házi ipart, még a szövést sem, és akik csak az irtásföldjeiken megtermelt rizsen, valamint erdei termékeken élnek, örökösen űzött vadakhoz hasonlítanak. Az erélytelenségig félénken, a hamisságig gyanakvóan állandó rettegésben élnek a hódítóktól, legyenek azok annamiak, laosziak vagy franciák."[47]

Mindez teljes összhangban áll azzal, amit kis híján egy évszázaddal később jómagam a Khe Sanh és Tchépone környéki „vân kiêuk" és „trik" között tapasztalhattam – a brúk erőszakmentes, majdhogynem félénk, visszahúzódó magatartásával. Ezt erősíti meg egyébként a brúk fentebb vázlatosan bemutatott három-négy évszázados történelme is, amelyből egyetlen fegyveres összeütközést vagy ellenállást, lázadást vagy háborút sem ismerünk, sem az egyes brú csoportok között, sem idegen hódítókkal szemben, noha azt például tudjuk, mint már láttuk, hogy a sziámiak XVIII–XIX. századi rablóhadjáratainak szenvedő alanyai voltak, s hogy nagy számban telepítették őket át a Mekong jobb partjára. De ugyanígy, a vietnami krónikák is hallgatnak a brúk esetleges ellenállásáról, ami arra látszik utalni, hogy a vieteknek a hegyvidékre való behatolása különösebb összeütközés nélkül ment végbe.[48] Végül a brúk fegyverei közül – szem-

[46] Ezt a gépírással és nyomtatásban egyaránt 40 oldalt kitevő dokumentumot (Barthélemy, lieutenant, „Rapport du Lieutenant Barthélemy, Délégué administratif de Tchépone, concernant les problèmes que pose l'actuelle frontière séparant les provinces, laotienne de Savvannak, et vietnamienne de Quangtri". 40 oldalas gépelt kézirat, 1947. december 31.) M. Ferlus (Párizs) kollégám szívességének köszönhetem. Első francia nyelvű közléséhez lásd Vargyas, *A la recherche,* 257–297. old. (IV. függelék). A dokumentumra a továbbiakban még visszatérek.

[47] Barthélémy, „Rapport", 10. old.; közzéteszi Vargyas, *A la recherche,* 267. old.

[48] Ez így is volt. Li Tana (*The Inner Region,* 129–147. old.) hosszan fejtegeti azt a tényt, hogy az északról a Trinhek által fenyegetett, dél felé terjeszkedő, XVII–XVIII. századi Nguyên uralkodók, nem engedhetvén meg maguknak azt, hogy oldalba vagy hátba támadja őket valaki nyugat, azaz a hegyvidék felől, a hegyi népekkel szemben kifejezetten békés politikát folytattak. Míg dél felé inkább – a legyőzött népek pacifikálásával együtt járó – erő politikáját, addig nyugat felé „inkább a megbékélés, mintsem az ellenőrzés alatt tartás" politikáját folytatták (Li Tana, *The Inner Region,* 131. old.). Ennek köszönhetően a szóban forgó két évszázad alatt a hegyvidéki népek mindössze öt Nguyên-ellenes felkelésben vettek részt! A megbékélési politikának az is része volt, hogy míg a hagyományos vietnami/hegyi nép viszonylatban az adófizetés volt szinte az egyedüli érintkezési forma, addig Közép-Vietnamban e kapcsolat fokozottan gazdasági jellegű volt – azaz a cserekereskedelemnek, amiben a brúk tevékeny szerepet játszottak (lásd később), igen fontos szerepe volt;

ben a katukkal és a tau-oiokkal – jellemző módon hiányzik a pajzs és a kard, az ember-ember elleni harc *par excellence* eszközei; csak a vadászatra (is) használt fegyverek, a dárda és a számszeríj ismertek![49]

Emiatt a békés, más források szerint „barátságos" magatartás miatt – ami szöges ellentétben áll a brúk közvetlen szomszédainak, a katúknak és a tau-oioknak agresszív, háborús viselkedésével – gondolom azt M. Piat-val[50] egyetértésben, hogy a brúk megnevezésére szolgáló, máig megmagyarázatlan Kalö népnév etimológiája a brú *kalö ('barát')* szóra megy vissza. A *kalö,* ami nem is egyszerűen „barátot", hanem „benső barátot", sok esetben vérszerződéssel megpecsételt barátot, illetve barátságot jelent, igen gyakori szó napjainkban is. Piat szerint a Khe Sanh környéki kávéültetvényeken dolgozó brúk még az 1960-as években is így nevezték meg, illetve szólították egymást. Ennek – harmincöt évvel későbbi – terepmunkám során magam is többször tanúja voltam. A brú mesék egyik leggyakoribb fordulata pedig az, amikor kalandok sokasága után a hős „összebarátkozik" *(taq kalö, 'barátot csinál'),* azaz szerződéssel megpecsételt szövetségre lép valakivel, például riválisával vagy addigi ellenfelével, hogy aztán a továbbiakban barátokként-szövetségesekként lépjenek fel. Mindezek alapján könnyen elképzelhető, hogy a brúk – békés szándékaik kifejezésére – számtalanszor elismételték ezt a kifejezést idegenek jelenlétében: „barátok vagyunk, barátok vagyunk" (esetleg *taq kalö, 'barátkozzunk össze!'*), mígnem a nyelvüket nem ismerő (avagy a brúk barátságos, békés viselkedésével már megismerkedett) idegenek a *kalö ('barát')* szót népnévnek tekintve elkezdték azt a brúk megnevezésére használni.[51]

a Nguyênek gazdaságpolitikája egyébként is a tengeri és szárazföldi kereskedelmen alapult, szemben a hagyományos vietnami földművelés-modellel. A hegyvidékkel és lakóival fenntartott jó viszony a Nguyênek számára annyira fontos volt, hogy a rituális-vallási mezőben néhány egyedülálló rítus (*mo nui* = „a hegyvidék megnyitása", szemben az észak-vietnami *son phong* = „védő vonal a heggyel szemben" rítussal; *di nguon* = „a forráshoz menni", értsd: „a hegyekbe menni és értékes dolgokat gyűjteni"; *Le cung chu dat cu* = „áldozatot bemutatni a vidék előző [és szellemként felfogott, V. G.] urának") révén külön hangsúlyt is kapott. Li Tana szerint Dang Trongnak (azaz a Nguyênek birodalmának) Észak-Vietnammal szemben az egyik megkülönböztető jegye az volt, hogy a vietek a hegylakókkal részben elkeveredve, illetve inkább egymás közvetlen közelében éltek. Mindezek ellenére is, a vietnamiak és a hegylakók érintkezésének szentelt fejezetet azzal zárja, hogy a két népesség között összeházasodás nem volt, s a vietek hagyományosan tartottak a hegyvidéktől és annak lakóitól.

[49] Itt most figyelmen kívül hagyom azt a tényt, hogy a brú *számánok* egyik *par excellence* felszerelési tárgya a (jóslásra használt) kard.

[50] M. Piat, „Quelques correspondances entre le Khmer et le Bru, langue montagnarde du Centre-Vietnam", in *Bulletin de la Société des Etudes Indochinoises,* n. s. XXXVII. M., (1962) No. 3, 1–12. old.

[51] A kérdés bővebb kifejtését lásd Vargyas, *A la recherche,* 134–135. old.

A visszahúzódás azonban csak akkor lehetséges, ha van *hova* visszahúzódni. Másképp mondva ez a stratégia nagy mennyiségű szabad, lakatlan földterületet feltételez. A brúk esetében ez így is van. Ellentétben azzal, ami a közelmúltban számos délkelet-ázsiai országban, így Vietnam egy részén is visszavonhatatlan ténnyé vált, a túlnépesedéssel párosuló földínség a brúk lakta területen még ismeretlen. Ezzel párhuzamosan a „belső gyarmatosítás", vagyis a túlnépesedett területekről az államalkotó többségi nép egy részének áttelepítése a kisebbségek lakta hegyvidéki, „lakatlan" területekre – ez a Délkelet-Ázsiában sajnálatosan gyakori jelenség[52] – még elkerülte a brúk lakta vidéket. Igaz, egyik utam során magam is hallottam (de *nem* találkoztam vele) egy vietnami földmérő mérnökről, akinek az volt a feladata, hogy feltérképezze a vidék „lakatlan" területeit egy későbbi esetleges vietnami betelepítés céljából, azonban a terv – legalábbis ottlétem idejéig, 1989 végéig – puszta szóbeszéd tárgya maradt. Még így is feszült hangulatot eredményezett azonban azok körében, akik tudtak róla. Jellemző módon az egyik legelső válasz, amit kérdésemre, hogy tudniillik „mihez fognak kezdeni, ha ez megtörténik" kaptam, az volt: „Akkor elmegyünk[53] innen. Nem akarunk együtt élni velük."

Jegyezzük meg mindjárt, hogy természetesen nincs feltétlen szükség mesterséges vagy erőszakos beavatkozásra ahhoz, hogy a demográfiai tájkép megváltozzék. A folyamat Vietnamban magától is zajlik, természetes módon. Erre az egyik legjobb példa Huong Hoa kerület járási központja, Khe Sanh városka. A francia gyarmatosítás előtt Khe Sanh jelentéktelen kis vietnami *huyên*-központ volt az Annami Birodalom szélén, a brú vidék szívében, amelyben fél tucat vagy annál is kevesebb vietnami funkcionárius székelt mindössze.[54] A franciák által a korábbi gyalogösvények helyén megépített 9. számú gyarmati út a századforduló tájától kezdve fokozatosan nyitotta meg a területet az idegenek előtt. Nem sokkal később vietnami vándorkereskedők telepedtek le az út mentén. Egy évszázad múltán Khe Sanh – a mintegy fél évszázadig tartó háború okozta vérveszteségek ellenére is – lüktető vietnami városkává fejlődött: az 1989-es népszámlálásban a kerületben feltüntetett 21 000 vietnami döntő többsége Khe Sanhban, illetve a környékén él. Evvel kapcsolatban érdemes megjegyezni, hogy ez a lélekszám nagyjában-egészében megegyezik a Huong Hoa *kerületben*

[52] A leghírhedtebb példa az áttelepítésre valószínűleg Indonéziából ismert, ahol a főleg Jáváról származó bevándoroltak számbelileg mára valószínűleg felülmúlják az őslakos pápuákat Irian Jayaban, Új-Guinea Indonéziához tartozó részén. A belső áttelepítések Vietnam egyes részein is állami szintre emelt politikává váltak 1975, az ország újraegyesítése után. A folyamat azonban különböző okok miatt mára lelassult vagy megszakadt, illetve eredetileg is csak a hegyvidék bizonyos részeit érintette.

[53] A brú szó erre *de ('eltávozni, elhagyni, elmenni')*.

[54] Harmand, „Le Laos", 308. skk.

élő brúk összlétszámával (1999: 23 121) – márpedig ez a kerület egyike a legsűrűbben lakott brú vidékeknek![55]

Az idegenektől való visszahúzódás azonban feltételezi azt is, hogy az adott társadalom kultúrájában valamiféle hagyományos modell legyen a rugalmas térhasználatra vonatkozóan, azaz hogy képlékeny, mozgékony, képletesen szólva „nomád" legyen.

E tekintetben először is emlékeztetni szeretnék arra a Leach által[56] a *kachin* és a *shan* rendszerek elemzésekor említett tényre, hogy a talajváltó irtásos gazdálkodás nagyobb mobilitást tesz lehetővé, mint az árasztásos rizstermesztés. Az állandó (árasztásos) rizsföldeken vagy teraszokon dolgozó (shan) földműves sokkal jobban „röghöz van kötve", mint a – néhány évenként amúgy is változó helyeken készített, majd elhagyott – égetéses irtások *nomád (kachin)* szárazrizs termesztője, aki viszonylag könnyen változtathat lokális hovatartozásán.

Ez a brúk esetében is így van. Ugyan hellyel-közzel árasztásos rizsföldekkel is rendelkeznek,[57] a gazdálkodás alapja máig az égetéses-irtásos, talajváltó gazdálkodás, vagyis a brúk inkább a kachinokhoz hasonlíthatók ebből a szempontból. Fentebb szó volt már arról, hogy a földbirtokló-politikai egység a falu, s hogy minden egyes falu egy „őslakos" ágazatból, a falu alapítóiból és a föld „gazdáiból", illetve néhány további ágazatból, a „beházasodottakból" vagy „újonnan jöttekből" áll. Ez a tény önmagában is utal a mobilitásra: az ágazatok csak elvileg, ideális esetben lokalizáltak,[58] a gyakorlatban azonban szétszórtak,

[55] Ami a Khe Sanh-beli *brúkat* illeti, megfelelő statisztikák híján saját benyomásaimra vagyok kénytelen támaszkodni. Amikor 1985-ban először érkeztem Khe Sanhba, mindenütt brúkkal és más hegyi kisebbségekkel találkoztam, akik könnyen felismerhetők voltak hagyományos viseletükről, a hátukon viselt fonott kosarakról, illetve a nők által is előszeretettel használt pipákról. Néhányan közülük a város peremén éltek, többségük inkább a piac rendszeres látogatója volt, esténként hazatérve a falvakba. A piacon számos nekik szánt árut találtam: szőtt pamut- vagy selyemszoknyákat és más textileket, fém főzőedényeket, pipákat, szarufésűket és egyebet. 1985-től kezdve évente visszatértem Khe Sanhba, egészen 1989-ig. Időközben Khe Sanhban áramfejlesztő épült, s az áramosítás 5 év alatt gyökeresen megváltoztatta az általam ismert képet: a városka rohamosan vietnamizálódott, s ennek nyilvánvalóvá válásával párhuzamosan a brúk fokozatosan kiszorultak onnan; a piac egyre inkább a helyi vietnamiak igényeinek a kielégítését szolgálja. Emellett túl drágává vált a brúk számára, és főleg: saját bevallásuk szerint idegennek érzik magukat a városban. Így visszahúzódtak falvaikba, s csak akkor mennek a piacra, ha nem tudják elkerülni. Egy szó mint száz: ha Khe Sanh környékét jórészt brúk lakják is, a város mára gyakorlatilag vietnamivá vált.

[56] Edmund Leach, *Political Systems of Highland Burma* (London, London School of Economics, 1964 [1954]) 213. skk.

[57] Az irtásföldek és árasztásos rizsföldek viszonyához a brúknál lásd Vargyas, „Arasz és öl".

[58] Saját terepmunkámból egyetlen olyan falut ismerek, amelyben az alapító, őshonos ágazaton kívül mindössze *egy* idegen (azaz más ágazatba tartozó) család élt.

még akkor is, ha minden ágazatnak (illetve nemzetségnek is, amelynek részét képezi) megvan a maga máig számon tartott „eredeti" helye, ahol „őshonos", illetve egy ott élő ágazat-szegmentuma. Ilyen értelemben a falvak ágazati összetétele, illetve ezen ágazatok földrajzi hovatartozása alapján meglehetősen jó képet kaphatunk a vidéken végbement belső migrációkról, s azon keresztül egy adott terület mikrotörténelméről. Hogy ez a helyzet, az ágazatok szétszórtsága másodlagos fejlemény-e, amely a meglehetősen zaklatott, kusza történelmi körülmények következménye, vagy eredeti állapot, pillanatnyilag nem fontos a számunkra. Ami a lényeg: a brúk identitásában a szétszórtság ellenére is elsődleges a rokonsági csoporthoz, az *ágazathoz* való tartozás; a lokális csoporthoz, a faluhoz csak másodsorban kötődnek.

A brúknál tehát ha valaki bármilyen ok miatt el akar költözni a falujából, könnyen megteheti azt. Mindössze annyi a tennivalója, hogy a falu szentélyében áldozatot kell bemutatnia, amelyben a föld és az adott terület istenségét, yiang Sut[59] értesíti a távozásáról, arról hogy a továbbiakban kikerül a felügyelete alól, nem fog az adott faluközösséghez tartozni. Új lakóhelyén pedig a „föld gazdái" egy másik áldozatot mutatnak be a nevében, amelyben saját yiang Sujüket értesítik arról, hogy „közösségükbe új tag érkezett", akit a „felügyelete alá helyeznek".[60] Ettől a perctől kezdve az újonnan érkezett az őt befogadó falu tagjává válik, s a falu földjein belül ott készíthet magának irtásföldet, ahol akar. Ám saját, sőt leszármazottainak idegen eredete soha nem merül feledésbe: újonnan jöttként a faluban egy új, idegen ágazat képviselője lesz, s ilyen minőségében ki lesz zárva az „őshonos" ágazatot megillető vallásos előjogokból. Másképp mondva, az illető bár *lokális* csoportot váltott, *rokonsági* csoportja a régi marad. Egészében véve azonban a rendszer meglehetősen rugalmas, s nagyban elősegíti a mobilitást.[61]

Ami mármost az egyes falvak közötti kapcsolathálót illeti, a fentiektől függetlenül is igen nagy a jövés-menés közöttük: egyesek rokonlátogatásra indulnak távoli falvakba, mások a piacra mennek, Khe Sanhba, vagy a szomszéd faluba, megbeszélni valamit az odavalókkal, ismét mások, főleg a fiatalok, hetekre többnapi járóföldre távoznak udvarolni. Kis túlzással élve azt mondhatnánk, a falvak egy része – talán épp az önellátással összefüggő helyhez kötöttség és be-

[59] A föld istensége, Yiang Su szerepéhez lásd Vargyas „Yiang Su, a brú földisten".

[60] Az újonnan jöttnek a befogadásért, eltekintve az áldozatbemutatás költségeitől, nem kell fizetnie. A rítussal azonban nyilvánosan elismeri a falu „őslakosainak" (illetve az őket képviselő falufőnöknek) a vallási előjogait és politikai autoritását, illetve kinyilvánítja, hogy aláveti magát azoknak.

[61] Ha később vissza akar térni eredeti falujába, vagy újfent egy másikba akar távozni, ugyanezt az eljárást kell megismételnie, csakhogy ebben az esetben már „nagyobb" áldozati állattal (disznó helyett bivallyal).

zártság feloldására – állandóan úton van; a szétszórt vérrokonok közti, illetve a házasságok révén létrejött rokoni kapcsolatok, valamint az azokból fakadó rituális kötelezettségek az egész vidéket egyetlen nagy egységbe, egy egészbe kötik össze.

Az állandó jövés-menésnek a nemzetközi határok sem tudnak gátat szabni. A vietnami és laoszi állampolgárok Lao Baónál (a 9. számú gyarmati úton) amúgy is átléphetik a határt személyazonossági igazolvánnyal vagy úti okmányokkal. Még olyan adataim is vannak, amelyek arra utalnak, hogy másutt is átlép(het)ik a határt. Akárhogy is van, a brúk már rég elérték azt, amit Európában még csak most kezdünk megvalósítani: a határok átjárhatóságát. Még pontosabban: sohasem vettek tudomást azokról a határokról, amelyeket nélkülük és a „fejük felett" húztak meg.

Három példa elég lesz mindennek az illusztrálására. Az első a már említett, páratlan történelmi dokumentum: Barthélémy hadnagy részletes katonai jelentése 1947-ből, amely a brúk „nomadizmusának" a határproblémára gyakorolt hatásával foglalkozik. Ebből a jelentésből, amely a Vietnam és Laosz között fennálló határ kijelölésének, majd újrahatározásának a kérdését a francia gyarmatosítás kezdeteitől fogva tekinti át, hogy ezúttal – természetföldrajzi, történelmi, kulturális, néprajzi, nyelvészeti, antropológiai érvekkel részletesen megalapozott – kielégítőbb megoldást javasoljon, kiderül, hogy a határokat többek között azért nem lehet „véglegesen" meghúzni, mert a hegylánc mindkét oldalán (a mai Vietnamban és Laoszban) élő brúk – akik a jelentés szerzője szerint az összes fent említett szempontból nézve *átmeneti, köztes* területen laknak – „nomádak", illetve mert pillanatnyi érdekeik (pl. az adóbehajtás vagy a politikai függőség elkerülése) szerint hol ide-, hol odatartozónak vallják magukat, s a határokat semmibe véve a kedvük szerint átjárják azokat. Ezzel összefüggésben, a brúk állítólagos „nomadizmusához" (értsd: talajváltó földműveléséhez) kapcsolódóan, a brúk évtizedek óta tartó, keletről nyugatra, Vietnamból Laoszba irányuló folyamatos migrációjáról beszél, amely előtt – bár azt minden rendelkezésre álló eszközzel meg akarták akadályozni – „a [francia, V. G.] gyarmati hatóságnak végül is meg kellett hajolnia, tudomásul véve a kha leuk győzedelmes tehetetlenségi nyomatékát és azt, hogy ez a migráció valóságos természeti jelenség, amelyet lehetetlen kiirtani, sőt akár ellenőrzés alatt tartani is."[62] E migráció okát Barthélémy szerint a talajváltó gazdálkodásban rendelkezésre álló földek termőképességének a kimerülésében kereshetjük; a valóságban sokkal valószínűbb, hogy ez az első dokumentum, amelyben hangsúlyosan tetten érhető a brúknak a vietnamiak elől való tömeges visszahúzódása egy adott történelmi periódusban, amikor a vietnami lakosság aránya a brúk számára a kritikus szint fölé nő![63]

[62] Barthélémy, „Rapport", 13. old.; közzéteszi Vargyas, *A la recherche,* 270. old.

[63] Erről részletesebben lásd Vargyas, *A la recherche,* 83–87. old.

Ami mármost a határokat illeti, a brúk hozzájuk való viszonyát Bartélémy világosan érzékelteti: „Könnyen elképzelhetjük, hogy az ilyen népességmozgásnak milyen következményei lehetnek a határ mindkét oldalán. Már csak azért is, mert a visszamaradt, és a szokásokhoz ragaszkodó kha leuk elképzelései szerint e mesterséges és felesleges határvonal, – amelyet egyedül a franciák találtak ki – átlépése semmiféle következménnyel nem jár, és nem is szabad, hogy bármiben is befolyásolja a megszokást és a hagyományokat."[64]

A másik két példa saját terepmunkámból származik. Egy korábbi publikációmban[65] egy sámánéneket mutattam be és elemeztem, amelyet 1988-ban a vietnami Dong Cho faluban, Huong Hoa (Khe Sanh) kerületben rögzítettem. A sámánszertartásra és a hozzá kapcsolódó énekre házigazdám – akinek házában egy teljes évet éltem – feleségének betegsége miatt került sor. A betegség okát, és a gyógyuláshoz szükséges áldozat mibenlétét egy brú *(tri)* sámán által végzett divináció fedte fel a határ túloldalán, a laoszi Palat faluban, ahova az asszony való volt. Mint ahogy az a brú kultúrában ilyenkor szokásos, a divinációt fogadalomtétel követte, a gyógyulás esetére beígérve a megkívánt áldozatot.[66] Visszatérve Vietnamba, Dong Cho faluba, fogadott „anyám" viszonylag hosszabb ideig tünetmentes maradt, amelynek következtében úgy döntöttek, hogy a fogadalom „beteljesedett". A sámánszertartásra – hónapokkal vagy évekkel később – akkor került sor, amikor Dong Chóba véletlenül egy laoszi brú-„tri" sámán érkezett vendégségbe Tchépone városka közeléből, Latho körzetből, három napi járóföldre Dong Chótól. Így tehát a beteg egy vietnami brú volt, akinek a betegségét Laoszban, laoszi brúk diagnosztizálták, s a szertartásra Vietnamban került sor, amikor ott egy laoszi brú sámán vendégeskedett.

A másik példa. A fenti asszony, fogadott „anyám" egy Palat nevű faluban született Laoszban, néhány kilométerre a vietnami határtól. Patriágazata központja ma is ott van, de ő, a patrilokális házasság szabályait követve átköltözött férje falujába, a vietnami Dong Cho faluba, Huong Hoa (Khe Sanh) kerületbe. Amikor 1989-ben végleg elhagytam ez utóbbi falut, még ott élt, a családjával együtt. 1996 októberében, amikor néhány hetes látogatást te(he)ttem a laoszi brúk körében (a „trik" között), elmentem Palat-ba, hogy apaági rokonaitól híreket kapjak felőle. Legnagyobb meglepetésemre ott találtam őt is. Mint kiderült, férje, *mpoaq* Toan, legkedvesebb barátom és adatközlőm, két évvel Dong Chóból való távozásom után elhalálozott. „Anyám" akkor „elvált" férje patriágazatától, s a szokásjogot követve visszatért patrilineáris rokonságához. Ott

[64] Barthélémy, „Rapport", 13. old.; közzéteszi Vargyas, *A la recherche,* 270. old.

[65] Vargyas, „Un chant brou".

[66] A betegségtől a gyógyulásig vezető úthoz, a divináció–fogadalomtétel–áldozatbemutatás szekvenciához lásd kéziratos kandidátusi disszertációmat: Vargyas Gábor, *Alkudozás az istenekkel* (Kéziratos kandidátusi disszertáció, 1994).

újraházasodott, s ha nem is „boldogan élt, míg meg nem halt", de legalább „valódi rokonai" körében, nem pedig magányos özvegyasszonyként, idegenben, viselte csendesen, a szokásos megadással mindazt, amit a sors rámért. A történethez hozzátartozik, hogy a szóban forgó két falu, Palat és Dong Cho, kétnapi járóföldre van egymástól a határ két oldalán, s hogy „anyám" azóta is többékevésbé rendszeresen (évente kétszer-háromszor) visszajár Dong Chóba fiait meglátogatni, akik – megint csak a patrilineáris leszármazás szabályainak szellemében – ott maradtak apjuk patriágazatával, „elválva" anyjuktól. Mindez világosan mutatja a határok átjárhatóságát, s az egymástól távoli falvakat és körzeteket összekötő élénk jövés-menést – a határok ellenére. A példák száma könnyen szaporítható lenne.

Mindezek után semmi meglepő nincs abban, hogy a vietnami háború alatt a vietnami *brú–vân kiêu* lakosság nagy része otthagyta a háború sújtotta vidéket, és Laoszba menekülve ottani rokonainál keresett menedéket, élve a rokonsági háló és a fent bemutatott mobilitás-modell előnyeivel. 1975-ben, a háború befejeztével, Coc és Dong Cho, valamint a szomszédos Hoong falu lakosságának döntő többsége, mindazok, akik a Viet Minh oldalán harcoltak, visszatértek egykori lakóhelyükre. És mivel a háború több mint 20 évig tartott, amelynek során egy új generáció nőtt fel, a közösen elszenvedett történelem következtében az addigi rokonsági és baráti szálak sokszorosan újra rendeződtek, illetve megerősödtek. Röviden: a határ két oldalán élő brúkat számtalan szál köti egymáshoz.

Mind ez idáig a brúk a külvilágra való reagálásának egyetlen aspektusával foglalkoztam: békés, félénk, befelé fordult természetükkel. A brúk a legelső leírások óta olyan népességként állnak előttünk, mint akik az idegenekkel való érintkezést és összeütközést, amennyire csak lehetséges, elkerülik, illetve mint akik ilyen helyzetekben visszahúzódnak, sőt megfutamodnak. Ezt a magatartásmintát nagyban elősegíti a magas fokú hagyományos mobilitás.

*

Látszólagos ellentétben az előbbiekkel, a brúk kultúrájában számos idegen, vietnami vagy laoszi eredetű elemet találni. Hogyan magyarázhatók meg ezek az eddigiek után?

Tanulmányom történelmi részében hangsúlyoztam, hogy a brúk, a többi hegyi törzshöz hasonlóan, mindig is az államalkotó síksági népek érdekszférájának a peremén éltek, és szoros kereskedelmi-politikai-rituális stb. kapcsolatokat tartottak fenn azokkal. E kapcsolatokról számtalan nyelvi-kulturális átvétel tanúskodik. Az államnyelvek (vietnami vagy laoszi) hatására már korábban utaltam. E hatás következtében a brú nyelvben számos kölcsönszóval találkozunk, ame-

lyek sokszor meglévő brú szavakat szorítanak ki.[67] Ami mármost – a kereskedelmen keresztüli és egyéb – kulturális érintkezést illeti, Barthélémy 1947-ben még így ír erről brúk és vietnamiak viszonylatában: „Érdekes megjegyezni, hogy ellentétben azzal, ami a szueiek és a laók, illetve a mangkongok és a phu taiok között történt, semmiféle kölcsönhatás nincs a kha leuk és az annamiak között. A két faj elkülönülve él egymás közvetlen közelében, anélkül hogy meg akarnák ismerni, vagy segíteni akarnának egymásnak. A kereskedelmi kapcsolatokban használt annami nyelv elterjedésén kívül az annamiak civilizáló hatása a kha leukre gyakorlatilag a nullával egyenlő."[68]

Jóllehet nincs megalapozott okom arra, hogy kétségbe vonjam Barthélémy fenti megállapítását, tény, hogy fél évszázaddal később, terepmunkám idején, és Vietnamban,[69] ez már távolról sem felelt meg a valóságnak. Mára – de érzésem szerint valószínűleg így volt ez már Barthélémy idején, sőt annál korábban is, még ha ezt bizonyítani egyelőre nem is tudom – kulturális javaik és értéktárgyaik közül a legfontosabbak (bronz tárgyak: gongok és tálcák, nagy porcelán-, kő- vagy agyagedények, fém főzőedények, vas szerszámok, ezüst ékszerek, színes üvegpaszta nyakláncok, illetve égetett szesz, azaz rizspálinka a szertartásokhoz) jórészt a vietnamiaktól származnak, csere vagy vétel útján. Ezzel kapcsolatban nem lehet nem emlékeztetni arra, hogy a brúk, teherhordó elefántjaikkal rendszeresen látogatva a síksági Quang Tri közelében, Cam Lónál fekvő híres piacot, hagyományos közvetítő szerepet játszottak a tengerpart és a Mekong völgy közötti kereskedelemben. Erről már Lê Quy Dôn is megemlékezik a *Phu Biên Tâp Luc*ban; Li Tana pedig a XVII–XVIII. századi Dang Trong legfontosabb kereskedelmi útjaként tárgyalja az Ai Lao hágón keresztül vezető kereskedelmi utat. Saját terepmunkámból tudom, hogy ez az elefántokkal való teherhordás és kereskedelmi közvetítés a legöregebb generáció emlékezetében még elérhető, tehát hogy egészen a közelmúltig élő valóság volt.

Ha a brúk napjainkra, a háború alatt és után meg is szűntek a közvetítő szerepét játszani (aminek egyrészt a vietnami–laoszi határ a korábbinál sokkal szigorúbb lezárása, másrészt az elefántok már említett kipusztulása lehet az oka), a vietnami vándorkereskedők továbbra is rendszeresen látogatják a brú falvakat.

[67] Hogy csak egy példát idézzek saját tapasztalatomból, egyszer egy *vân kiêu* adatközlőm a vietnami 'híd' *(câu)* szót használva arról biztosított engem, hogy a brú nyelvben nincs ilyen szó. Amikor emlékeztettem őt a megfelelő brú szóra *(radol)*, először nagyon meglepődött, majd megmagyarázta, hogy „elfelejtette", mivel a vietnamiak által épített „bonyolult" vashidak megnevezésére nem tűnik megfelelőnek az „egyszerű" brú bambusz és lián függőhidakat jelölő *radol* szó...

[68] Barthélémy, „Rapport", 10. old.; közzéteszi Vargyas, *A la recherche,* 267. old.

[69] Barthélémy a laoszi Savannakhet tartomány tchépone-i delegátusának hadnagyaként laoszi „szemszögből" nézve írta le a dolgokat. Könnyen elképzelhető, hogy a vietnami oldalról nézve ugyanazt, már akkor is más eredményt kapott volna.

Róluk Barthélémy a következőket írja: „A háború előtt az annami lakosság döntő többsége kereskedőkből és kézművesekből állt, akik a 9. számú gyarmati út megnyitását követő kereskedelmi expanzióból és a laosziak nem létező konkurenciájából profitálva az út mentén mindenfelé kis falvakat hoztak létre, ahonnan elindultak a hegyekbe a khákhoz, hogy a Huéban vásárolt csecsebecsét elcseréljék helyi termékekre."[70] Korábbi idézetéből láttuk, hogy e kereskedelemnek köszönhető a vietnami nyelv rohamos elterjedése is. A csere lényegét egy vietnami népdal fogalmazza meg a legvilágosabban: „Ai ve nhan voi nau nguon, Mang le gui xuong, ca chuon gui len", azaz „Akárki megy fel a hegyekbe, hogy a hegylakókkal találkozzon, emlékeztessétek rá, [ha] erdei termékeket hoznak lefelé, tengeri termékeket kell felfelé vinni".[71]

Hely híján nem térhetek ki itt a brúk vietnamiakkal folytatott kereskedelmének részleteire; e kérdésnek külön tanulmányt szándékozok szentelni. Elég legyen itt annyi, hogy a hegylakók – síksági népek közötti általános mintának megfelelően a legfontosabb tengerparti termékek a só, a szárított hal és a vietnami konyha szimbólumának is tekinthető erjesztett hallé *(nuoc mam)* voltak, valamint a fent említett bronz, vas, ezüst és porcelán használati- és értéktárgyak, amelyek egész Közép- és Dél-Vietnamban csere útján kerültek a hegyi népekhez. Ami az anyagi kultúra egyéb területeit illeti, a brúk által használt (pamut és selyem) textilek nagy része Laoszból érkezett. Ruha- és hajviseletben erős vietnami hatás érvényesül a vietnami, laoszi hatás a laoszi oldalon. Az étkezési szokások tekintetében a vietnami oldalon a *vân kiêu*k a *nuoc mam*ot használják és pálcikákkal esznek, míg a laoszi *tri*k a thai/laók módjára kézzel esznek, és *paa dàek*et, valamint más lao fűszereket fogyasztanak.

Ennyi kölcsönzés és átvétel láttán legalábbis felmerül a kérdés: elképzelhető-e, hogy mindez pusztán az utolsó fél évszázadban ment végbe, s hogy előtte semmiféle átvétel nem volt, ahogy azt Barthélémy állítja? A kérdésre alighanem „nem"-mel kell válaszolni – akkor viszont többek között az szorul magyarázatra, hogy a kiváló megfigyelő Barthélémy hogyan, miért tévedett?

Az átvételekre visszatérve érdemes megjegyezni, hogy míg az anyagi kultúrában az idegen hatás inkább Vietnam felől érte a brúkat, addig a rítusok, a folklór és a zene területén szinte kizárólag laoszi, pontosabban phu tai befolyást látunk. A phu tai a laoszihoz közel álló, és vele együtt a thai-tai nyelvcsaládba tartozó nyelv; a phu taiok pedig a brú *tri*k közvetlen szomszédai Laoszban; falvaik és a brúk falvai egymással váltakozva húzódnak a határ laoszi oldalán. Az így szinte természetes kölcsönhatás következtében a brúk a phu tai nyelvet rituális kontextusban sokszor használják: például sámánszertartások alatt a fő,

[70] Barthélémy, „Rapport", 10. old.; közzéteszi Vargyas, *A la recherche,* 267. old.

[71] Idézi Li Tana, *The Inner Region,* 134. old.

brú nyelvű részt egy phu tai nyelvű nyitó és záró rész „keretezi".[72] A legnagyobbra tartott folklórműfajt, a *sanot*ot, egy fajta (furulyakíséretre énekelt) epikus éneket, szintén phu tai nyelven adják elő. A kétféle halotti ének közül az egyiknek, a *paryong*nak a nyelve is phu tai. Napjainkban pedig az egyik legnépszerűbb laoszi szerelmi daltípus, a *lam* terjedésének vagyunk szemtanúi. Noha e kérdés beható tárgyalása nem lehet itt célunk, a fenti, mindent átható, (laoszi/phu tai) nyelvi-rituális-költészeti befolyást aligha lehet másképp magyarázni, mint – az egyszerű kereskedelmen messze túlmutató – tartós és átható kulturális érintkezés révén.

Mindez arra látszik utalni, hogy amikor az érintkezés elkerülhetetlen, amikor hosszú időn keresztül, és főleg: békés, hogy azt ne mondjam, szinte „egalitárius" alapon zajlik, a brúk nagyon is képesek arra, hogy átvegyenek és a kultúrájukba illesszenek idegen elemeket.[73] Időnként és helyenként ráadásul megtévesztően nagyfokú akkulturációra képesek: 1985-ben, első látásra, a Khe Sanh vidéki brúk pauperizált vietnamiaknak tűntek a számomra. Csak hosszabb érintkezés után, és a brú nyelv elsajátítása után fedeztem fel kultúrájuk gazdagságát.

E téma lezárásául fel kívánom vetni, hogy bármilyen paradoxnak tűnik is, az érintkezés elkerülése, illetve a más népekkel való kereskedelem – úgy vélem – nem zárja ki feltétlenül kölcsönösen egymást. Bár a múltban erősen túlhangsúlyozták, tudunk „néma kereskedelemről"[74] is, és ettől függetlenül tudjuk azt is, hogy a ritualizált és/vagy valódi cserék sokszor a szomszéd népekkel való békés kapcsolatok fenntartásának eszközei,[75] illetve hogy kereskedelem és béke egymást kölcsönösen feltételező és elősegítő dolgok.[76] Ilyen értelemben valójában mindkét dolog ugyanazt az alapvető attitűdöt fejezi ki.

*

A fentebb már idézett, 1905-ből származó dokumentum átvezet bennünket a harmadik, utolsó kérdéskörhöz. Idézzük újra a megfelelő részt: „aligha tudnék olyan Moï törzset elképzelni, amelyet a Kha-Luknál könnyebben lehetne kor-

[72] Ehhez lásd Vargyas, „The Structure of Bru Shamanic Ceremonies" és Vargyas, „Un chant brou".

[73] Egy ilyen konkrét példához lásd Vargyas, „Arasz és öl".

[74] Ehhez lásd Sárkány Mihály, „A csere a törzsi gazdaságban. A kutatástörténet vázlata", *Ethnographia* LXXXIX (1978) 197–216. old.

[75] Lásd pl. a trobriandi kula egyesítő szerepét a szétszórt, és központi politikai hatalom híján potenciálisan ellenséges szigetek között.

[76] Ehhez lásd például M. Sahlins, „On the Sociology of Primitive Exchange", in M. Banton (szerk.), *The Relevance of Models for Social Anthropology.* ASA Monograph 1. (London 1965) 175–176. skk.

mányozni. (...) Miután az Annami Királyság uralmát fenntartások nélkül elfogadták, a tartomány mandarinjai a legteljesebb mértékben, problémák nélkül kormányozzák őket."[77]

Mint már volt róla szó, a brúk erőszakmentes, konfliktuskerülő attitűdje, és készségük arra, hogy bármiféle idegen (vietnami, thai-laoszi, francia) politikai dominanciát elfogadjanak, szöges ellentétben áll közvetlen szomszédaik, a katuk és tau-oiok agresszív, háborús, alávetettséget nem tűrő értékrendszerével. E törzsek, akik rettegett harcosok és fejvadászok,[78] egyben az utolsó nem-pacifikált indokínai törzsek voltak, egész a francia uralom végéig nem szűnő politikai problémát okoztak a gyarmati kormányzatnak. A közelmúltban Goudineau[79] beható elemzést adott arról, amit a katu kultúrában „le fait guerrier"-nek hívott, azaz a kultúra egészét átható, a háborúhoz és az agresszióhoz kapcsolódó értékrendszernek – így még világosabban áll előttünk az ellentét a brúk attitűdjével.[80]

Hogyan lehetséges tehát, hogy e törzsek közvetlen szomszédságában[81] a brúk újra meg újra kijelentették és megerősítették nekem: „Mi buták vagyunk... nincsenek saját főnökeink. ...bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát." Ez a kijelentés, bármilyen meglepőnek tűnt is a számomra kezdetben,[82] tökéletes összhangban áll a forrásainkból kirajzolódó képpel. Hogyan lehet a politikai-etnikus identitás látszólagos hiányát megmagyarázni? Mi lehet emögött?

Ezzel kapcsolatban először is emlékeztetni szeretnék arra, hogy hagyományosan a legnagyobb politikai egység a falu volt. Idézzük újfent Harmand doktort: „Egyszer s mindenkorra le kell szögezzem, hogy ha elődeim nyomán a vadak

[77] Valentin, „Rapport ethnique", 8–9, közzé teszi Vargyas, *A la recherche,* 182. old., saját fordítás.

[78] A katuk lakta vidékre behatoló első francia őrjárat vezetője, Le Pichon „vér-vadászoknak" nevezte őket: J. Le Pichon, „Les chasseurs de sang", *Bulletin des Amis du Vieux Hué* 25/4 (1938) 257–409. old.; de Goudineau szerint (Y. Goudineau, *Des survivants aux survivances. Quelle ethnographie en zone démilitarisée* [Ho Chi Minh, Laos, Pistes 1996, sajtó alatt]) fejtrófeáik is voltak. Ami a tau-oiokat illeti, az irodalomban nem találtam adatot arról, hogy fejvadászok lettek volna.

[79] Goudineau, *Des survivants.*

[80] E helyütt nincs módunk belemenni annak tárgyalásába, hogy a brúk közvetlen szomszédai milyen ütőerőt képviselnek, hogy náluk miért alakul(hatot)t ki háborúsagresszív attitűd – tény, hogy a legelső leírások óta mint *par excellence* háborús értékrendű társadalmak állnak előttünk. Valószínű, hogy a kérdésbe demográfiai, kulturális és ökológiai okok egyaránt belejátszottak.

[81] A Khe Sanh-i brúk és a Saravan tartománybeli (Laosz) katuk – ahol Goudineau tanulmányozta őket – között a távolság légvonalban kb. 90-100 kilométer.

[82] Legalább egy lábjegyzet erejéig be kell vallanom, hogy (kelet-)európai nemzetiségi problémákhoz szokott eszemmel, és különösen 1988–89 táján, a magyarországi rendszerváltozás előestéjén, az etnikai-politikai függetlenséghez való ilyetén hozzáállást igen nehezemre esett megérteni és főleg *elfogadni* mindaddig, amíg meg nem értettem – itt kifejtett – lényegét.

csoportjainak megnevezésére a törzs szót használom is, azt csak megfelelőbb szó híján – amely pontosabban fejezné ki társadalmi állapotukat – teszem. Indokínában semmi olyannal nem találkozunk, ami a törzsszervezetre emlékeztetne abban az értelemben, ahogy azt az araboktól vagy az amerikai indiánoktól megszoktuk. Igaz ugyan, hogy többé-kevésbé népes falvaik vagy tanyáik vannak, amelyek kisebb-nagyobb területeken fekszenek, és akiknek lakói a kérdésünkre azt fogják válaszolni, hogy »mi bolovenek, lovék vagy rhadék« stb. vagyunk. De ezeken a nemzeteken vagy családokon – ahogy hívnánk őket – belül számos alcsoportot találni: a kuyok például kuy mnohokra, kuy ntohokra, pohrokra, damreyekre, hahokra, mahayokra, belohokra stb. oszlanak, és akkor még nem is említettem a szúiokat és a szueieket. E falvakat továbbá (és itt most csak olyasmiről beszélek, amit személyesen figyeltem meg, mivel nem akarok túlzó általánosításokba bocsátkozni) nem köti össze semmiféle társadalmi vagy erkölcsi kötelék, olyannyira, hogy gyakran kölcsönösen háborút viselnek egymás ellen. Minden falu egy-egy kis zárt központ... Végezetül a vadak nem látszanak túl nagy jelentőséget tulajdonítani saját megnevezésüknek. Feltéve nekik a kérdést, hogy mi a nemzetük neve, többször is azt a különös választ kaptam, hogy »...Mi vademberek vagyunk... De hogy miféle vademberek?... Vadak.« Mindössze ennyit tudtam kihúzni belőlük."[83] Harmand később még egyszer visszatér a kérdésre: „A khák[84] csak egy dolgot tudnak, azt, hogy ők khák, de képtelenek arra, hogy egy törzshöz kössék magukat. A »törzs« szó egyébként is, mint arra már felhívtam a figyelmet, helytelen; e nyomorúságos lények semmiféle jelentőséget nem látszanak tulajdonítani annak, hogy mi az összefoglaló [értsd: törzsi, V. G.] megnevezésük. A valódi egység a falu."[85]

Ha manapság kissé másképp is fogalmaznánk, e megjegyzések nagyjábanegészében mégis érvényesek a brúkra és más hegyi nemzetiségekre is. A vietnami hegyi törzsek között talán az első modern terepmunkát végző hivatásos antropológus, G. Devereux[86] a bilaterális vagy kognátikus szedang[87] társadalom „funkcionális egységeiről" írott cikkében például a törzsről az alábbiakat mondja: „A törzs többé-kevésbé laza nyelvi egység, amelynek számos dialektusbeli változata van. Mindegyik dialektust kigúnyolják a többi dialektus tagjai. A dialektus a nyelvi határ szélei felé fokozatosan más, további törzsi dialektusokba ol-

[83] Harmand, „Le Laos", 16. old., saját fordítás.

[84] Lásd a 33. lábjegyzetet.

[85] Harmand, „Le Laos", 299. old., saját fordítás.

[86] Devereux, Georges, magyar nevén Dobó György (1908–1985), temesvári születésű magyar–francia antropológus, pszichoanalitikus, az etnopszichiátria megalapozója. 1933–34-ben 18 hónapos terepmunkát végzett Dél-Vietnamban, a szedangok között.

[87] Mon-khmer nyelvet beszélő dél-vietnami hegyi törzs, a jöraik, bahnarok és röngaók szomszédai; Kontum városától északnyugatra élnek.

vad bele... törzset tagjai egységként fogják fel... A törzsön kívül rajtaütések és háborús portyák bármiféle ok miatt megengedettek voltak; a törzsön belül viszont ritkák, s csak akkor fordultak elő, amikor egy falunak vagy falucsoportnak valamiféle sértést kellett megbosszulnia. Ezek a portyák nem illeszkedtek a kétévente megtartott, szertartásosan vezetett rajtaütések rendszerébe. A törzs mindenki szemében valamiféle kulturális egységgel bír, amelybe természetes módon beletartoznak a lokális variációk is; ezek akár ugyanazon falu két háza között is fennállhatnak, amelyek mindegyike egy négy-öt generációval ezelőtti őstől származtatja le magát. A törzs sohasem lép fel politikai egységként."[88]

Ezzel szemben a 3–20 hosszúházból[89] álló falu, „amely mindazon személyek összessége, akik egyazon vízforrásból isznak vizet, és akiknek a tűzhely-lelke a faluban lakozik", „mindenekelőtt *politikai egység,* amelynek szentélye a közösségi ház";[90] a falu vezetője, a falufőnök „nem bír semmiféle különösebb hatalommal, szerepe az, hogy a közös érzéseknek hangot adjon. Általában ő a háborús vezető és az áldozatvezető pap a faluban a (háborús) áldozatok során."[91] A falu szolidáris és rituális egység is: bármelyik tagja követ el valamiféle hibát vagy szeg meg egy tabut, az az egész falura nézve jár nem kívánt következményekkel.[92]

Devereux szerint a szedangoknál a falu és a törzs közti szinten egy köztes „funkcionális egység", a „vidék" található. Ez nagyjából a törzs egy alegysége – a hol „dialektusnak", hol „altörzsnek" nevezett csoport – által lakott vidéket jelenti. Ezen belül formalizált portyák nem zajlottak, a kulturális egység a törzsinél nagyobb, bár ezen belül is lokális variációk vannak,[93] a kereskedelem pedig a vidéken belül élénk. A vidék néha politikai egységként is fellép: „gyakran a teljes vidék összefogott, hogy formális portyát indítson egy szomszédos törzs ellen, illetve összeszaladt, hogy megvédjen egy a vidékbe tartozó falvat, amelyet idegenek megtámadtak... A vidéken belül ha egy falu megadta magát, az gyakran maga után vonta a teljes vidék kapitulációját... A jog és a szokások hasonlósága miatt a vitákat megbeszélés és megegyezés révén intézték el... A vidéknek nincs főnöke, de egy agresszív falu gyakran vezető szerephez jut a háborús cselekedetekben."[94]

[88] G. Devereux, „Functioning Units in Ha(rh)ndea(ng) Society", *Primitive Man,* X. January, No.1. (1937) 2. old., saját fordítás.

[89] Lásd F. M. Lebar – G. C. Hickey – J. K. Musgrave, *Ethnic Groups of Mainland Southeast Asia.* (New Haven, HRAF Press, 1964) 146. old., és G. C. Hickey, *Shattered World. Adaptation and Survival Among Vietnam's Highland Peoples During the Vietnam War* (Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1993) 180. old.

[90] Devereux, „Functioning Units", 4. old., kiemelés tőlem.

[91] Uo. 3. old.

[92] Uo. 4. old.

[93] Pl. a Devereux terepmunkája által híressé vált falu, Tea Ha nem készített kerámiát, eltérően a többi környékbeli szedang falutól.

[94] Devereux, „Functioning Units", 2. old.

A további lehetséges példákat és párhuzamokat mellőzve,[95] ebből a részletes leírásból (is) nagyjából ugyanaz derül ki, mint Harmand múlt századi úti beszámolójából: a falu szintje fölött az identitás sokkal inkább nyelvi-kulturális, mintsem politikai szinten nyilvánul meg, a valódi politikai egység a falu (illetve ritkán az a fölött álló „vidék"). Nem mond ellent ennek az sem, hogy Goudineau szerint a Boloven felkelés alatt, és később, a vietnami háború idején a katuk és a tau-oiok között a faluszervezet szintjén túlmutató szövetségek is létrejöttek.[96] Az is igaz, hogy a vietnami háború alatt, néhány esetben még valamiféle „pán-hegylakó" identitás is kialakulóban volt.[97] Mindezt azonban extrém külső körülmények segítették elő, amelyek nyilvánvalóan minimálisak kellettek, hogy legyenek a múltban.

A fenti képtől nem különbözik a brúk hagyományos politikai szervezete sem, amely minden valószínűség szerint nem terjedt túl a falun, jóllehet valamiféle politikai-jogi szuperstruktúrára utaló nyomok vannak azért a járás *(xa)* és a kerület *(huyên)* szintjén. Ezek azonban bizonyosan korai vietnami (majd francia) hatásra mennek vissza. A *vietnami* brúk mára a nagyobb államszervezetekbe való több évszázados betagolódás, illetve gyarmatosítás nyomán ugyan egyre inkább tudatában vannak az őket a nyelvi-kulturális hasonlóságokon túl a falu szintje fölött is összekötő politikai egységnek, ám „törzsi identitásról" mégsem beszélhetünk az esetükben. Mert noha igaz, hogy a leginkább erős vietnami hatás alatt álló részük napjainkban már *vân kiêu*nak hívja magát, de ezt még ma is csak vietnamiak jelenlétében és az ő elvárásaiknak megfelelni akarván teszi.[98] Ha tehát kialakulóban is van a falu szintje fölötti, átfogó *vân kiêu* identitás, az még távolról sem általános, és nyilvánvalóan új, külső ráhatás eredménye.

Egyébként egyszerűen *brú*nak nevezik magukat, vagy mint már Valentin 1905-ben megjegyezte, *bru hay ('mi, brúk')*-nak. E népnév etimológiája, mint azt Ferlus segítségével kimutattam,[99] a közép-vietnami/közép-laoszi kis, archaikus, viet-muong nyelvekre megy vissza, amelyekben a szó „erdőt", átvitt érte-

[95] Néhány további példát lásd A. de Hauteclocque-Howe, *Les Rhadés: une société de droit maternel* (Paris, Editions du CNRS, 1987), aki a rhadék társadalomszervezetéről írott kiváló könyvében a törzs szót gyakorlatilag ki sem ejti; vagy G. Condominas, "The Mnong Gar of Central Vietnam", in G. P. Murdock (ed.) *Social Structure in South-East Asia.* Viking Fund Publications in Anthropology 29. (New York, Wenner-Gren Foundation for Anthropological Research, 1960) 15–23. old.

[96] Lásd Goudineau, *Des survivants.*

[97] Lásd Hickey a vietnami hegyvidék etno-históriájának szentelt könyvének 2. kötetét: G. C. Hickey, *Free in the Forest. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands, 1954–1976* (Yale University Press, New Haven – London, 1982).

[98] A *vân kiêu* népnév eredetéhez lásd 17. lábjegyzet.

[99] Vargyas, *A la recherche,* 132–134. old.

lemben pedig „erdei embert" jelent. Nem meglepő tehát, hogy a brú népnévnek van egy másik, szélesebb értelme is: általában „hegyi" népet jelent. Így a brúk *brú-vân kiêuk*ről, *brú-tau-oiok*ról, *brú-katuk*ról stb. is szoktak beszélni, ami a brú népnévnek egyfajta „pán-hegylakó" értelmet kölcsönöz. Csakhogy ez egyáltalán nem jelent semmiféle politikai összetartozást, mégcsak nyelvi-kulturális hasonlóságot sem, eltekintve attól a ténytől, hogy mintegy csoportosan szembeállítja őket a síksági vietnamiakkal.

Az identitás nyelvére lefordítva mindez azt jelenti, hogy hagyományosan a brúk elsősorban a leszármazási csoporttal, az ágazattal, másodsorban pedig a faluval szolidárisak. Márpedig láttuk azt, hogy mindkettő behatárolt nagyságú: az ágazat (-szegmentum) 2-15 házat vagy háztartást egyesít, míg a falu legfeljebb 6-8 ágazatot (illetve ágazat-szegmentumot); e fölött a szint fölött egyedül a meghatározott területen szétszórt ágazati szegmentumok találhatók, illetve az ugyancsak szétszórt és valamiféle homályos összetartozás-tudatot sugalló nemzetség *(mu)*. Ami az ennél is nagyobb entitásokat vagy politikai egységeket illeti, legyenek azok „járás", „körzet", „törzs", „fejedelemség" vagy „királyság", a hozzájuk való fűződés kevéssé meghatározó, gyakran körvonalazatlan, homályos és könnyen megváltoztatható. Ha fennhatóságát, uralmát – szükség esetén – el is ismerik, az általa támasztott igényeknek és elvárásoknak (hűségeskü, adó, robot stb.) eleget is tesznek, mindennapi életükben kevés szerepet játszik.

Ami a nagyobb politikai egységekhez fűződő szálakat és identitást illeti,[100] részben hasonló helyzetben, Északkelet-Burmában, E. Leach kimutatta, hogy az irtásos földművelő, hegylakó kácsinok, valamint az árasztásos rizstermesztő, völgylakó shanok egyetlen, mindent felölelő, bonyolult politikai kapcsolatrendszer részei, amelyben számos szál fűzi őket egymáshoz. E rendszerben három politikai modell, illetve társadalmi ideáltípus létezik: *gumlao, gumsa* és *shan*. A *gumlao* és a *shan* egy az állam nélküli, egalitárius társadalmaktól a hierarchikusan szervezett, „feudális" társadalomig terjedő politikai kontinuum két ellentétes vége, míg a *gumsa* e két politikai berendezkedés közötti átmeneti modell. A kásinok között a gyakorlati politikai élet az e két ellentétes modell közötti, hosszú távú ingadozásokból, illetve kompromisszumokból áll. Ebben a rendszerben meglepő könnyedséggel válnak a kácsinok shanokká, a shanok pedig kácsinokká, ami annyit jelent, hogy az európai kutató számára oly lényeges etnikus identitás kérdése itt másképp merül fel, illetve egyszerűen irreleváns. Leachet idézve „csak a külső megfigyelő az, aki azt feltételezi, hogy a kultúrában

[100] Itt és a következőkben valójában az Eric Wolf által „rokonságelvű"-nek nevezett társadalmak, illetve a territoriális alapon szerveződő társadalmak közötti különbségekről van szó. Ez utóbbiakban az állam kikényszeríti a területi elv érvényre jutását, és egyben olyan termelési eljárást (nedvesrizs-termesztést) alkalmaz, ami meg is kívánja azt – a shanok, a vietnamiak, a thaiok stb. mind nedvesrizs-termesztők.

vagy a politikai szervezetben végbement változás megrázó jelentőségű. Csak az etnocentrikus antropológus előítélete azt feltételezni, hogy a változás romboló hatású a jogra, a logikára és a konvenciókra nézve."[101]

Segíthetnek-e ezek a megfigyelések a mi esetünkben? A kérdés már csak azért is jogos, mert a fent idézett brú kijelentés („Mi buták vagyunk... nincsenek saját főnökeink. ...bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát") első látásra hasonló helyzetre látszik utalni: a (politikai) identitás könnyű megváltozására. Csakhogy a Leach által leírt helyzet nagyban különbözik a miénktől. Először is, ha a brúk többé-kevésbé a Leach által *gumlao* típusnak nevezett modellnek felelnek meg (némi *gumsa* beütéssel), a Vietnami Császárság pedig a shan modellnek, hiányzik közöttük az átmeneti típus, azaz a *gumsa* típusú társadalom. A nem-stratifikált, egalitárius brú társadalmat óriási szakadék választja el a „feudális" berendezkedésű Vietnami Birodalomtól, annak császári palotájától, mandarinjaitól, hadseregétől stb. A kettőjüket összekötő út pedig egyirányú. Ha az uralkodó vietnami kultúra hatására sok brú hosszú távon vietnamizálódhat is, gyakorlatilag nincs egyetlen vietnami sem, aki hajlandó lenne brúvá válni. Így a kácsin modell esetünkben bizonyosan nem jelent megoldást.

Akkor hát milyen modellt alkalmazzunk? Hogyan magyarázzuk meg ezt a talányos állítást, a politikai identitás látszólagos hiányát? Az eddigiekben már többször is szó volt arról, hogy a brúk (legalábbis az általunk megismerhető mintegy 5 évszázadban) sohasem éltek teljes elszigeteltségben, hanem mindig is a domináns politikai-kulturális rendszerek perifériáján éltek. A periférián élés azonban nem jelenti azt, hogy a rendszeren *kívül* élnének, sokkal inkább azt, hogy azon *belül* élve megőriznek valamiféle autonómiát maguknak, mint azt Goudineau[102] oly meggyőzően mutatta ki a katuk és tau-oiok esetében.[103]

Centrum és periféria a thai-tai típusú „fejedelemségek" vagy államszervezetek *(muang)* berendezkedésében bír alapvető fontossággal. Mik is ezek a *muang*ok? „A *muang* (fonológiai átírásban *müüang*) fogalma azért oly eredeti, mert egyszerre jelent »várost« és vidékét, egy területet és a központját. *Muang Viiang jan* egyszerre jelentheti Vientiane városát vagy a körülötte fekvő vidéket. A XIX. századig a változó nagyságú territoriális egységet jelölő *muang* szót a »királyság«, »hercegség«, »fejedelemség«, »főnökség« szavakkal adták vissza.

[101] E. Leach, *Political Systems of Highland Burma* (London School of Economics, London, [1954] 1964) 287. old.

[102] Maga is D. Vidal, *Violences et vérités* (Paris, 1995) 135. skk. alapján.

[103] Lásd Goudineau, *Des survivants*. Egy igen finom megfigyelése szerint a vietnamiak többek között azért voltak képesek megnyerni és a maguk oldalára állítani a hegyi népeket a franciák és az amerikaiak elleni háborúban, mert ez utóbbiak teljes mértékben integrálni akarták őket az államba, így megfosztván őket a „perifériájuktól".

Napjainkban... a terminus a modern értelemben vett »ország« vagy »állam«... esetleg a »kerület« értelmet kapta; ez utóbbi esetben azon territoriális egység megnevezésére szolgál, amely a tartomány része, és amely falvakat, valamint járásokat egyesít magában. Ha közelebbi meghatározás nélkül használják, a szó »várost« jelent."[104] E változó nagyságú és tartalmú territoriális egységek, *muang*ok egymást (tetőcserepek módjára) részben fedő, vagy még inkább, egymást (matrjoska babák módjára) bent-foglaló rendszerben illeszkednek egymáshoz. A kisebb egységek ugyan önmagukban zárt és önálló alakulatok, ugyanakkor egy nagyobb rendszer részei is. Így néhány falu vagy falucsoport egy – saját központtal és perifériával bíró – kis *muang*ot (politikai egységet, „fejedelemséget") alkot; ez a *muang* egyben egy nagyobb *muang* része is, amelynek egyik al-*muang*ját vagy perifériáját alkotja; ez a nagyobb *muang* pedig a maga részéről megint csak egy még nagyobb *muang* része, amelynek egyik al-*muang*ja, és ez így megy tovább, fokozatosan bővülő körökben.[105]

Ami e rendszerben fontos a számunkra, az az, hogy a fentiek értelmében a centrum és a periféria relatív fogalmak, illetve hogy a kettő egymáshoz lazán kapcsolódó, viszonylag önálló egység: ami centrum egy kisebb egységben, periféria egy nagyobban. E rendszerben a perifériának viszonylag nagy önállósága van, feltéve hogy elismeri a nagyobb, felette álló egység fennhatóságát, periodikusan és szimbolikusan kinyilvánítja és megerősíti azt,[106] illetve rendszeresen megfizeti a – gyakran csak szimbolikus – adót. A rendszer fennakadás nélkül, jól funkcionál mindaddig, amíg a centrum nem avatkozik be túlságosan a periféria ügyeibe, meghagyva annak viszonylagos önállóságát, illetve amíg ez utóbbi – önállóságát túlhangsúlyozva – nem vonja kétségbe az előbbi fennhatóságát.

Brú adatközlőim állítása ilyen rendszerre látszik utalni. Az uralkodó vagy hűbérúr kiléte szemmel láthatólag érdektelen a számukra („...bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát"), miközben – láttuk – kényesen vigyáznak a perifórián elfoglalt (relatív) függetlenségükre. Magyarán: „ha békén hagytok bennünket, cserébe elfogadunk titeket uralkodónak". A függetlenség megőrzésére azonban harcias szomszédaikétól eltérő, „puha" stratégiát választottak maguknak. *Ennek lényege az, hogy az őket meghaladó, átfogó politikai rendszer kereteit elfogadván, a lehető legkevesebb feltűnést és problémát okozva, amennyire csak lehetséges, észrevétlenek maradnak; látszólag integrálódva, egyúttal mégis minden*

[104] Jean-François Papet „Muang" címszó az *Encyclopédie philosophique universelle,* Publié sous la direction d' A. Jacob, PUF II. (Paris, 1996).

[105] Leach több konkrét eset között idézi Hsenwi shan állam esetét, „amely 1885 előtt 49 alegységet *(möng)* tartalmazott, amelyek közül néhányba több mint 100 önálló falu tartozott" Leach, *Political Systems,* 6. old.

[106] Ehhez lásd a hűségeskü szokását, amelyet több szerző is leír Lemire, *Le pays,* 42. old.; Harmand, „Le Laos", 242. old.

alkalmat megragadva az alóla való kibújásra, egyszerre benne is vannak, és kívül is élnek rajta.

Ezt a stratégiát a francia gyarmatosítás legillusztrisabb képviselői közül néhányan éles szemmel felismerték és világosan meg is fogalmazták. Az egyik első felfedező, Malglaive kapitány például már a századfordulón a következő megjegyzést tette: „Ó jaj, az erőszak! Ez az *ultima ratio* a khák országában is, mint másutt. Mihelyt önvédelemre vagy a helyi rendőrség által alkalmazzák, idegenek közbeavatkozása nélkül (akik közvetlen és azonnali felsőbbrendűségre tartanak számot), a bennszülöttek könnyen meghajolnak előtte. *Könnyen elismerik az európaiak fölényét, és ellenállás nélkül fogadják el tőlük a törvényeket, feltéve hogy azok meghagyják nekik személyes szabadságukat, valamint fajuk függetlenségét azon a földön, ahol születtek.*"[107]

Ugyanezt a relatív függetlenség megőrzésére irányuló makacs kitartást, valamint az annak elérésére alkalmazott módszereket, a „kétkulacsos" politizálást, illetve a „passzív rezisztenciát" fogalmazta meg fél évszázaddal később, rendkívüli éleslátással Barthélémy hadnagy 1947-ben. Idézem: „A hosszú hajú, szinte meztelen kha leuk, akik újra meg újra másutt felépített nyomorúságos kunyhókban laknak, nem ismernek semmiféle háziipart, még a szövést sem, és akik csak az irtásföldjeiken megtermelt rizsen, valamint erdei termékeken élnek, örökösen űzött vadakhoz hasonlítanak. Az erélytelenségig félénken, a hamisságig gyanakvóan állandó rettegésben élnek a hódítóktól, legyenek azok annamiak, laosziak vagy franciák. Két nagyhatalom örökös célpontjaként, akiket csak képviselőiken, az annami »*linh*«-eken[108] és a laoszi »*phulit*«-eken[109] keresztül ismernek, és akik mindegyike a legjobb tudása szerint fosztogatja és bántalmazza őket, a savannakheti hatóságok felügyelete alól a Quangtri-belieké alá kerülve anélkül, hogy ennek okát tudnák és főleg, hogy erről megkérdezték volna a véleményüket, nem vándorolhatván szabadon, mint azt szeretnék, hogy eladhassák rizsüket és bivalyt vásárolhassanak ott, ahol az nekik tetszik, *a kha leuk nem kérnek mást, csak egyetlen dolgot: hogy békén hagyják őket. Ez a vágyálom létük örökös mozgatórugója; bármiféle körülmények között ez az, ami cselekvésre ösztönzi őket.*"[110]

Barthélémy a továbbiakban részletesen ecseteli azokat a módokat, ahogy a (vietnami–laoszi) határ két oldalán, a földrajzi és politikai periférián élő brúk, élve a lehetőségekkel, hol laoszi, hol vietnami alattvalónak deklarálva magukat,

[107] Malglaive – Rivière, *Voyages au centre de l'Annam,* 123. old., kiemelés tőlem.

[108] *Linh* = vietnami szó, a. m. 'katona', további összetételekkel: határőr, rendőr, bármiféle fegyveres testület tagja.

[109] *Phulit* = laoszi szó, a. m. 'rendőr'; a francia *police* szó laoszi kiejtés szerint „elrontott" változata.

[110] Barthélémy, „Rapport ethnique", 10. old.; közéteszi Vargyas, *A la recherche,* 267. old., kiemelés tőlem.

oda-vissza vándorolva a két ország között, megpróbálnak kibújni az adófizetés, illetve bármiféle idegen dominancia alól. Először, mint arról már volt szó, a brúk „nomadizmusához" kapcsolódóan a brúk keletről nyugatra, Vietnamból Laoszba való folyamatos migrációjáról beszél, amely előtt – bár azt minden rendelkezésre álló eszközzel meg akarták akadályozni – „a [francia, V. G.] gyarmati hatóságnak végül is meg kellett hajolnia, tudomásul véve a kha leuk győzedelmes tehetetlenségi nyomatékát és azt, hogy ez a migráció valóságos természeti jelenség, amelyet lehetetlen kiirtani, sőt akár ellenőrzés alatt tartani is".[111]

A brúk „győzedelmes tehetetlenségi nyomatéka" és makacs ragaszkodása a fennálló helyzethez, amellyel bármiféle őket érintő adminisztratív intézkedésnek és változásnak ellenállnak, szinte megoldhatatlan feladatot állított a francia hatóságok elé: „Az a tény, hogy az annami kha leuk elözönlötték Laoszt, lehetetlenné tette a laoszi-annami határkérdés bármiféle kielégítő szabályozását. *Az olyannyira független és egocentrikus emberek számára, mint amilyenek a kha leuk,* ez [a jelentésben korábban bemutatott, V. G.] szüntelen konfliktusokkal terhelt, feszült légkör ideális klíma ahhoz, hogy *megvalósítsák vágyálmukat, amiről fentebb már beszéltünk: elérni azt, hogy az idegenek békén hagyják őket.*

Összekuszálva előszeretettel a már amúgy is eléggé zavaros térképeket, számítva ugyanakkor mindegyikre közülük, *hasznot húzva azokból az előnyökből, amelyeket mindkét tábor nyújthat a számukra, anélkül hogy tudomásul vennék azok hátrányait,* a laosziaknak kijelentve, hogy ők annamiak, de közben igencsak vigyázva arra, hogy fel ne kerüljenek a Huong Hoa-i [= Khe Sanh, Vietnamban, V. G.] adóívekre, a kha leuk, örökös reklamálásaikkal el tudják érni azt, hogy a lehető legegyszerűbb helyzeteket is érthetetlenné tegyék. *Egyedüli céljuk az, hogy kivonják magukat a közigazgatás képviselőinek az ellenőrzése alól, bármilyen legyen is az a közigazgatás.*

A kha leuk ezt a kétkulacsos játékot a kezdetektől fogva figyelemre méltó képmutatással űzik. A XV. századtól kezdve, jóllehet a vientianei király területén laktak, az annami császárnak fizettek adót. Amikor egy évszázaddal később a phu taiok lemészárolták a Ban Dong falubeli »sadet«[112]-et, és kiterjesztették fennhatóságukat a vidék összes hegyi törzsére, a kha leuk az Annami Birodalom védőszárnyai alá húzódtak. Amikor viszont megfogyatkoztak a művelésre alkalmas földjeik, ismét laoszivá váltak, és nyugat felé húzódva telepedtek le, de újfent annamiakká váltak, mihelyst adót kellett fizetni, ami Laoszban magasabb, mint Annamban. Sokan visszaköltöztek közülük keletre, amikor a laoszi kormányzat az akkor építés alatt álló 23. számú gyarmati úton akarta dolgoztatni [értsd:

[111] Barthélémy, „Rapport ethnique", 10. old.; közölve Vargyas, *A la recherche,* 270. old.

[112] *Sadet* = az egyik legismertebb vietnami hegyi törzs, a jöraik nyelvén eredetileg vallási-politikai vezető. Itt, átvitt értelemben kb. a. m. „helyi főnök".

robotban dolgoztatni V. G.] őket. És napjainkban a Viet Minh titkos bizottságai zsarnokságának és elnyomásának kitett kha leuknek hirtelen ismét eszébe jutott, hogy ők valójában laosziak: laoszi kha testvéreikről mély érzelmekkel beszélnek és petíciókat adnak be, hogy Tchépone városához csatolják őket, de készek lesznek azonnal vietnamivá válni, mihelyst az adóbeszedő megjelenik náluk.

A kha leuknek ez a kétkulacsos politikája a határ két oldalán található falvak nagy számában is tetten érhető: az események függvényében elég néhány pillanat a számukra ahhoz, hogy – szükség szerint – Annam vagy Laosz lojális alattvalóivá váljanak. *Az annami üllő és a laoszi kalapács közé szorulva a kha leuk úgy vélik, hogy bármiféle eszköz megfelel nekik ahhoz, hogy – a legkisebb árért – hasznot húzzanak ebből a veszélyes helyzetből.* A kha leuk országában nem annak van igaza, aki a legerősebb, hanem annak, aki a legkevesebbet követeli. Márpedig az kétségen felül áll, hogy egész a háborúig, főleg fiskális szempontból, a Quang Tri-beli hatóságok sokkal megértőbbek és liberálisabbak voltak, mint a Savannakhet-beliek."[113]

Ebben a lényegre látó, világos helyzetjelentésben szinte minden benne van, amiről eddig beszéltünk: az érintkezéstől való félelem, a földrajzi-politikai perifériára való visszahúzódás, az idegen fennhatóság látszólag készséges elismerése, ugyanakkor az alóla való kibújás, a periférián a személyes szabadsághoz, illetve a függetlenséghez való makacs ragaszkodás stb. Mindehhez csak annyit szükséges hozzátenni, hogy az a kettős alávetettség vagy „nem tiszta" hűbéri helyzet, amelyben a brúk voltak, valószínűleg hosszú évszázadokig tipikus történelmi jelenség volt a két rivális birodalom, a vietnami és a laoszi–sziámi (thaiföldi) birodalmak érdekszférájának és ütközőzónájának a vidékén; olyan jelenség, amelynek jóval később, a franciák „egységes" indokínai gyarmatbirodalmának idején is voltak, mint fentebb láttuk, következményei és visszahatásai: még a gyarmatbirodalmon belül is többé-kevésbé világosan elhatárolt felségterületek voltak (Annam – Laosz), amelyek nagyjából a korábbi status quónak és határoknak feleltek meg, függetlenül attól, hogy ez a határ teljes népességeket és kultúrákat, jelen esetben a brúkat kettévágta. A brúk Barthélémy által bemutatott törekvései, hogy ezt a nehéz helyzetet kihasználják a maguk számára, hasonló helyzetben szintén valószínűleg tipikusnak mondhatók Délkelet-Ázsiában vagy akár másutt is. Akárhogy is van, e jelentés egyedülálló történelmi dokumentum: egy törékeny és békés társadalom sikeres-sikertelen próbálkozásait örökíti meg abból a célból, hogy a nála erősebb külső hatalmakkal szemben megőrizze függetlenségét és szabadságát.

*

[113] Barthélémy, „Rapport ethnique", 15–16. old.; közzéteszi Vargyas, *A la recherche,* 272–273. old., kiemelés tőlem.

Tanulmányomban a brúknak a külvilággal való érintkezésre adott válaszait elemeztem. Ezek mindegyike egyetlen alapvető attitűdre vezethető vissza. A brúk a kezdetektől fogva békés és félénk népként állnak előttünk, akik a létező politikai struktúrák perifériáján élve – többek között kereskedelem révén – békés kapcsolatot tartanak fenn szomszédaikkal, akik készek arra, hogy kulturális átvételekkel, kölcsönzés révén gazdagítsák a kultúrájukat, és bármiféle idegen politikai fennhatóságot elfogadjanak annak érdekében, hogy megőrizzék privilegizált helyüket a fennálló politikai rendszerek perifériáján, ahová szükség esetén, bármiféle válságos pillanatban, visszavonulhatnak. Mindent összevéve tehát, a brúk a periférián megőrzött *szabadságukért* hajlandók feladni még a *függetlenségüket* is.

ANDRÁSFALVY BERTALAN

A menyasszony váltsága

Filep Antalnak tisztelettel, 1996

A Baranya megyei Levéltárban a „regestromba" nem vett vizsgálati jegyzőkönyvekben néhány figyelemre méltó adatra találtam.[1] Az 1743-ban kelt jegyzőkönyvben a következő kérdésekre válaszolnak a megidézettek:

> Midőn a leány kiadatik nemde nem az Ispány Jobbágyoktul Róka bőrt vészen? és ha Róka bőrt nem adnak, nemde nem a gyanánt három vagy négy máriást húz a Jobbágyoktul?

A kérdésre a dencsházi Bakos Péter így válaszolt:

> Szokás szerént valamint más dominiumokbeli tisztek úgy szintén mostani Ispány is hogy ha leánt más Dominiumból az Dominiumban férnek hoznak be egy róka bőrt vagy pedigh azon hellyett 1 f 50 x pénzt szoktak adni, mint hogy Török időben is a Subasák vagyis a Törökök Ispánya megh szokta venni. De hogy a Dominiumbeliektül vagyis uraságh Jobbágyitul megh vette volna azt senki nem mondhattya hanem a vidikiektül, mivel a vidikieknek Tisztjei is az uraságh Jobbágyain mégh többet is huznak.

A katádfai bíró Fodor György ezt vallotta:

> Az Ispány nem az Jobbágyitul, hanem vidikiektül, minthogy réghi szokás szerént a vidikiek is az Uraság Jobbágyaitul ha vidiki helyrül házasodnak Róka bőrt vagy a gyanánt keszkenyőket vesznek, mindazáltal ki a Leánt szerzi valakinek és meg nem veszi a vidikiektül a Róka bőrt vagy pénzt, tüle kivánnja az Ispány de ismét a Szerzőnek a vidiki vevők meg szerzik aztat.

Az ugyancsak katádfai Lukács Tamás példát is hoz fel vallomásában:

> Most is Margit Ander menyétül az ell mult télen megh vette a keszkenyőt az ispán, mert idegen dominiumból hozták a menyecskét.

[1] Baranya Megyei Levéltár (Pécs) Inquisitiones non registratae (1743) 51, 52.

Czakó János ugyanabból a faluból hasonlóképpen vall:

> Ha az uraság falujából a leányt kiviszik vagy Róka bőrt vagy annak árát megveszi (az ispán), ha pedig behozzák a menyecskét, attul veszen egy keszkenyőt, mint az idén is igy történt, hogy katádfai Czakó Miháll Selleről (Sellye) házasodván ottan adott három máriást, Katádfán pedig (a) behozott menyecske itt való ispánynak 9 garast érő keszkenyőt adott.
> A katádfai Margit Dániel is ezt vallja, de a rókabőrt árában 15 garast számol. Példát is mond: A mint eöcsétül Nagy Gyurkátul megvette (a rókabőrt) úgy annak hellette 3 s 4 máriást, amint megalkudhatik...

A dencsházi Darabos János is így vall és hozzáteszi:

> ...mely máriást szedésért a házasuló személyek annyira elidegenültek, hogy nehezen hoznak (máshonnan feleséget) vagy falujukban házasságukra veszik magukat.

Ő még több példát is felsorol: „Nemes Ábrám léányát Büdösfára vitték és négy máriást, Szabó János leányát Bogdására... hasonlóképpen 4 máriást fizetett. Somogyi Ander egyik léányát Hobolra, másikat pedig Zádorba, Somogy megyébe adta firnek", mindeniktől 4-4 máriást kellett fizetniök. A következő falvakat találjuk még a tanúvallomásokban: Csarnóta, Szabolcs, Szerdahely, Matty, Diszló, Nagyharsány, Turony, Bisse. Ha elvitték a menyasszonyt, egy rókabőrt vagy az árát fizették, ha hozták, akkor egy keszkenyőt vagy egy tyúkot adtak. Mindegyik tanú „régi szokás szerinti adó"-t emleget.

A rókabőr adónak ez a formája tudomásom szerint eddig ismeretlen, a keszkenő adása azonban szinte az egész magyar nyelvterületen szokás volt. Általánosnak mondható a századforduló előtt az, hogy eljegyzéskor a legény gyűrűt, a leány keszkenőt, jegykendőt adott a vőlegényének, ennek megfelelően az eljegyzést néhány esetben *kendőlakásként* vagy *jegykendőváltásként* is emlegetik (így egy 1827-ből való baranyai leírásban). Úgy tűnik, régebben nemcsak a vőlegény kapott keszkenőt a menyasszonytól, annak szorosabb hozzátartozói, sőt az eljegyzéskor vagy a lakodalomban az összes részt vevő vendég is. „Az eljegyzési kendő ajándékozás a résztvevők számára kiment a divatból. E kendő nemcsak ajándék volt, hanem az eljegyzésen való részvétel bizonyítéka" – írja Györgyi Erzsébet.[2]

Mindenki, aki részt vett a lakodalomban, a moldvai csángóknál kis keszkenőt, „szervétet" kapott a menyasszonytól a vállára, és azt ott is viselte a lakodalom napján. Egy csángó leány hozományában ezért több tucat szőttes hímű kiskendő volt a lakodalomra. Ugyanezt a szokást találtam a besszarábiai romá-

[2] Györgyi Erzsébet, „A házasságkötés szokásai", in Dömötör Tekla (főszerk.), *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Magyar Néprajz VII. (Budapest, 1990) 57. old.

noknál még élőben 1968-ban. Sok helyen a lakodalom résztvevői még a közelmúltban is gyári zsebkendőket tűztek fel a ruhájukra. 1818-ban készült az a leírás az Őrségről, melyben a következőket olvashatjuk: „Hogy miután a vőlegény a násznagyokkal a leányos háznál a kézfogó napján megegyeztek a móringban, csapra ütik a hordót és asztalhoz ülnek, minden vendég egy keszkenyővel megajándékoztatik."[3] Erdélyből és Gömörből ismert a kendőfa. „A vőlegény barátai fiatal szálfát hoznak az erdőből, és azt virággal és kendőkkel díszítik fel. Hétfaluban a legényes ház kendőfájára gazdasági szerszámokat, a leányos házéra háztartási eszközöket aggatnak."[4] Ilyen feldíszített fát, gallyat tűztek a lakodalmas házra pl. Kalotaszegen és a gyimesi csángóknál, s nyilván ennek közeli rokona a palócok „tebé"-je is. A kendő ajándékozás egyes helyeken a lakodalomban több helyütt feljegyzett mosdatáshoz is kapcsolódhat, a törülköző kendő ajándékképpen a mosdatottnál marad.

A fentebb említett XVIII. századi iratokban nyilván azért kap az uraság, illetve annak képviselője kendőt, mert úgy tekintik, mint aki résztvevője, vendége a lakodalomnak. Márpedig ha vendég, akkor vagy a vőlegény, vagy a menyasszony nemzetségének tagja.

A rókabőr adóval kapcsolatban elsőre azokra a nyelvészeti tényekre kell gondolnunk, melyek rokonainknál máig fennmaradt szokásokra utalnak. Ezeket Tagányi Károly foglalta össze, eredményeit röviden így idézi a Magyarság Néprajza: „E szerint a hölgy szó eredetileg hermelin (hölgymenyét, menyétasszony) a régi magyar Neste és Nusz női nevek a nyest és a nyuszt szóból, a menyétasszony hölgymenyét, sőt a meny, menyasszony, menyegző mind a menyét szóból eredne. A magyar nőnek s a lakodalommal kapcsolatos neveknek különféle állati prémekről vett elnevezései az ősi nővásárlás szokásából származtatható. A nő vételára... állati prémekből állhatott."[5] E szófejtésnek vannak gyenge pontjai, s meggondolandó az is, hogy a menyétasszony a magyar néphitben kártevő, titokzatos lény, akit úgy kell elzavarni, elűzni, hogy útjába botra kötött kócot tettek azzal a paranccsal: „szaros kurva lefond ezt" (Dunántúl és Kelet-Magyarország). A menyétasszony ugyanis nem szeret fonni, ezért inkább elmegy onnét, és nem bántja az embert és az állatot. Igaz, a fonás maga is női munka kifejezetten.[6] Annyi mindenképpen elfogadható, hogy rokon népeinknél a prém adása a menyasszonyért szokásban volt, és így nálunk is valamikor. A menyasszony árát az apja, a nemzetségfő, illetve a nagycsalád feje kaphatta.

Kézenfekvő az iratokban említett rókabőr adásával kapcsolatban azokra a szokásokra gondolnunk, melyek a vidékre, más faluba elvitt menyasszony

[3] Györgyi, *A házasságkötés*, 54. old.

[4] In Viski Károly (szerk.), *A Magyarság Néprajza*, IV. (Budapest 1941) 166. old.

[5] In Viski Károly (szerk.), *A Magyarság Néprajza*, IV. (Budapest, 1941) 177. old.

[6] In Ortutay Gyula (szerk.), *Néprajzi Lexikon*, III. (Budapest, 1980) 568–569. old.

útjának szalmakötéllel való elkötéséből áll. Ezt is megtaláljuk az egész magyar nyelvterületen. A helyi közösség, elsősorban a legények, amikor a menyasszonyt a lakodalomkor a vőlegényes házhoz, a másik faluba viszik, a falu szélén megállítják a lakodalmasokat ezzel a szalma-kötéllel vagy más módon, és csak alkudozás, váltságdíj lefizetése után engedik tovább. Itt már nem a vér szerinti rokonság, a nemzetség, hanem az annak a helyébe lépő faluközösség kér kárpótlást a tőle elvitt tagjáért. Egyáltalán a lakodalom szokásvilága két feloldhatatlan ellentét megjelenítésével próbálja azt megoldani. Az egyik oldalon áll a maga tagjait védő nemzetség, mely megújulása, szaporodása, továbbéltetése érdekében kénytelen egyes tagjait átengedni az ellenséges másik nemzetségnek, illetve az onnan jövő ellenséget befogadni. Igen elterjedt volt ennek dramatikus megjelenítése a lakodalomban akkor, amikor a vőlegényes lakodalmasok elmennek a menyasszonyért. A menyasszony házát, udvarát a menyasszony nemzetsége kész megvédeni. A kapukat bezárják, a kerítés mögött mindenféle szúró-vágó alkalmi szerszámmal felfegyverkezett lakodalmasok sorakoznak fel fenyegetően. Ostrom, harc színlelése ez. Tettlegességre nem kerül sor, de szópárbajra igen. Van, ahol egymást csúfoló dalokat énekelnek, van, ahol találós kérdések megfejtéséhez kötik a kapuk kinyitását, van, ahol jelképes ajándékokat követelnek. Ebben a két nemzetség közti harcban sokfelé az öreg vőfélyek különleges hatalommal, természetfeletti erővel rendelkeznek, meg tudják egymást és az egész lakodalmas népet igézni. Pl. egy decsi vőfély úgy babonázta meg a lakodalmasokat, hogy azok látták és érezték, elönti őket az árvíz. Szoknyájukat felfogva ugráltak fel a székekre és asztalokra az asszonyok. Még gyakrabban fordul elő az az emlékezések szerint, hogy a lovak nem tudtak elindulni a menyasszonnyal. Ez is igézet, kötés volt. A két ellenséges nemzetség, tábor, falu, faluközösség végül a fiatalok frigyében szövetséget köt egymással.

De hogy kerül ide az ispán, illetőleg a földesúr, mert az ispán a földesurat képviseli? A helyi, falusi közösség sokfelé őrzi még, különösen aprófalvas vidékeken annak az emlékét, hogy egy nemzetség valaha egy települést szállt meg. Egy falu – egy nemzetség. A baranyai Hegyháton is úgy tanították a gyermekeket: „minden asszony, aki a faluban született, az neked nénéd, úgy kell szólítanod, minden asszony, aki más faluból jött ide férjhez, az neked ángyod, és úgy kell szólítanod!" Ha különböző eredetű családok is szállták volna meg a falut, egy idő után összerokonosodtak és kénytelenek voltak a vérfertőzés elkerülése végett más faluból házasodni. A vérfertőzés bűnét igen szigorúan ítélték meg a középkorban, a rokonságot 5, 6, 7 íziglen tartották. Ez magyarázza a leányvásárok, a fiatalság szervezett találkozóinak rendszerét is, melyet szinte mindenütt Kelet-Közép- és Észak-Európában is.

A történeti folyamat a következő lehetett: A nemzetség legerősebb, legrangosabb családja lassan vezető szerepet kap a helyi közösségen belül is, ő lesz a

bíró. A bíró nem az ítélkező, hanem a hatalmas, az erős, és mert erős, tud ítélkezni.[7]

Későbbiekben az a család, családfő katonáskodni is képes és nemes lesz, anélkül hogy kiválna a faluközösségből. A magyarországi társadalom fejlődését, fejlődési állapotát őrizte meg a székely. A székely társadalom alapos ismerője, Imreh István számtalan példát hoz arra, hogy a szabad és szolgarendű székely egyaránt tagja a faluközösségnek és annak választott vezetője hívására, a falugyűlésen a nemesi jogokkal rendelkező tagok is kötelesek voltak megjelenni. Amikor a bírókból már nemesek és földesurak lesznek, megtartják a bíráskodást a nagyobb ügyekben, a kisebb viták és bűnök kezelésére a faluközösség által megválasztott ítélkező alakja is megjelenik. A földesúr azonban csak igen lassan, fokozatosan sajátítja ki, illetve őrzi meg nemzetségfői jogait aszerint, hogy a nemzetségből származik, vagy idegen. Hasonlóan fokozatosan sajátítja ki azokat a jogokat, melyeket tőlünk nyugatra a feudális társadalom a nemesnek biztosított. Mindenesetre az erdőhöz, vizekhez való kizárólagos földesúri jog a Duna-mentén csak a XVIII. századra alakul ki. A földesúr is egy tagja volt a faluközösségnek és egyik használója a falu fel nem osztott határának, az „élőföldnek" nem kizárólagos ura. A baranyai rókabőr adó, a menyasszony váltsága még arról tanúskodik, hogy a földesúr nemzetségfői jogokat gyakorol, illetve sajátít ki magának.

E kis társadalomtörténeti vázlat nem térhet ki a magyar fejlődés sajátságainak elmélyültebb rajzára, de újabb részlettel gazdagítja a kutatást.

[7] Az *úr* és *bíró* szavak jelentését fordítva is bizonyítja a „nem bírom megtenni"-t ('nincs erőm hozzá' értelemben a bukovinai székely így is mondhatja: „nem vagyok ura megtenni").

NÉMETH ILDIKÓ

Az 1528–1529. évi soproni boszorkányperek

„A műveltség és felvilágosultság hiánya a régi időkben a nép beteges fantáziájának megélénkülésához vezetett. Minden, akkoriban megmagyarázhatatlannak tűnő eseményt, szerencsétlenséget, betegséget, fertőzést és járványt a gonosz szellemek játékának tulajdonítottak. És mivel az öregasszonyok már akkoriban rosszindulatúan és pletykára éhesen mindenbe beleütötték az orrukat, kialakult a boszorkányhit, amely számos véres áldozatot követelt. A máglya lángjaival próbálták a »gonosz szellemet« ártalmatlanná tenni, és az emberi fáklyák jajveszékelése eredmény volt mindazon fanatikusok számára, akik úgy gondolták, hogy a barbár boszorkányüldözéssel jószolgálatot tesznek az emberiségnek" – írta a német nyelvű soproni újság, a *Radikal* 1910-ben.[1]

A soproni boszorkányperek sokszínű történetéből a jelen tanulmány két év eseményeivel kíván közelebbről foglalkozni. Az 1528–29. évi perek – különösen a városi tehénpásztor, Bernát esete – a legkorábbi ismert magyarországi perek közé tartoznak. A boszorkánysággal vádolt Bernát perére számtalan tanulmány hivatkozik: az alábbiakban ezt a pert, illetve a per előzményeit és körülményeit tárgyaljuk.[2]

[1] Radikal 1910. 01. 16., 2. old.

[2] A források, amelyekben a kutató a XVI. század első felének Sopron városi boszorkánypereire találhat adatot, bár csekély számúak, szerencsére már nagyobb részt nyomtatott formában is hozzáférhetőek. Elsősorban Házi Jenő tizenkét kötetes oklevéltárát kell itt megemlítenünk: *„Sopron szabad királyi város története"* I. 1–7., II. 1–6. (Sopron, 1921–1943). További bejegyzések találhatóak az úgynevezett Gerichtsbuchban, amelybe a jegyző a városi bíróság legfontosabb pereit jegyezte fel. Megemlítendő még Póda Endre *Sopron sz. kir. város monographiája. 2. Tanácsi jegyzőkönyvek* (Sopron, 1923) című műve is. Mindezen források azonban csak különálló akták, bejegyzések vagy dokumentumok, a mai értelemben vett peranyagot a XVI. századi városi iratanyagban nem találunk. Ami a Bernát-féle boszorkányper szakirodalmát illeti, úgy első helyen Winkler Elemér *Bűnök és büntetések a régi Sopronban, XVI–XVIII. sz.* (Sopron, 1924) című munkáját kell felemlítenünk, amelyben a szerző részletesen bemutatta Bernát ténykedését, hasonlóképp Házi Jenő is,

Boszorkányperek a városi bíráskodásban

Mielőtt azonban magát a Bernát-féle boszorkánypert tárgyalnánk, vessünk egy rövid pillantást a kora újkor kezdetén Sopronban követett bírósági gyakorlatra. Sopron mint szabad királyi város rendelkezett a szabad bíróválasztás és az önálló bíráskodás jogával, sőt a pallosjoggal is.[3]

A városbíró posztját egy arra érdemes városi polgár töltötte be, akit később, a XVI. század második felétől két évre választottak. Kisebb ügyekben egyedül ítélkezhetett, nagyobbakban – mint ahogy a boszorkányperek esetében is – a belső tanácsból választott esküdtekkel együtt bíráskodott. A városi bíróság egyaránt tárgyalt polgári és büntetőperes ügyeket. A város minden lakójára kiterjedt a bíróság joghatósága, polgárjoggal rendelkező és nem rendelkező személyekre csakúgy, mint azokra az idegenekre, akik a város területén követtek el büntetendő cselekményt, vagy a városban vetették őket börtönbe.[4]

A XV. század végétől a mindenkori városi jegyző az úgynevezett városi könyvekben rögzítette a legfontosabb ügyeket: a bíráskodással kapcsolatos bejegyzések a *Gerichtsbuch*ban, avagy bírósági könyvben kerültek feljegyzésre. Ez a könyv a későbbiekben mintegy példatárként is szolgált az elsősorban szokásjog alapján ítélkező bírók számára. Saját városi jogkönyvvel Sopron nem rendelkezett, a szokásjog mellett a német nyelvű joggyűjtemények *(Sachsenspiegel, Schwabenspiegel)*, illetve a budai és selmeci jogkönyv voltak irányadóak.

A per lefolytatása meglehetősen hosszadalmas volt: az őrizetbe vétele után a városi börtönben hosszabb-rövidebb ideig fogva tartott vádlottat kihallgatták a bíróság előtt. Ugyancsak kikérdezték a tanúkat is. A kihallgatás célja az volt, hogy a vádlott beismerő vallomást tegyen – ez számított a legfontosabb bizonyítéknak. Amennyiben a vádlott a kihallgatás során tagadta a tanúk által is megerősített vádat, úgy sok esetben – így a legtöbb boszorkánypernél is – kínzásra került sor. A XVI. századi kihallgatási jegyzőkönyvekben a kínzás mint „strenge Frag" vagy „peinliche Frag" szerepelt. Különösen a boszorkánypereknél,

---

„Sopron középkori egyháztörténete" (Sopron, 1939) című könyvében. Schram Ferenc is feltüntette Bernát perét háromkötetes *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768*, I–III. (Budapest, 1970–1982) című művében. A téma legfrissebb feldolgozását Szabó Jenő *„Öt évszázad fekete krónikája. Soproni pitaval"* (Győr, 1987) című kötetében találjuk. A perre vonatkozó további bibliográfiai utalásokat olvashatunk a Tóth G. Péter által szerkesztett *A magyarországi boszorkányság forrásainak katasztere 1408–1848* (Budapest–Veszprém, 2000) című munkában.

[3] A szabad királyi városi bíráskodási gyakorlatra nézve lásd az általános jogtörténeti munkákat, valamint Tirnitz József – Szakács Anita, *Sopron Város Tanácsa bírósági jegyzőkönyveinek regesztái. I. 1533–1554* (Sopron, 1996).

[4] Az országos nemesek természetesen nem tartoztak a városbíró joghatósága alá.

ahol szinte lehetetlen volt a bíróság előtt tárgyi bizonyítékot bemutatni, és a vádak legtöbbször csak gyanúsítgatáson alapultak, a bűnösség kizárólag csak a beismerő vallomás kicsikarásával volt bizonyítható. Ehhez pedig megfelelő eszköznek számított a kínzás (hiszen már 1252-ben IV. Ince pápa, 1265-ben pedig IV. Kelemen pápa is az inkvizíció legitim eszközének ismerte el azt). A több fokozatból álló kínzást a városi hóhér végezte az úgynevezett *Tortur-* vagy *Fragzimmer*ben, azaz a kínzókamrában. A kínzóeszközök bemutatásával és a várható kínok taglalásával kezdte, míg – ha a vádlott nem vallott – több fokozaton keresztül eljutott a tüzes vas használatáig. A vádlott vallomását és a bíróság ítéletét azután a jegyző rögzítette, amennyiben a vallomást és a hozzá kapcsolódó ítéletet egyben, úgynevezett *Urgicht*ként a nyilvános felolvasás céljára fogalmazta meg. Az ítéletet a városi hóhér hajtotta végre.

A XVI. századi soproni boszorkányperekben tudomásunk szerint csak Bernátot (és állítólag egy bizonyos Hans Türckenhaltert 1597-ben) ítélték halálra. Az összes többi ügyben a vádlottakat száműzték a városból, vagy egy időre börtönbe vetették, vagy akár bizonyíték hiányában fel is mentették.

Az előzmények

A ránk maradt forrásokat számba véve úgy tűnik, hogy az 1528–1529-es év Sopronban teljes egészében a boszorkányüldözés jegyében telt: a XVI. századból sem előtte, sem utána nem fordul elő egyszerre ennyi, egymással összefüggő boszorkányper.

1528. április 23-án kelt az a vallomás, amely két boszorkánysággal vádolt asszony perében született Móritz Pál városbíró bírósága előtt. Poschl Tamásné és Gusman Péterné peréről van szó – utóbbit később azzal is vádolták, hogy ő tanította Bernát pásztort a boszorkányságra. A két asszony arról vallott, hogy további társnőikkel együtt – akiket részben megnevez a vallomás szövege – együtt űzték az „ördögi mesterséget".[5]

A vallomások bepillantást engednek az asszonyok által űzött boszorkányság módszereibe és eszközeibe. Így Poschl Tamásné elismerte, hogy varázslattal több embert beteggé tett, és ezért a felbujtóktól természetben vagy pénzben fizetséget kapott. (Hasonló eljárásokat találunk Bernát vallomásában is.) Általában

[5] „Item mer pekennt sy, daz sy und ir 4 gespilen von Teitsch Warasdorfl pey der newen kirchen zw Warasdorf zam sein chömen vnd dy tewflisch chünst praucht [...] Item mer sagt sy, daz dy Habervockin pey dem saffrangarten ain weter welen machen. Sey sy vnd dy Praschin vnd dy Polczin vnd dy 4 von Warasdorf auch darzwe chömen. Hat man sy peschriern, daz nit vil schaden hat mögen thain." In Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára (a továbbiakban: SL) Oe Lad. XLIV. et VV. Fasc. 2. Nr. 102/39.

bizonyos gyökereket, növényeket vagy éppen halott állatokat – a vallomásban varangyosbékáról esik szó – ásott el az adott személy házának küszöbe alá vagy az udvarában, amitől az megbetegedett. Ha bizonyos idő elteltével kiásták a szerencsétlenséget hozó tárgyat, az illető is meggyógyult. Így történt például egy Eber János nevezetű ember esetében, akinek szomszédasszonya, Schwarcz Kálmánné rendelte meg a „boszorkánynál" a varázslatot, ellenséges viszonyukra hivatkozva. Poschlné el is ásta az illető udvarában a varangyosbékát, mire az megbetegedett. Három napra rá Schwarczné újra kiásta a békát, és Eber János ekkor meggyógyult.

Több ilyen esetet is felsorol a két asszony vallomása, pontosan megnevezve az „áldozatokat" és a megrendelőket, sőt legtöbbször a fizetséget is. De a boszorkányok nemcsak betegséget, hanem szegénységet is hozhattak valakire, ahogy megronthatták a bort és a termést, befolyásolhatták az időjárást vagy akár a tehenek tejhozamát is.

A periratból kitűnik, hogy a bíró nagyon alaposan látta el a feladatát: megkereste a vallomásban felemlített két helység *Ungarisch Warasdorf* és *Neblsdorf*[6] bíráit, és információkat kért tőlük a két asszony által megnevezett esetekről. Kiderült, hogy két név kivételével minden adat és megbetegedés egyezett.[7]

A per nagymértékben foglalkoztatta a soproni közvéleményt, olyannyira, hogy a városi közgyűlés két nappal a kihallgatás után, április 25-én határozatot hozott, miszerint a város közönsége a jövőben szigorúan fog fellépni a varázslókkal szemben. Külön kimondták, hogy a jövőben ilyen jellegű cselekmények sem pénzzel, sem könyörgéssel meg nem válthatók.

Hogy mi történt a továbbiakban a két asszonnyal – Poschl Tamásnéval és Gusman Péternével –, arról nincs tudomásunk. Az mindenesetre biztos, hogy a vallomásukban említett soproni asszonyokat – név szerint Prasch Margitot, Habervogt Erzsébetet, Poltz Erzsébetet és Pranger Dorottyát – szintén elfogták és kihallgatták. A városi tanács fentebb említett határozatát a boszorkányok jövőbeni kemény büntetéséről azonban feltehetőleg nem hajtották végre, hiszen 1528. április 29. és május 20. között kaució ellenében valamennyiüket szabadon engedték. Úgy tűnik, hogy a bíróság az egész ügyet inkább rosszindulatú pletykálkodásként és gyanúsítgatásként kezelte, semmint komoly vétekként. Az asszonyok szabadon bocsátásának tényét bejegyezték a „Gerichtsbuch"-ba,

[6] Ungrisch Warasdorf = Kleinwaraschdorf = Kisbarom (Ausztria); Neblsdorf = Nebersdorf = Ligvánd (Ausztria)

[7] „Vber sölich ir pechantnus hab ich den richter von Vngrisch Warasdorf vnd den von Neblsdorf zwegesprochen von aller nämen vnd kranchait wegen gefragt. Sein sy ir gleichhelig mit zeyt, nämen vnd kranckhayt, nür vmb 2 näm hat sy sich geirt, des sy dan wol selb aüch anzaigt, sy chüns nit so lang in gedächtnüs haben." In SL Oe Lad. XLIV. et VV. Fasc. 2. Nr. 102/39.

a bírói könyvbe is: külön-külön, de nagyjából azonos szöveggel, és a tanúk név szerinti felsorolásával rögzítették, hogy a delikvenst 100 magyar forint ellenében szabadlábra helyezték.

A per lezárásával és a megvádolt asszonyok elengedésével azonban nem érték el a kellő hatást. Nagy valószínűséggel tovább folyt a polgárasszonyok körében az „ördögi művészet" alkalmazása, illetve a bűbájosok ténykedése. A tiszteletre méltó városi közgyűlésben a polgárok nagy része elégedetlen lehetett a bíróság enyhe ítéleteivel, így a következő évben, 1529. április 25-én – mint ahogy az a jegyzőkönyvben olvasható – a tanács szinte ugyanazokkal a szavakkal megismételte előző évi határozatát a boszorkányság ellen való szigorú fellépés tárgyában.

A következő boszorkánypernél valóban érezhető a keményebb ítélet és az abbéli fáradozás, hogy a közvélemény számára megfelelő példát statuáljon a bíróság.

Bernát pásztor boszorkánypere

Ez a bizonyos boszorkányper pedig 1529 júliusában a városi tehénpásztor, Bernát ellen zajlott. Bernátot boszorkánysággal vádolták, szinte ugyanazokat a vádpontokat hozva fel ellene, mint egy évvel korábban az említett asszonyok ellen.

Vallomásában Bernát beismerte, hogy a boszorkánymesterséget a fentebb említett Gusman Péternétől tanulta. Ő azonban tudását és varázserejét – ellentétben tanítómesterével, aki elismerten fizetségért küldött rontást másokra – csak az ellenségei ellen alkalmazta. Így akarta például Grätzer Kristóf polgármestert, aki őt hanyagsága miatt megbüntette, a küszöbe alá elásott rontással elveszejteni. Ezzel a módszerrel már sikerült a siegendorfi[8] pásztort korábban megölnie.[9]

A továbbiakban azzal vádolták Bernátot, hogy más pásztorokkal összeveszvén azok csordáira bosszúból, varázslattal farkasokat küldött, mint például egy évvel korábban a schattendorfi[10] pásztor állataira. A farkas akkor egy tehenet

[8] Siegendorf = Cinfalva (Ausztria)

[9] „Erstlich bekhennt er, wie ine der herr Christoff Grätzer, diezeit burgermaister, vmb seines vnfleis wegen gestrafft vnd geslagen, das er gemelltem burgermaister offentlich gedrot hat, er soll den herter slagen vnd nymermer kainen herter mer. Vnd darauf auß pöser, teuflischer eingebung des furnemens gegen dem burgermaister gewesen, er welle das allerargest von zawberei zusamenklauben, als es Got nur beschaffen hat, dasselb dem burgermaister vnndter sein thur graben, das er dauon abdorren vnd sterben muess. Dises gemelten artigkls der Bernhart herter durch heren burgermaister mit ettlich furgestellten personen vnd zeugen vberzeugt worden, des er auch selb gestannden ist." Házi, *Sopron szabad királyi*, I/7. 363. old.

[10] Sachattendorf = Somfalva (Ausztria)

pusztított el, a kárt a pásztornak kellett megtérítenie.[11] Hasonlóképp állt bosszút a nyéki pásztoron, aki nem teljesítette ígéretét: tőle a farkasok három tehenet ragadtak el. Puelendorfer Mihály városi tanácsosnak három tehene is elkóborolt Bernát hanyagsága miatt, ezeknek az árát Bernáttal fizettették meg. Ő bosszúból varázsszert ásott a tanácsos majorjának kapuja alá, és ezzel Puelendorfer további négy tehenét rontotta meg. Azt is elismerte a vádlott, hogy több embert is megfenyegetett, ha ellene vallanának, és őt elbocsátanák állásából, akkor farkast küld az állataikra.

Bevallotta továbbá, hogy több asszonynak is adott varázsszert, amitől több teje lesz a tehénnek. Bár tudta, hogy a szer semmit sem használ, mégis elfogadott az asszonyoktól bort és kenyeret fizetség gyanánt. Többen arra is megkérték, hogy tanítaná meg nekik a boszorkánymesterséget, akiket Bernát név szerint fel is sorolt.

Érdekes módon a vádak közt szerepel egy olyan pont is, amelynek semmi köze a boszorkánysághoz: szemére vetették, hogy a zsidók Sopronból való kiűzése után (1526) egy másik pásztorral együtt a csordából két, eredetileg a zsidók tulajdonában lévő tehenet is eltulajdonítottak, és eladták egy mészárosnak.

A felsorolt vádak – mai szemmel nézve – semmivel sem súlyosabbak, mint az előző évi boszorkányperben felsoroltak. Sőt, Bernát tevékenysége során kevesebb ember károsodott, mint Poschl Tamásné és Gusman Péterné esetében. Bernátot azonban mégis halálra ítélték, és – ahogy az egy boszorkánymesternek kijár – máglyán égették el.

Saját korunkból visszatekintve, egyre inkább az a benyomásunk, hogy Bernát esetében egy társadalmilag kirekesztett, iszákossága és rossz természete miatt közmegvetésnek kitett kisstílű bűnözőt használtak fel arra, hogy a városi közönségnek elrettentő példát statuáljanak. Elítéltek egy semmirekellőt, akit, mint ahogy az egy 1528. évi tanácsülési határozatból kitűnik, a város szolgálatából amúgy is elbocsájtottak, mert nem törődött a reá bízott állatokkal, mindemellett romlottságáról és mindenféle kétes üzelmeiről is hírhedt volt.[12] Mindenekelőtt azonban az lehetett a cél, hogy egy látványos perrel és ítélettel véget vessenek az elszaporodott boszorkányüzelmeknek. Tette mindezt a városi bíróság egy olyan lépéssel, melyet egy évvel korábban a részben tekintélyes családokból származó polgárasszonyoknál nem mert megtenni.

[11] „Idem bekhennt, daz im verganngen XXVIII-ten jar der hierter zu Schadendorf, der diselb zeit di kuehert gehallten, zu im auf der Vnndten gehalten vnd der Pernhart ain flaschen wein vnd zwen häring mit im hinaußgebracht, die miteinander verzert, aber der herter von Schadndorf hat nichts bracht, auch nichts darein bezallt. Het sich der Pernhart erzurnnet vnd im di wolff geschickt, di ime inmitten der herde ain rind nydergepissen. welches der herter zallen muessen." Házi, *Sopron szabad királyi,* I/7. 364. old.

[12] Házi, *Sopron szabad királyi,* II/2. 208. old.

A per utóélete

Bernát halálával az ügy azonban még nem ért véget. Fiát, Ambrust – valószínűleg még apjával együtt – szintén elfogták és börtönbe vetették. Kihallgatásáról sem a bírói könyvben, sem a városi iratok közt nem találunk feljegyzést, azonban valószínűsíthető, hogy őt is vád alá helyezték. 1529. július 22-én, három nappal Bernát kivégzése után kelt az a kötelezvény, amelyben Ambrus megígérte, hogy sem apja halála, sem saját fogsága miatt nem követel kártérítést Sopron városától.[13]

Itt kell azonban megjegyeznünk, hogy ez nem egyedi eset: hasonló kötelezvényeket a korszakban rendszeresen írattak alá az elítéltekkel, illetve azok rokonaival, a város ugyanis így próbálta a városi bíróság tekintélyét biztosítani és óvni az esetleges későbbi kártalanítási perekkel szemben.

Ambrusról többet nem hallunk, azonban egy másik bűnöző, Pöschl Márk, két évvel később újra felemlítette vallomásában Bernát pásztort. Pöschlt, akit számtalan bűne miatt 1528-ban már elűztek a városból, 1531-ben újra elfogták, és különféle bűncselekményekért halálra ítélték. Kínzással kicsikart többoldalas vallomása azzal kezdődik, hogy Pöschl Márk megvádolja apját, aki Bernáttól megtanulta a boszorkánymesterséget, és képes arra, hogy emberre és állatra farkast küldjön.[14] A farkast Bernáttal egymáshoz küldözgették, sőt még a faluba is beküldték időnként pénzzel a nyakában, hogy hozzon nekik bort...

[13] „Ich Ambrosi, weilennd Berenhardten stathierters zu Ödennburg sune, bekhenn fur mich, mein freundt, helffer vnd gunner, nachdem ich mit genantem meinem vater vnd seiner mishanndlung, darumb im dann seine recht geton, durch gericht alhie zu Odenburg in gefangkhnus einkumben vnd aber mich gemellte herren von Ödenburg derselben gefanngkhnus auf furpeth frumber leut ledig gelassen, des ich inen grossen danngkh sag vnd gelob darauf bei meinen christenlichen treuen an aines geswornnen ayds stat, das ich vnd all mein freundt, helffer vnd gunner noch nymands anderer von vnsern wegen von obgemellter meiner gefanngkhnuss noch von meines vaters tods wegen zu den herren von Ödenburg, gemainer stat, iren vndertonen noch zu kainem irem potmässigen, so an meines vater tod vnd meiner gefangkhnus schuld haben, verdacht sein mit rat vnd that darzue geholffen haben, kainerlai vechd, veindschafft, dronus, vnwillen, haimlichen neid, haß, rach tragen, suechen noch di sach gegen inen rechen wellen noch sullen gutlich, rechtlich noch sunst gar in kain weise." In Házi, *Sopron szabad királyi,* I/7. 365. old.

[14] „Zumb ersten bekhennt er, sein vater Mathes Paur, sunst Pöschl zuegenant, kunde den leuten die wolff schickhen, er habe ettlichen nachpern ir viech damit erpaysst. Er kunde die wolf pas schigkhen, wann der Pernhart herter. Er hab gesehen khnaben weis: das sein vater und der Pernhart die wölf aneinander haben geschigkht: das die wolf weinlägl am hals getragen, inen zugebracht. Sy haben den wolfen offt gellt geben vnd habens in die dörffer vmb wein geschigkht vnd sein vater hab alle zauberei vom Bernhart herter gelernt, so der Pernhart in Caspar Kolb mairhof zu herberg ist gewesen." Házi, *Sopron szabad királyi,* I/7. 428. old.

Bár Pöschl Márk később visszavonta vallomásának ezen pontját, valószínűleg csupán a bíró belátásán múlt, hogy az apa ellen nem emeltek vádat.

Összefoglalás

Mivel Bernát pere valóban a legkorábbi, ma ismert boszorkányperek egyike, mindemellett még látványos kirakatpernek is tekinthető, meglehetősen sok figyelmet szentelt neki a magyarországi boszorkánykutatás – talán többet is a megérdemeltnél. A forrásközlésekben és a szakirodalomban ez a per mint egyedi eset szerepel, a körülmények közelebbi vizsgálata nélkül, holott – mint ennek bemutatására a fentiekben kísérletet tettünk – Bernát pere egy egymással összefüggő boszorkányper-láncolat része.

GAGYI JÓZSEF

Boszorkányság Máréfalván

„Az, ami uralja a középkori emberek mentalitását és érzékenységét, ami lényegbevágóan meghatározza az attitűdjeiket, az a bizonytalanság érzése... a mentalitásokat, érzékenységeket, attitűdöket elsősorban a biztonság megszerzésének szükségessége szervezi egységbe."

Jacques Le Goff

1. Bevezetés

1993 és 1999 között, nagy megszakításokkal, mintegy három hónapnyi ideig folytattam terepmunkát a székelyföldi, Székelyudvarhely melletti Máréfalván. Munkám egyik célja a bosszorkányság-hiedelmek gyűjtése, a ma is aktívnak mondható boszorkányság tanulmányozása volt. Ennek a munkának az eddigi eredménye három, összesen 460 oldalnyi terjedelmű hiedelem-szöveggyűjtemény. Az ezekben található szövegek, valamint terepmunkám során készített feljegyzéseim, megfigyeléseim szolgáltattak alapot dolgozatom megírásához. Mindaz, ami olvasható majd, igazából arra alkalmas, hogy eddigi munkámról vélemények, az ezutáni kutatásokhoz tanácsok megfogalmazását lehetővé tegye.

Igen határozottan fogalmazza meg az afrikai azandék között kutató angol szociálantropológus, Evans-Pritchard: „Elkerülhetetlen a következtetés az azandék boszorkányság-elképzeléséről, hogy az nem objektív realitás. Boszorkányok, úgy ahogy azt az azandék elképzelik, nem léteznek."[1] Mielőtt a kiválasztott rontásesetek elemzéseinek nekikezdenék, érdemesnek tartom már itt felvetni a kérdést: a máréfalvi emberek számára léteznek-e, jobban mondva: kiknek, milyen helyzetekben, milyen formában léteznek vagy nem léteznek boszorkányok. Evans-Pritchard kijelenti, hogy a boszorkányság fogalma az azandék természetfilozófiájának része: ezzel magyarázzák a balszerencsés eseményeket; ugyanakkor ez az ideológia segít abban, hogy az események bekövetkeztével előre kialakított sztereotip válaszok szülessenek. Az emberi viselkedést szabályozza tehát.[2]

[1] E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among The Azande* (Oxford, Clarendon Press, 1937) 63. old.

[2] Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles,* 63. old.

Máréfalván, az 1990-es években szerzett tereptapasztalatok alapján korántsem lehet a boszorkányságról mint egységes ideológiáról, valamint mindenki által elfogadott és betartott viselkedésszabályozó elvekről beszélni. Esetek, vélekedések, fenntartások, kételyek sokasága az, amiben fel van oldva a válasz: hogyan, mennyiben befolyásolja a mai viselkedést, szomszédok, szorosabb kapcsolatba (például udvarlás, házasság) kerülő egyfalusiak egymáshoz való viszonyulását ez a ma is kétségtelenül élő és ható ideológia.

A közösségben általánosnak mondható a boszorkány-ideológia alappremisszáinak, a boszorkánysággal megnevezhető viselkedésszabályozó alapelveknek az ismerete. Akik elutasítják, azok is részletesen képesek kifejteni, pontosan megnevezni, hogy mi az, amit – megnyilvánulásaiban, mások által elfogadott megjelenéseiben – nem hisznek, elutasítanak. Ez azonban nem szabad megtévesszen: mindaz, ami direkt módszerekkel (pl. rákérdezés, irányított beszélgetés) a szkeptikus magatartásról megtudható, nem más, mint a boszorkányságról, a faluban valóban tapasztalható ideológiáról és gyakorlatról a kutatóval való párbeszédben kialakuló kép. Ez természetesen nem azt jelenti, hogy ebben a helyzetben nem mondanak „igazat", de nem jelenti azt sem, hogy feltétel nélkül és teljes mértékben hisznek a boszorkányok létezésében, és adott esetben, sorscsapások idején az alapelveket betartva viselkednek majd (például úgy, hogy egy betegséget boszorkány rontásának tartanak). Csupán arról van szó, hogy a közösségen, kultúrán belüliek, in-siderek számára ez a kilépés, távolságtartás, elhatárolódás – viselkedésük magyarázata – nem annyira egyértelmű és végleges, mint ahogy az a diskurzusukból kiolvasható.

Igen tanulságos volt számomra a K. Alberttel kialakított dialógus. K. Albertet a közösségben egyértelműen „sokat olvasó, tudós" emberként tartják számon, ebbeli érdemeit a helyi értelmiségiek is elismerik; azt is lehetne mondani, hogy a „racionális, felvilágosult" álláspont legitimitást élvező képviselője közösségében. Igen határozott véleménye van például az 1949-es, a falu társadalmát igen mélyen érintő millenarista mozgalom vezetőjéről, a „szentasszonyról";[3] ugyanennyire kategorikusan állítja, hogy „...szellemileg, gonosz tudományilag elveszik [a tejet], ilyen nincs. Eztet határozottan merem állítani." A kutató számára igen ismerős az okfejtése arról, hogyan történik, milyen okai vannak a „boszorkánnyá-válásnak":

[3] K. Albert véleménye a szentasszonyról: „Ezt úgy könyvelte el az akkori hatóság, hogy megfizetett személy, a szocializmus ellen beszél s lázít. A hivatalos tudatba ez állt fenn. A néptudatba pedig sokakba élt, hogy az Úristen irányítsa, s általa, tehát az Anna nyelvével beszél az Isten... [Szóval jövendölt ő is?] Jövendőt. De semmi se valósult be. Hát az máma is van, hogy összegyűlnek s puzmognak s imádkoznak, satöbbi. Mondom, én így győződtem meg, hogy I. Anna gramofomániákus. A lelki betegségnek egy faja."

„Meg aztán van olyan, hogy bizonyos személyek kicsit olyan leleményesek, olyan mindenbe tapogatók, s aszmondják: ennek ördöge van! Aztán ugye az egyik ilyent állít, a másik olyant állít, s úgy felmászik a tudat arról a bizonyos személyről, ó, az istennél hatalmasabbnak képzelik!"

Persze, közben a faluban ő az egyik legjobb „adatközlő", hiszen rengeteg boszorkánnyal, boszorkánysággal, rontással kapcsolatos történetet ismer, és igen nagy mesélő kedvvel, szerepelni vágyással áll a gyűjtő rendelkezésére.

Sokadszor beszélgettem K. Alberttel, amikor egy olyan, a faluban történt eseményről kérdeztem, amelyet, mint B. D. V. E. boszorkányrontás-esetét, az alábbiakban részletesen tárgyalni fogok. Igen nagy meglepetésemre kiderült, hogy a „racionális" és a boszorkányságot ma határozottan elutasító K. Albert egykor aktív szerepet játszott a rontás-elhárításban: igaz, mai elbeszélése szerint kételyekkel telve, de ő kelt útra, ő kereste fel először a tudóst, aki aztán megszüntette a rontást, meggyógyította B. D. V. E.-t. Emiatt K. Albert határozott állásfoglalása mögött is felsejlik számomra az ambivalencia: az élet végső kérdéseinek, az (e világi és túlvilági) élet-sors alakításának, befolyásolásának a kérdésére ebben a közösségben senki számára nincs egyértelmű, határozott, végsőnek tekinthető válasz. Az, hogy K. Albert a velem való beszélgetésben kijelenti: nem hisz abban, hogy „szellemileg, gonosz tudományilag" el lehet venni a tejet, nem jelenti azt, hogy ő mindig, minden helyzetre érvénytelennek tekinti azokat az elveket – a mágia valóságát –, amelyet ez esetben elvet. Kortársai, közösségének tagjai közül kiemelkedik olvasottságával, saját világának reflektálására való képességével; egy paraszti közösségbe beleszületve, felnevelkedve, életét ahhoz igazítva, abban leélve azonban nem képes teljesen és végképp kiemelkedni, elszakadni. Eljut számos társával együtt – több értelemben is – a *határra:* mindössze ennyi történik.

A határ egyik összetevője: a boszorkány-ideológia érvényességének határa. Mi rejlik amögött, hogy Máréfalván, amikor rontáseseteket mesélnek, a távolságtartást, hitetlenséget jelző gesztusokat félretéve, hangsúlyt váltva, bizalmasan közelebb hajolva, többen is így fogalmaznak: X. vagy Y. „valódi boszorkány"? Mit jelent ez a szó?

Ebben a közösségben sokan maguk is végeznek mágikus cselekedetet, vagy az ezeket elvégzőkhöz (tudósokhoz, gyógyítókhoz, jósokhoz) folyamodnak. Azonban a tapasztalatok szerint változik a cselekedet elvégzésének vagy a mágikus auktorokhoz való folyamodásnak a gyakorisága, a megélés intenzitása, az esemény egyfajta, mágikus értelmezésébe bevontak köre, és ezek reakciói. Kik és mikor kerülhetnek be a boszorkány-ideológia hatására a *rontás–azonosítás –gyógyítás* akcióinak a körébe?

Mindenekelőtt azokról lehet szó, akik ismerik a boszorkány-ideológiát. Tereptapasztalataimra alapozva ide sorolom a máréfalvi közösség nem-értelmiségi,

felnőtt, vallásos (azaz nem ateista), helyben szocializált tagjait, nemtől és korosztálytól függetlenül. Arról a magyarázó rendszerről pedig, amelyben ma is helyt kap és működőképes ez az ideológia, az alábbi, 1908-ban született adatközlőtől származó szöveg segít több mindent elmondani:

a) ... A fejem felett elmuzsikáltak a boszorkányok! Hallja-e? Klánéta, kürt, még csak cimbalom es volt, de hogy tudták emelni, ott a levegőben? Átalmentek a fejem felett Keményfalva fele keresztül. De a szemem nyitva vót, e má nem álom, aszt az így meg úgy, me a boszorkányok úgy elmozsikáltak! Akkor tudtam meg, hogy van boszorkány es, aszt az így meg úgyát. Átalmozsikáltak Keményfalva fele. Na mondom... Pedig nyitva volt a szemem, úgy mint most. Hát tényleg vannak.

b) ... Engem sose támadtak meg. De vót úgy, hogy úgy megnyomták a fejemet, nem tudtam mozdítani. Aztán mondtam, van nekem egy tudós testvérem, s mondtam neki, hogy a fejemet hogy nyomják meg. Aztán mondta, hogy micsináljak, s többet egyet se láttam. Többet a fejem nem nyomták. Ugye van annak orvossága. Imádkozni kell.

c) ... A tejet? Nem, az enyém örökké tejet adott, me nem hittem én benne! Mondták hogy van, de én nem hittem benne, s ha nem hisznek benne, nem tudnak ártani, de ha hiszen benne, akkor tudnak. Az enyémet sohase vették el. Az enyém, a tehén örökké, de annak... Azok gonoszok! Boszorkányok! Úgy híjják! Velem nem tudtak bajlódni. [Itt a faluban is voltak?] Voltak, idele, itt le, P. Daniné, s I. Albertné, mind boszorkányok voltak. [Miért mondták rájuk, hogy boszorkányok?] Azér, me meg is gurucsáta, a, nem szabadott velük bajlódni, me meg es gurucsáta. [Az mi?] Hát hogy megnyomorodik, minden. Az nem úgy van! Azt nem szabad! Azt nem szabad hinni, hogy van! Me vanni van. De nem szabad hinni. A hit erős kell legyen.[4]

1. A kiemelt *a)* szöveg csak kis része annak az élménytörténetnek, amelyet az adatközlő mesélt arról, hogyan találkozott először a boszorkányokkal. Akiket „látott": éjjel járó, levegőben utazó, muzsikáló, a Székelyföldön egykor általánosan ismert, a tündérkultusz maradványának tekinthető, szépasszonynak is nevezett mitikus lények voltak, a tündérek „elboszorkányosodott" változatai.[5] Az „esemény" azért fontos ma is a számára, mert a bizonyságot jelentette arra nézve, hogy nem mese: boszorkányok „tényleg vannak". Mindennek a megállapításával – azaz azzal, hogy ő akkor, ott megpillantotta a boszorkányokat, és azután ezt az eseményt hajlandó mindenkinek elmesélni – beilleszkedett az előtte járók, a boszorkányokkal való saját találkozásaikat a falu nyilvánossága előtt mesélő, vállaló elődök sorába; akárcsak az elődök, ő is hitte és vallotta, hogy „boszorkányok márpedig vannak, tehát essék szó róluk".

[4] I. Ferdinánd.

[5] Pócs Éva, *Tündérek, démonok, boszorkányok* (Budapest, 1989) 20–21. old.

2. A *b)* részlet kezdőmondata arra utal, hogy a levegőben szálló, muzsikáló boszorkányok nem támadták meg őt, nem okoztak kárt neki. Nem ez a helyzet a boszorkányok másik fajtájával, az éjjel járó, ellenségeit gyötrő, „nyomó", „természetfeletti" vagy „éjszakai" boszorkánnyal:[6] ez megjelenik, és addig gyötri áldozatát, amíg az nem védekezik hatásosan. Ellene van hatásos módszer; I. F., valamint több más máréfalvi szerint is ez a boszorkány csak akkor árt, ha a kiszemelt áldozat

> ...nem imádkozik tökéletesen. Ez így van. De aki imádkozik, este az esti imáját elmondja, én hatvanhárom évet megéltem, hatvanharmadik esztendőbe vagyok, de én ezt soha nem értem. Mer én ahogy fekszem le, az esti imámat, ahogy tanótam, ahogy tanítottak, én este elvégzem, én arra nem tudok bizonyítékot, én azt nem hiszem.[7]

3. Kiderült tehát, és tagadhatatlan: boszorkányok vannak; ezek között vannak olyan közismertek is, akiket, mint olvashattuk, a gyűjtő unszolására, nevükön lehet nevezni. Ugyanakkor vannak olyan személyek, akikre ezek a boszorkányok nem tudják kiterjeszteni a hatalmukat: azok, akik nem gondolnak rájuk, nem félnek tőlük, „nem hisznek bennük". Mágikus védekezési módszerek is vannak, természetesen, meg „tudóshoz" is lehet fordulni védelemért; de a legelső és a legfontosabb – a kijelentést értelmezve –: az embernek nem szabad hinnie a saját gyengeségében; erőt kell merítenie abból, hogy az egyetemes segítő hatalommal (Istennel) rendezett a viszonya; erre utal az utolsó mondat. A sors ennek az egyetemes hatalomnak a kezébe van letéve; helyi rontók nem képesek befolyásolni. Azaz: csak azt lehet megrontani, aki gyenge, aki meginog, aki sebezhető. Aki erős (akivel ott van Isten), azt kerülik, attól félnek:

> „A, tudja, nem mindenkivel történt meg! Me aki ezeknek ellenségük volt, azokkal nem foglalkoztak. Me tuttak ők a faluban az egyik a másról, s avval nem foglalkoztak, aki azelőtt is, hallották, hogy ellensége ezeknek! Nem foglalkoztak! Me féltek, ők féltek..."[8]

Itt húzható meg tehát a máréfalviak vélekedése szerint a határ aközött, hogy ki az, akit a létező boszorkányok meg tudnak rontani, és ki az, akit nem. Ez a határ nem szilárd, nem egyszer s mindenkorra adott, hanem igen sérülékeny mentális, közösségi konstrukció. A közösségben vannak természetfeletti erejű, boszorkánynak nevezett, rontó személyek; ezek hatalma korlátozott, behatárolt; úgy kell élni, hogy fennálljanak s működjenek az elkülönítést, védekezést lehe-

[6] Pócs Éva, *Élők és holtak, látók és boszorkányok. Mediátori technikák a kora újkor forrásaiban* (Budapest, Akadémiai, 1997) 13. old.

[7] M. L. P. J.

[8] D. M.

tővé tevő határok. A boszorkányság tanulmányozásának egyik módja pedig ebben a közösségben: a határok vizsgálata. Hogyan alakulnak ki, hogyan működnek? Esetenként, kivételképpen mégis miért átjárhatóak? Ráfizet-e az, aki elbízza magát, és nem fordít kellő gondot a fenntartásukra?

4. Gustav Jahoda idézi Paul Bohannannak a boszorkányságra vonatkozó szillogizmusát. Eszerint a főpremissza: a betegséget boszorkányok terjesztik; alpremissza: a betegség terjed; következtetés: boszorkányok vannak jelen.[9] Máréfalván az egyént érő sorscsapások okozói lehetnek, általánosan elterjedt hiedelem szerint a közösségen belüli boszorkányok;[10] sorscsapások pedig mai napig is bekövetkezhetnek. De ugyancsak elterjedt a hiedelem, hogy nem egyformán, nem mindenkire tudnak hatni, nem mindenkinek tudnak ártani ezek a boszorkányok. A határokat állandóan építve, de mégis együtt kell élni velük (a rontó személyekkel, tapasztalható tevékenységükkel). Ugyanakkor meg kell keresni és meg kell találni 1. az együttélés legoptimálisabb formáját (tabuk: érintkezés, kapcsolattartás, rokonsági viszony alakítása a boszorkánynak tartott személlyel), 2. a kognitív disszonancia legelemibb feloldásának lehetőségét: ki kell alakítani az elvet („aki nem hisz benne, annak nem tudnak ártani"), valamint a gyakorlatot („...van annak orvossága. Imádkozni kell.").

Miért „csak" együttélés, miért nem a kételkedés, majd a teljes elutasítás, a boszorkányság rendszeréből való teljes kilépés? Miért „találkozik" I. Ferdinánd maga is a „boszorkányokkal", ahelyett hogy azt, ami vele történik, másképpen, más rendszerben magyarázná?

Először is: számára, aki 1908-ban született, iskolába alig járt, írni-olvasni éppen csak megtanult, életét a katonaság kivételével a faluban és főleg a határban levő tanyán élte le: számára most, a XX. század végén sincs más rendszer, nincsenek magyarázó természettudományos ismeretek, nincs más számba jöhető világnézet. Az élete során adódó „találkozásokat" nem kerülheti el; ezek magyarázatára, értelmezésére, az ismeretlen ismerőssé változtatására sort kell keríteni, hiszen „a »szabadon lebegő« szorongás elviselhetetlen az emberi lények számára".[11]

[9] Bohannan szillogizmusát idézi Pócs Éva is a boszorkányság fogalmának meghatározásakor (Pócs Éva, „Gondolatok a magyarországi boszorkányperek néprajzi vizsgálatához", *Ethnographia* XCIV [1983] 134–146. old.)

[10] Ezek a „traitor within the gates", a házon belüli árulók; Philip Mayer meghatározását idézve Klaniczay Gábor megjegyzi, hogy ezek olyan szomszédok, rokonok, a közösségnek olyan tagjai, akik az együttélés során megszegik a közösség számára igen fontos lojalitás és szolidaritás elemi szabályait. Klaniczay Gábor, "Samanizmus és boszorkányság", in Klaniczay Gábor, *A civilizáció peremén Kultúrtörténeti tanulmányok* (Budapest, 1990) 254. old.

[11] C. Kluckhohn, Navaho Witchcraft, *Papers of the Peabody Museum, Harvard University* XXII. No. 2. (Cambridge, Mass, 1944) 60. old.

Másodszor pedig: a megoldás, amit talál, egyetemes érvényű: az életet megkönnyítő, a bajok, sorscsapások elviselését lehetővé tevő, igencsak racionális magatartás, ha „a hit erős". Ebben igen sok társa van, kultúrától és történelmi korszakoktól függetlenül ennek a máréfalvi parasztembernek. Más kérdés, hogy ez a fennen hirdetett elv hogyan valósul meg az emberi sors viharos helyzeteiben. Élettörténetét, családi viszonyait, félelmeit és gyötrelmeit, közösségben kialakított mikrotársadalmi viszonyrendszerét ismerve talán választ lehetne fogalmazni arra a kérdésre, hogy miért vannak, hogyan jönnek létre a szabály ellenében a kivételek? Miért történhetett meg vele mégis, hogy egyszer (vagy többször), valamikor, éjszaka mégis rátalálták azok, akik „vanni vannak", és „úgy megnyomták a fejemet, nem tudtam mozdúni"?

Harmadszor: a magatartás mögött felsejlik az emberi test, az emberi mikrokozmosz és a makrokozmosz egysége, a sors elkerülhetetlenségének – és mégis, a befolyásoló cselekedetek lehetőségének, hatásosságának hite, azaz a (keresztény) világteremtő és legfőbb Úristen hitének és a mágikus világképnek szinkretizmusa. Mintha a mai máréfalvi parasztemberekről mondta volna Robert Muchembled, amikor az általa vizsgált artois-i falusiakról megállapította, hogy „a mikrokozmosz része a testük, amely közvetlenül kapcsolódik a külvilághoz, és képes befolyásolni azt, ugyanakkor elszenvedi az onnan jövő hatásokat..."[12]

II. „...a falu úgy ismerte, hogy boszorkány..." (A „valódi" vagy „rendes" boszorkányról)

Az előbbi szövegben olvashattuk: „P. Daniné, s I. Albertné, mind boszorkányok voltak." Mégpedig „valódi boszorkányok": ha szóba kerül ez a téma, ha gyerekek körében erre terelődik a szó, ha felnőttek rontásesetekről beszélgetnek, akkor először is ezeknek az ismerős, talán a szomszédban vagy a szomszéd utcában lakó, naponta látott emberek alakja, arca merül fel előttük; és természetesen felidéződik mindaz, amit mindeddig ezekről az emberekről, a nekik tulajdonított tettekről hallottak, tudnak. A boszorkányokról ebben a közösségben hagyományozódó ismereteket elsősorban ezekhez a személyekhez kötötten adja át egyik nemzedék a másiknak. A valódi boszorkány: a jól ismert, megra-

[12] Az eredetiben: „Artois villagers [...] regarded the body as a kind of microcosm, directly related to the outside world and equally capable of acting upon it or being acted upon by it." Robert Muchembled, „Satanic Myths and Cultural Reality", in Bengt Ankarloo Gustav Henningsen (eds.), *Early Modern European Witchcraft. Centres and peripheries* (Oxford, Clarendon Press, 1990) 148. old.

gadható körvonalakkal rendelkező, a már lelepleződött és leleplezett – és nem a titok világában rejtőzködő, csak potenciális rontó, aki a „boszorkány-krízis" kezdetekor még rejtett és elérhetetlen, éppen ezért félelmetes ellenfél. A közelmúltbeli, mai falusi, paraszti közösségekben elsősorban a valódi boszorkányokról kialakított közös ismereteket gyűjti, rendszerezi a folklórtudomány – elbeszélések, pontosabban hiedelemmondák formájában.

Az elbeszélések egy részében általánosan ismert motívumok helyi variánsaira bukkanunk; másik része tartalmaz olyan beszámolókat, melyekből következtetni lehet a beszélővel megesett rontásesetre:[13] a középpontba állított konfliktus szereplőinek, a megjelenő gyógyítónak társadalmi jellemvonásaira; a *rontás–diagnózis–gyógyítás* rendszerének működésbe lépésére; egyszóval a boszorkányságnak a néprajz, szociológia és nem utolsósorban a szociálantropológia által fontosnak tartott és vizsgált elemeire.

Mielőtt rontáseseteket ismertetnék, szeretném bemutatni Máréfalva valódi boszorkányai közül a legismertebbet: P. Daninét. Ezek nincsenek egyedül: tereptapasztalataim azt mutatják, hogy (kis számban) ma is élnek, és a közel-

[13] A *rontáseset* kifejezést, Larner nyomán *(an act of wichcraft)*, Pócs Éva használja: „általában egy egyéni élményen alapuló memorat, amit az áldozat vagy egy közeli ismerőse, családtagja, szomszédja beszél el". A boszorkányperek anyagában „A tanúk a rontásesetet – saját tapasztalataikat és hiedelmeiket – közösségük hagyományos elbeszéléskultúrájának narratív sémái szerint mondják el: lényegében memorat-fokozatú hiedelemmondákat mesélnek. A narratív sztereotípiák szimbolikus kifejezési módja a valóság tükrözésének különböző szintjein van a konkrét és az absztrakt, az egyes és az általános között. Változó mértékben tükrözik tehát a konkrét valóságot: esetünkben a *ténylegesen* lezajlott interakciók mikéntjét, a rontást indukáló *valóságos* konfliktusokat." (Pócs É. kiemelései.) Pócs Éva, „Malefícium-narratívumok – konfliktusok – boszorkánytípusok (Sopron vármegye 1529–1768)", *Népi kultúra – Népi társadalom. A MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve* (1995) 15. old.

Mivel nem történelmi anyagot, hanem a mai falu közösségét kutatom, nekem lehetőségem volt több memoratot, valamint az ezekben előforduló adatok ellenőrzését lehetővé tevő háttérinformációkat is figyelembe venni. Éppen ezért arra törekedtem, hogy a falu mai társadalmában ellenőrizhetően létező konfliktusokat, valamint ezek legvalószínűbb társadalmi okait is rekonstruáljam. Egy rontáseset bemutatása során tehát én több forrás felhasználásával egy saját interpretációt hozok létre. Ami nem azt jelenti, hogy amit én rontásesetként bemutatok, az lényegében nem arra a hiedelemmondára épül, amit Pócs Éva a „narratív sztereotípiák szimbolikus kifejezési módjá"-nak nevez. A boszorkányság („tulajdonított rontáscselekvés") esetében, amikor abból kell kiindulnia a kutatónak, hogy „a boszorkányság az maga a szó..." (Jeanne Favret-Saada, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le Bocage* [Paris, Gallimard, 1980] 21. old.), valamint abból, hogy a narratív sztereotípiák eleve közösségileg kidolgozott és elfogadott elveket, nézeteket artikulálnak, maga a boszorkányság pedig egy szimbolikus világ-tagolási rendszer – más közelítés eleve csak kiegészítő jellegű információkkal szolgálhat. A boszorkánykutatás esetében a vizsgált valóság – elsősorban az elbeszélt valóság.

múltban az általam vizsgált székelyföldi közösségekben még mindenütt éltek ilyen személyek. A közösség hozzájuk való viszonyulásának, valamint családjuknak, a közösségben elfoglalt helyüknek, személyi vonásaiknak a vizsgálata segíthet a működő rontás-tulajdonítás, rontás-magyarázat, a „vád szociológiájának" megértésében.

Az említett két máréfalvi asszony, a közösségbe megfogalmazódó, gyűjthető vélemények szerint nem más, mint a szakirodalomban ismert, már említett „boszorkányhírű vagyis boszorkányhiedelmekkel övezett személy", a hiedelmek szerinti „természetfeletti" vagy „éjszakai" boszorkány.[14] Olyan személyek, akik a közösségük tagjai szerint „titkolták, hogy ők tényleg boszorkányok, de vót valami igaz..."; akiket „nem nagyon szerettek valamiért a faluban..."; akik „jó ipar népek vótak, mint más rendes ember a faluban, dógosak, becsületesek, templomba es jártak, csak úgy, a falu úgy ismerte, hogy boszorkány...". Ezekről a „valódi boszorkány"-nak vagy „rendes boszorkány"-nak tartott illetőkről tudták, hogy „ő nem ártott senkinek, csak ha valamilyen haragosa vót, hát egy kicsit megtáncótatta"; „kellemetlenséget csinál, összezavarta a családot, akire haragutt...". A gyerekek „mikor a forgószél jött, akkor egymásnak mondtuk, hogy vigyázz, me jön Rebeka néni!"; meg azt is mondták, hogy „Seprűn járt. Örökké azt mondták, hogy Rebeka néni seprűn jár. De tényleg, gurucsás asszony vót"; „Seprűn járt. Seprűn járó vénasszonynak hívtuk." Leányok beszélték egymás közt: „Vagy itt a karunkon vót egy olyan szípás, mind amikor az ember a szájával (mutatja), megszípná, ott megfeketedett, így a szájának a helyén, vagy itt a combunkon, vagy valahol. S örökké aszmonduk: na, P. Daniné megszívott!" A családokban megtörtént, hogy reggel, ébredéskor ők kerültek szóba:

> Édesanyám mondta sokszor: na, P. Daniné esment idejárt az éjjel, jól megnyomogatott, jól meggöbölyödött, s né hogy meg van feketedve a karom! S akkor azt is mondták, hogy mosogatórongyot kell reatenni arra a szívásra, napfelkelte előtt, s akkor odamenyen. Édesanyám nem csinálta meg sohasem. [Félt?] Félt. Félt, mer aszmondták, hogy borzasztó nagy hatalmuk van.[15]

Nem mertek a közelébe menni, kerülték a fizikai érintését: egy fiatal leánynak, aki korán meghalt,

> P. Daniné megsimogatta a haját, ez a Rebeka néni, s aszmondta: jaj, te Berta, milyen szép hajad van. S a homoródalmási tudós [ahova gyógyítani vitték]
> aszmondta, hogy meg vót csináltatva, akármeddig vihette vóna, ki nem gyúgyult vóna.[16]

[14] Pócs, *Élők és holtak,* 12–13. old.
[15] P. Gy. K. R.
[16] P. Gy. K. R.

Arról például, hogy P. Daniné boszorkány, meg lehetett bizonyosodni:

> Aszmondták, hogy vasárnaponként, mikor folyik a szentmise, ezek a boszorkányok mind az oltár körül vannak. Mondták, hogy vót azelőtt olyan szita, fátyolos szitával szitálták a finomlisztet ki, s hogy vigyék a szitát a templomba s abba a szitába, vagyis a szitán keresztül meglássák, kik vannak... (kik vannak az oltárnál...) S ezt egyvalaki megcsinálta, s ez az asszony (P. Daniné) kitámatta azt az illetőt: te többet ilyent ne csinálj, aszmondja! Te többet a szitát ne vidd a templomba! S csak akkor ijedett meg ez az illető, hogy ez honnan tudja, hogy ő elvitte a szitát.[17]

A pottyondi tudós, akiről az alábbiakban szó lesz, amikor a faluban jár, és invitálják, hogy menjen be hozzájuk, kijelenti: „Ide nem megyek, itt ellenem dolgoznak." Az egész faluban beszélik: ha az utcán megy, a porban hagyott nyomába „keresztesen" bele kell lépni, és megtorpan, nem tud továbbmenni; volt, aki megtette ezt, de nem történt semmi. Ha bemegy egy házba, és a seprűt a „búrjával" (ágával) felfelé fordítják úgy, hogy ne vegye észre, akkor addig, amíg vissza nem fordítják, nem tud onnan elmenni:

> Én, ez saját magamon történt meg. Hogy mondták, hogy az egyik asszony itt boszorkány. S én meg akartam, me én hallottam az öregektől. S aztán mondták, hogy tényleg, boszorkány, minden. S aszmondták, hogy csak avval lehet megtudni, hogy tényleg igaz-e, me ő velem nem foglalkozott sohasem, hogy ha bémenyen valakiní, hát a seprűt fel kell állítani, hát én igazán nem tartok abba semmit, s akkor nem tud, nem mejen ki. Hát ebbe vót tiszta igaz! Me vót nekünk egy kicsi régi ház, itt laktunk, amíg ezt nem építettük, s így vasárnap, nem is vasárnap, szombat reggel vót, s én is a gyermekeket kivittem, s az ágyat, mindent kiraktam, s há jön Rebi néni! Feljő, s kérdi: na, micsináltok, na, minden, beszélgettünk. S mondom, hogy ma szombat s takarítással foglalkozok. S avval eszembe jutott nekem, hogy hallám tényleg próbáljam ki, hogy igaz-e. S mondom, maga mivel foglalkozik, Rebeka néni. Sütéssel foglalkozom, aszmondja, bé van gyújtva, meg van dagasztva a tészta, aszmondja, s ahajt... Hát tudja-e mit mondok? Legalább háromszor-négyszer elment az ajtóig, kell menjek, me eddig leégett a kemencetüzem, de a seprűt nem fordítottam le, hallám elmejen-e? Me aszmondták, ha a seprűt felállítsák, nem mejen el. Amíg le nem fordítottam, nem ment el! Amint lefordítottam, úgy kiszökött az ajtón...[18]

Egymással veszekedők, haragosok „csak úgy csúfságból is reamondták, hogy menj oda, hogy csináltasson meg". Amikor személye szóba került, amikor valahol megjelent, a hozzá való viszonyulásban nem tekinthettek el a róla alkotott boszorkány-képtől. A neki tulajdonított boszorkány-identitás közösségében, az adott kapcsolatokban, a krízishelyzetekben állandóan, döntő módon befolyásolta a vele való kapcsolattartást.

[17] SZ. M. D. E.
[18] M. L. P. J.

Igen fontos a közösségben ható boszorkány-kép időbeli-társadalmi tartósságának kialakításában az a hiedelem, hogy a boszorkány nem tud meghalni, amíg „nem hagyja hátra", nem adja át valakinek a tudományát. Ez a valaki pedig az, aki a halála előtti pillanatokban mellette van, a kezét fogja: valamelyik családtagja. A máréfalvi – és más környékbeli – boszorkányok leggyakrabban (valamelyik) leányukra hagyták a tudományukat, tehát haláluk után ez a leány folytatta a „mesterséget", és ami fontosabb: örökölhette a közösségben létező boszorkány-identitást:

Aztán sokáig beteg vót, olyan nagy beteg vót, aszmondták, amíg nem hagyja el a boszorkányságot valamelyik gyerekére, addig nem tud meghalni. S aszmondták, hogy C.-re hagyta...

Azért a feltételes mód, mert ha más jellemvonásokkal és már kialakult, erős, a boszorkány-képhez nem illeszkedő identitással rendelkezett a családtag, akkor akár „a sírba is szállhatott" az illetővel együtt a tudás: „Aztán a leányai nem azok. Aztán hogy kire hagyta, nem tudom..."

A legjobban körvonalazott identitással rendelkező máréfalvi boszorkány, P. Daniné esetében érdemes emberi jellemvonásairól, a közösség emlékezetében megőrzött cselekedeteiről, valamint társadalmi kapcsolatairól bővebben szólnom. Alacsony, vékony, serény: „Úgy tudott menni, hogy vót egy fiatalasszony, akkor ment férjhez, s olyan lassú vót... S né, Rebeka néni elkerüli sántán es! S elkerülte, úgy ment, kacagtuk..." „Futott ide, futott oda"; komikus, vicces volt. „Jó nagy esze vót, a családot jól tartotta..."; „eleven, életrevaló személy". És most következzenek a negatívba átcsapó értékelések: „többmondó vót, örökké mondott", „hírvivő asszony vót", olyan, aki „huncut vót, sokat tudott"; „huncut es vót, s olyan hazudós es kicsit, s mindentudó vót"; „sokat tudott az öregasszony, erősen sokat, még igen es sokat." Ez a legutolsó jellemzés árul el számomra a legtöbbet: aki erősen sokat tud, az már normaszegő lehet, és így veszélyes a közösség egyszerű tagjaira nézve; aki pedig „még igen es sokat tud", az már embertársai fölé emelkedik, a hatalom nem-helyi, nem-földi világához kapcsolódik, amely védő, de ugyanakkor a fenyegető is.

P. Daniné is családjával együtt gazdálkodott, kuporgatott, hirtelen gazdagodással nem hívta fel magára a figyelmet. Ha ura, gyerekei szekérrel nagy útra indultak, akkor „amíg el nem indult, lámpással körbejárta, megkerülte... Vót az a kézilámpás, a szekereken azelőtt az vót, avval járt körül, s ott mondott, imádkozott, ejsze azér, hogy legyen szerencséje...", valószínűleg a faluban akkoriban nem csak rá volt jellemző. Amit csak ő csinált:

Fiatalasszony vótam, mentem le a malomba, s amikor mentem le, a kapun belül így állott ne [mutatja: a félig nyitott ajtóhoz áll]. S amikor mentem arrafele, akkor kinyitotta a kaput, s:

jere ide egy kicsit! Vagy egy szem cukorkát, vagy valamit dugott a kezembe. S Rebeka néni, mért adja eztet? Mindennap valakinek adok, aszmondja. Na Isten fizesse. Na azért adom, aszmondja, me Isten fizessével köszöni meg mindenki! Vagy egy ekkora darabocska kenyeret, mintha nekünk nem lenne, de ő aszmondta, hogy mindennap, valakinek valamit ad. Úgy hogy kétszer vagy háromszor is jártam meg, hogy mentem, s ugye ezen az oldalon kellett lemenni, s ők erről laktak, s akkor a kaput nyitotta meg, s jer ide, jer ide! S nyomta a markomba. [Dehát akkor maga már nem gyerek volt!] Asszony vótam, fiatalasszony! [Ilyent nem csinált más a faluban?] Nem! Nyomta a markomba...[19]

Éjjel gyakran lehetett kint látni a faluban:

...mondta az onokája, gyermek vót, két gyermek, P. Lajosnak a két fia, ő nem tudja, aszmondja, a mámája tizenkettőkor soha sincs otthon... Me a legényke meg-megebredett, s ejsze meg es figyelt, mit lehet tudni?[20]

Van egy általánosan ismert történet a faluban arról, hogy más falubeliekkel együtt, távolról juhokat hozott, s román juhászoknak adta el. Mikor egy ilyen üzlet után nem akart a juhász fizetni, akkor a P. Daniné társa megfenyegette a juhászt: P. Daniné boszorkány, nagy kára lesz, ha nem fizet. A juhász fizetett, és még külön kedveskedett az asszonynak azért, hogy nehogy elvegye a juhai hasznát.

Ami azonban döntő volt a társai számára a hozzá való viszony kialakításában, a boszorkány- (tudós-) identitás tulajdonításban, az a faluba látogató *kalugerek*kel (román szerzetesekkel) való kapcsolata volt. A századfordulón, a húszas-harmincas években évente többször is érkeztek a faluba kolduló, gyógyító kalugerek. Ezeknek szállást adott, sőt ő vagy egyik fia kísérte őket a szomszéd falvakban tett útjaikon: „A kalugerekkel jóba voltak, s erről mondták, hogy... A kalugerek örökké ott állottak meg. Ott, ott. S ő járt es, s a fia is a kalugerekkel, így házaknál."

P. Daniné családja román származású volt; más ilyen család is volt azonban a magyar faluban. A családban a századfordulón már csak magyarul beszéltek, átkeresztelkedtek katolikussá. Az azonban, hogy a kalugerekkel tartott fenn szorosnak tűnő kapcsolatot, igen súlyos tett volt: a székelyföldi falvakban természetfeletti erővel rendelkező személyekként ismerték őket, akik gyógyítani, de ugyanakkor ártani is tudnak. Adva volt tehát egy idegenből jött családból származó („I.-fajta"), rámenős, dolgos, gyűjtő, sokat mondó és sokat tudó személy, aki a számára társadalmi pozíciója szerint megengedhetőnél is többet mond és tud, a férfiak dolgába is beleavatkozik, másrészről nem túlvilággal kapcsolatot tartó tudós és családjával együtt „rendes templombajáró".

[19] P. B. D. I.
[20] S. D. M. Á.

Ezt a személyt a közösség mindenik tagja boszorkányként ismeri; ha vallja a boszorkány-ideológiát, akkor azért, ha nem, akkor pedig azért, mert a környezete boszorkánynak tartja. Ő maga tudja, hogy mit gondolnak róla; sokan több alkalommal ezt nyilvánosan is megmondják neki, úgyhogy védekeznie kell:

> Mikor nagyapám meghalt, B. Dani, az anyjuknak testvére volt, hát én már tizenhét éves voltam, odajöttek, s akkor mondta P. Daniné: komámasszony, R.-nek vót édesanyám a keresztanyja, ha én boszorkány lennék, akkor én magát felvinném és úgy levetném a torony tetejéről! Erre mondta édesanyám, hogy a boszorkány a kereszthez nem megy közel, fél tőle, mint az ördög. Erre elhallgattak.[21]

A szomszédok is tartottak tőle; ha a kertjükben „csinálmányt" találtak, úgy véltek, azt P. Daniné tette oda:

> Tudom, gyermekek vótunk, s a kert alá, hátul, a csűrön hátul vót egy kert, s édesanyám szegény, nyugudjék csendesen, aszmondjaa: nézzétek meg, nézzétek meg te, hogy micsinát ez a boszorkány! Vót hal, s vót ott szeg, s én nem tudom milyen rongy, s pont a kert közepébe vót beletéve. Mi nem láttuk, hogy ő csinálta, s édesanyám se, csak így feltételezték.[22]

Ha másban nem is zavarták egymást, de „erre emlékszem, hogy ilyen szó, nem hogy édesanyám szóba, vagy kiabáljon, csak örökké aszmondta: az a gonosz róka!". Ha valahova, valakivel hivatlan-váratlan ment, nem örültek neki:

> Mikor eljöttek nálunk, P. Daninéval, s Márikának az édesanyja, akkor nagymámám monta: minek is hozta Margit ezt az asszonyt! Minek is kellett idehozza!... Minek es kellett vele jöjjön. Nem nagyon szerették valamiétt a faluban.[23]

Az egyéni élet és a rokonsági szerkezetek alakulásában döntő fordulatot hozó párválasztás esetében az átlagostól eltérően viszonyultak hozzá és családtagjaihoz. Erre megvolt az okuk:

> ...apósom udvarót annak a Rebeka néninek, P. János apósom, s aszmondta: nem menyek hozzád! Aztán apósom úgy megállt a legénységgel, hogy a bátyja meghalt, s tíz évvel idősebb vót anyósom, az ángya, s azt kellett elvegye. Rebeka néni aszmondta: nem megyek hozzád! Viszont aztán a férjemék hárman vótak legények, s akkor Rebeka néni odament, s aszmondta, hogy: ha nem mentem hozzád, azér megengedheted, hogy a közbelső fiad elvegye az én leányomat. Nem muszáj bosszúskodjál! S aszmondta az én uram... ha soha leányt nem kapott vóna, P. Daniné lánya neki úgyse kellett vóna.[24]

[21] P. Gy. K. R.
[22] K. L. S. ZS.
[23] S. Gy. P. Á.
[24] P. GY. K. R.

A visszautasítás is veszély rejt magában:

> ...én megúsztam, me annak a Pap Daninénak egy Albert fia, amelyiknek most a kocsi a feleségét elütte, az tűzzel-vassal azt akarta, hogy menjek hezza. Rebeka is azért ellenkezik máig is, szemembe is aszmondta: míg élek haragszok reád, me nem mentél a bátyámhoz hezza. Hát ha nem szerettem, nem kötelező. De hálistennek megúsztam, hogy nem lett ennél nagyobb bajom. Az lett, hogy fiatalon a férjem meghalt. Lehet, ebbe is benne van a kezük valamennyire...[25]

P. Daniné családjának volt egy szintén visszatetszést keltő szokása: nemigen jártak torba, és ők maguk se igen rendeztek tort: „S aztán az vót még a jelszó, hogy ők a torba nem esznek, me meghalnak, ha esznek. Senki torába el nem mentek, senki torába semmit el nem fogyasztottak..." Ha a fenti kijelentés túloz, akkor is erősen normaszegő ez a gondolkodásmód, viselkedés.

Az az identitás, amelyet a közösség tulajdonított P. Daninénak, egyszerre a felsorolt jellemvonásokon, cselekedeteken és eseményeken, valamint a boszorkány-ideológiát ismerők közötti társadalmi konszenzuson alapult: „a boszorkányság-esetekbe implikált személyek mágikus erejének hitét csak a közös konszenzus ereje tartja fenn."[26]

P. Daniné közössége tagjai számára emberi, hús-vér, és ugyanakkor egy szimbolikus személy volt. Egyszerre *belső (in-sider)* és *ismerős,* ugyanakkor *külső* és *ismeretlen* abban az értelemben, hogy kiszámíthatatlan. A közösség kollektív emlékezetében múltja, élete csak részben volt ismerős, és ezért ugyanúgy gyanút ébreszthetett, mint az „igazi" külső és ismeretlen emberek, a faluban alkalmanként megjelenő vándorok, cigányok, vagy éppen ezeknek a vándoroknak egy pontosan körvonalazott kategóriája, az adománygyűjtő román kalugerek. Kiszámíthatatlan volt, és ezzel igen megnehezítette, hogy vele és családjával normális kapcsolattartás erősödjön meg – megnehezítette azt, hogy a megfelelő és olyannyira szükséges, biztos rokonsági, szomszédsági kapcsolatok fel nem rugható íratlan szabályai, szabályozott távolságai kialakuljanak, stabilak maradjanak. A közösségben, életében és halála után is, a neki tulajdonított, mágikus agressziónak nyilvánuló cselekedetekkel (lehetséges) magyarázatot szolgáltatott az e közösség tagjait érő fenyegetésre, agresszivitásra, idegenségre, ismeretlenre.

[25] P. Gy. K. R.

[26] Jean-Pierre Terrail, „La pratique sorciere. Éléments pour une sociologie de l'agression magique", *Archives de Sociologie des Religions* 24. année, 48/1, juillet-septembre (1979) 21. old.

III. Rontásesetek Máréfalván

Három, boszorkánynak tulajdonított rontásesetet mutatok be részletesebben. Célom az, hogy addig is, amíg a feltárás újabb fázisai elkövetkeznek, a bemutatottak nyomán összefoglaljam mindazt, amit a máréfalvi boszorkányság jelenlegi állapotáról el tudok mondani. A bemutatás során ahol szükségesnek tartom, ott részletesen beszélek az esetről; majd a megrontott személy saját interpretációját, az ezzel kapcsolatos, ezekkel egybecsengő, de másoktól hallott véleményeket foglalom össze; végül pedig szólok a boszorkányság-hiedelemnek az adott esetben tetten érhető szociális funkciójáról.

A.-P. Kelemen esete

I. Életút, találkozás. P. Kelemen (1916–1994) Máréfalván, kevés birtokkal rendelkező parasztcsaládban született. Négy osztályt jár, de eközben már szolgál, nagyobb gazdák marhái mellé fogadják meg pásztornak. Írni-olvasni „éppen csak" tud. Fiatal korában helybeli, valamint szomszéd falusi gazdáknál szolgál. Feleséget egy szomszédos faluban, Küküllőkeményfalván kap magának. Odaköltözik, élete nagy részét ebben a faluban éli le. Az igen kevés, felesége örökölte földön gazdálkodnak; napszámos, majd tsz-tag, állami munkára nem jár, ezért nyugdíja igen kevés.

Kapcsolatba kerül a küküllőkeményfalvi baptista hívőkkel; saját bevallása szerint nem keresztelkedik át. Saját testvéreivel, felesége rokonságával nincs jó viszonyban. Felesége huszonegy évi együttlét után meghal; egyetlen fia van, aki fiatal korában szintén eltávozik az élők sorából. Felesége rokonaival elviselhetetlenné válik a viszonya; egy Máréfalván élő húga fogadja magához, kegyelemkenyéren tengődik.

P. Kelemennel 87 éves korában, 1993-ban találkoztam. Nem szerepelt azoknak a listáján, akiket előzetes tájékozódás nyomán hiedelemgyűjtés közben fel szándékoztam keresni. Egy ház előtti padon üldögélt székelyharisnyában, szakadt mellényben, bottal a kezében; ott szólítottam meg. Már az első, boszorkányság felől tudakozódó kérdésemre indulatosan és elkeseredetten válaszolt: ő ismer itt a faluban boszorkányokat, mi több: „Megcsináltattak engemet! Érti-e? S aztán velem azt csinálnak még most is, amit akarnak." Sok mindent megpróbált, de nem talált védelmet; úgyhogy egészen a hatalmukban tartják a boszorkányok. Nekem szegezte a kérdést: tudok-e segíteni; megfizeti, ha hatásos ellenszert tudok, és megszabadítom a szenvedéseitől.

A helyzet, amibe kerültem: a nyíltsága, szókimondása igen szokatlan volt. Egyrészt arra gondolhattam, amit az utólag megkérdezettek is mondtak róla:

magányos, meggyengült idegzetű, „útszélen hányódó", marginalizált ember, „számba se kell venni"; másrészt néhány mondatából már kiderült, hogy életének, világának központi, meghatározó szervezőelve a boszorkányság-ideológia. Nem az a szokatlan, hogy ez így van – hanem hogy ilyen nyíltan, tartózkodás nélkül beszél róla; hogy engem, az érdeklődőt azonnal elhelyez ebben a világban: én azért kérdezem éppen őt, mert segítséget tudok, magam is „gyógyító" vagyok. Utólag értelmezve a helyzetet, úgy gondolom, hogy nem annyira egy bomló tudatú, mint egy bomló társadalmi identitású emberrel beszélgettem. Bármilyen kegyetlenül hangzik, P. Kelemennek saját közösségében – családjában, szomszédai, falubeliei között – csak egy elvárt (és az ebben a formájában mindenki számára kellemetlen viszonyokat végleg megoldó) fizikai és „társadalmi" helye volt: a temető. Ezt tudta, tudhatta, hiszen éreztették vele (például mikor a padon beszélgettünk, az arra járók nekem köszöntek, de rajta átnéztek); de szemmel láthatólag nem nyugodott bele az „élőhalott" állapotba. Abba a tudatba kapaszkodott, hogy ő igenis egészséges, teljes értékű tagja lenne a közösségnek, ha megszűnne az, hogy a boszorkányok „uralkodnak rajta".

2. *Interpretáció.* Felesége halálával kezdődött a sorscsapások sorozata. Feleségét nemsokára követte a temetőbe az egyetlen támasza, a fia is; így ő egyedül maradt a felesége örökségére vágyó rokonok között. A családján kívül volt egy másik közösség, amelynek tagja volt Küküllőkeményfalván: a néhány tíz embert tömörítő, a század eleje óta működő helyi baptista csoport. Tulajdonképpen nem is lehet elválasztani a két csoportot, hiszen a felesége rokonságának nagy része baptista volt; és az elhunyt vagyonát, elsősorban a házát nem is maguknak, hanem – a kijelentések szerint legalábbis – az egyházuk számára szerették volna megszerezni. Mivel „rájött" arra, hogy ezek az emberek kik is valójában (tehát arra, hogy nem jó, hanem rossz szándék szolgálatába állított természetfölötti hatalommal rendelkeznek), és „láttam, mi menyen végbe! Jómódban laknak!", valamint ezt szóvá is tette – végleg magára haragította őket.

Ezek az ellenségek a következőket követték el ellene: valamilyen varázslattal („kicsi könyvük" van, abból olvastak rá; megátkozták) megcsináltatták; elvették „a füle hallását", ezért majdnem süket lett; „agyonloptak engem, mindenből, harminc évig"; „loptak úgy ingemet, s csaltak úgy ingemet, hogy jobb se kellett", azaz felesége halála után, amíg még Küküllőkeményfalván élt, minden jövedelmét (vagy szép szóval, vagy erőszakosan, vagy természetfeletti erejüket használva) eltulajdonították; amióta visszaköltözött Máréfalvára, azóta se hagyják békében, fizikailag kínozzák, éjszakánként „úgy vernek fődhöz, hogy jobb se kell". Kik ezek az ellenségek? A felesége rokonai; a küküllőkeményfalvi baptista csoport vezetője, amíg meg nem halt; meg egy helyi „tudós", a „máréfalvi szentasszony", aki egy ideig szintén a baptista csoport tagja volt, és a baptisták közül kétségkívül a legnagyobb „karriert" futotta be, hiszen 1949 nyarán

több hónapon át, egy millenarista mozgalom vezetőjeként, több ezer, a környékről összegyűlt falusinak prófétált a világ végéről, a megtérés szükségességéről.

Honnan lehet tudni, hogy gonoszak, természetfeletti erővel rendelkeznek, vagyis hogy boszorkányok? Először is, sorozatban károkat okoznak; Istentől félnek, ennek jele, hogy nem járnak templomba; éjszaka felismerhetők, amint járnak, nyomnak; éjszakánként gyülekeznek, tivornyáznak a „máréfalvi világ" legtávolabbi sarkában, keletre, a lövétei határban levő, a Hargita túloldalának számító Cserepeskő „mögött".[27] Egyik a másiktól (a baptista csoport vezetőjétől a szentasszony) a „tudományt" átvette. Ami pedig a perdöntő bizonyíték: Isten mutatva, hogy ők valójában kicsodák, már haláluk előtt igazságot tesz, hiszen betegeskednek, szenvednek: „...az urának a keze úgy megdagadt, lerothadt a keze, három esztendeig a kapun se tudott kimenni..."; és nem tudnak meghalni: „Négy esztendeje hogy az ágyból fő tud kelni, de nemigen tud menni. Nem tud megdögleni! Csúfoskodott, s most ott van, hogy megdöglenék, de nem tud, kínlódik csak."

Milyen ellenszereket alkalmazott eddig? „Imádkoztam, mondtam: az Isten vegye el!" – azaz: Istentől kért védelmet, és ellenségeinek a halálát kérte, de sikertelenül. Ugyanakkor tapasztalhatta, hogy ellenségei igen erősek, itt Máréfalván sem tud menekülni előlük. Kitartóan keresi az ellenszereket, de ebben a helyiek között (akik bolondnak tartják, vagy egyszerűen mint szociális szempontból halottat, figyelemre se méltatják) nem talál olyanra, aki diagnózisát (megcsináltatták) komolyan venné, és segítséget ajánlana, egy gyógyítóhoz közvetítést végezne. Ezért a kétségbeesett gesztus: tőlem, az idegentől is többször segítséget kér, miközben feldúlva meséli „szenvedéseit": „Akárkinek adnék akármennyit, csak má csinálná meg, hogy fogja meg azokot! Azokot a boszorkányokot!".

3. *A rontáseset kapcsán: a boszorkányság identitáserősítő funkciójáról.* Ez esetben inkább igen intenzíven megélt, az egyén múltját újraértelmező, egész viselkedését meghatározó rontásesetről van szó, mintsem jól körvonalazott és kifejtett narrációban artikulált (és így bizonyos mértékben racionalizált) ügyről. Igen erős, integratív erejű a boszorkányság-ideológia felhasználásával kialakított ellenségkép. Ez az ember öregkorára teljes mértékben magányossá lett. Közvetlen, rokoni környezete, valamint tágabb közössége fokozatosan megfosztotta vagyonától, és ami ennél fontosabb: szociális identitásától. (Egyetlen kivétellel, amelynek köszönhetően életét tengetheti: húga a családi telkén levő kicsiházba befogadta, eteti.)

[27] Máréfalvi gyűjtéseim során mindeddig ez az egyetlen adat, amely a „boszorkányszombat" hiedelemre utal. Igaz, közvetlen rákérdezésre („Tündérekről nem hallott?"), a válasza: „Azok vótak! Azok vótak ott!", azaz Somkő háta mögött, tehát ez esetben is a tündér- és boszorkányhiedelem Székelyföldön gyakori egybeolvadását tapasztalhatjuk.

Az bizonyos, hogy nem „klasszikus" ez a rontáseset abban az értelemben, hogy a rontást felfedő diagnózis nyomán nem kerül sor a gyógyításra, gyógyulásra. Nem kerülhet sor, ugyanis ez a vele szolidaritást vállalók segítségét, majd a társadalomba való újra-integrációt jelentené; ez pedig ebben az esetben egyedül a megrontottnak az érdeke.

Ugyanakkor igen fontos ez a diagnózis: ennek köszönhetően tud szimbolikus módon fölülemelkedni a gondokon-bajokon, és marad – önmaga számára – rendezett, ép és egységes a világ. Tudni lehet, ki a rossz, mi a rossz, miért rossz; mit kell tenni ellenük. Ez az egységes világkép azonban magyaráz, de valójában nem működőképes: nincsenek társak a működtetéshez. Elvben a boszorkányság-ideológia integrációt is megvalósíthatna; a gyakorlatban a szociális identitásvesztés a döntő. P. Kálmán nem azért „bolond öregember" társai szemében, mert mindenkinek elmondja, hogy őt a boszorkányok megrontották, üldözik. Azért nem állnak szóba vele, azért tartják bolondnak, mert nem tudta úgy rendezni, úgy leélni az életét, hogy elfogadható családi viszonyai, viszonylag anyagi gondoktól mentes, csendes öregkora legyen – vagyis nem felel meg azoknak a gazdasági-szociális elvárásoknak, amelyeket a közösség a hasonló korú tagjaival szemben támaszt.

B.-B. Dánielné V. Emília esete

1. Életút, rontáseset. B. D. V. Emília 1927-ben született Máréfalván, kevés földbirtokkal rendelkező földműves családban. A helyi iskolában hat osztályt végez; 1946. február elsején van a lakodalma, és 1947 áprilisában, nem sokkal gyerekének születése után történik meg vele, hogy a templomban rosszul lesz. Őrjöngési rohamai vannak: „mindent téptem széjjel, mindent vertem széjjel"; három erős férfi alig bírja lefogni: „Még a kicsi ujjam se fájt, csak ilyen rohamaim voltak."

Előbb a székelyudvarhelyi kórházban kezelik, de állapota nem változik. Egy szomszédasszony szerint

> igy szuszogott, s elakadt a szuszogása, s nem szuszogott. S néztük az orrát, hogy... [Nem merevedett meg?] Nem merődött meg, de úgy, nem szuszogott, se semmi, s néztük, hogy hal meg... S magától egyet nagyot szusszant, s rendbejött. De ez így ment sokáig, gyakran jött rea, többször.

A szomszédasszony ajánlatára előbb gyógyítást kérnek egy távoli, a Csíkmenaság melletti Pottyandon lakó tudóstól, és ennek érdekében, a mágikus gyógyítást elősegítendő, az asszony ingét küldik el neki; majd a férje személyesen megy a tudósért, aki sikeres gyógyítást végez; attól kezdve az asszony máig „még beteg se volt".

Egész életét a falujában éli le; ma már özvegy, de még mindig jó erőben levő asszony. Közösségéből semmilyen szempontból nem tűnik ki.

2. *Interpretáció.* A legtöbben boszorkány rontásáról beszélnek. Az áldozat férje legénykorában a faluban lakó bába leányának udvarolt. Miután otthagyta a leányt, az anya megfenyegette: bárki lesz a felesége, „az első szülésnél úgyis elbánik vele". A fenyegetés egyik következménye volt, hogy az asszonynak a gyerekeit szomszéd falusi bábák „fogták ki"; a másik, hogy az asszony rosszullétekor kialakult a diagnózis: a bába csináltatásának tulajdonították a betegséget.

Első alkalommal egy másik falubeli (a már emlegetett K. Antal), aki egy más ügyben indult a tudóshoz, az asszony ingét vitte magával. A tudós

ónt öntött. Letett egy karosszéket, mer vinni kellett egy ingit a betegnek. Vittem, s a karosszéknek a karjára rádobta az inget, s egy akkora ólmot egy evőkanálba beletett, s az ingre egy pohár vizet reatett, s a kályhába bédugta a kanállal az ólmot, az megolvadt, kivette, s ő magába mondta, hókusz pókusz, s beleöntötte, s ugye különböző idomok jöttek létre. Kiszedte, s aztán elmagyarázott... két darab vót csak. Vót egy nagyobb darab, s egy kicsike, kicsit elnyúlott. Most is ott a gonosz a nyomában!... aztán azt a vizet áldotta, hókusz pókuszolt, s akkor azt az inget ebből a vízből izsóppal meghintette... az egy illatos növény. Hát azt mondta ez az ember is, hogy azt a papok nem tudják megszentelni, az izsópot, csak ő meg a kalugerek. Tehát ő közvetlen kapcsolatot tartott a moldvai szerzetesekkel.[28]

A küldönc hazahozta az inget, a vizet; az inget a beteg magára vette, a vízből mosakodott:

[28] K. A. Egy másik adatközlő, akinek a combján voltak kelésekből származó sebek fiatal lány korában, és akin „pesti orvosok" se tudtak segíteni, a saját gyógyításáról ezt mondja: „Felvittek oda M. L.-hez Pottyondba, szekérrel. Egy alacsony öreg ember volt. Fehér harisnyába járt. S akkor megnézett az öreg. S aszmondta: fiam, meg fogsz gyógyulni, mikor a gyertyák égtek, me misét mondott az öreg! Négy szál gyertya vót, égtek. Misét mondott az öreg, rendesen, vasalóba vót a füstölő téve, füstölt, minden. Éjfélkor felkőtt, felkőtött éjfélkor, aszmondta, hogy most kell imádkozni! Olyan gyönyörűen imádkozott az öreg! Azt mondta: az égiek most hallják! le van minden csendesülve, aszmondja, az égiek most hallják az imát, s hasznos lesz! Nahát aztán reggel, napfelkőttekor, az ablaka úgy állt, hogy onnan jött a nap fel. S oda leültetett engem a székre, s imádkozott a fejem felett. Aszmondta: fiam! Két hét múlva te feljössz a lábadon! Meg fogsz gyógyulni! Eljárt hajnalba valami kúthoz, s vizet hozott. S azt a vizet hogy én igyam. S én ittam, hát ittam, hogyne. S aszmondja: két hét múlva te feltétlen gyere ide, jertek ide. Két hét múlva, addig leszotyogtak a sebek, semmi bajom nem volt. Annyit ért az a mise, az a vízivás s valami kenőcs. A kenőcsöt is ő adta, amivel megkentük... De aszmondta, hogy ez egy csinálmány vót, s én beleléptem, aszmondja, s ez az vót. De akármi vót, meggyógyútam. Irigységből csinálták." (S. B. Gy. E.)

...aszmondta, nem kell egyszerre használni a vizet, hanem a mosdóvízbe egy kicsit töltsön, s aztán töltse fel azt, me ebből egy parányi is ugyanannyi, mint az egész... Egyenlőrangúvá teszi.[29]

Ennek a mágikus gyógyítási aktusnak nem volt hosszan tartó hatása: „Amikor ott mondták a misét, akkor meg vót csendesedve, semmi se vót, nem jött rea...", de azután minden újrakezdődött. Az asszony férje személyesen ment el a tudóshoz, aki látva, hogy milyen ereje van a rontásnak, eljött a helyszínre. Két napig volt a faluban.

A tornác alá vót gurucsa téve, s aztán az öreg megkapta... Így tudjuk. Aztán azáltal, kivette, s az asszony így... Az öreg kijött személyesen s itt elvégezte, amit kellett, többet soha semmi se vót. Ma es él, ügyes, derék asszony.[30]

A többször emlegetett szomszédasszony szerint „az anyósára mondták, mostohaanyja volt a férjének, az csináltatta meg".

A rontásesetről más változatok is ismertek. A Székelyföldön a csináltatás, rontás végzője, tehát a sorsot befolyásoló akció aktora lehet az egyszerre isteni erőt közvetítő, ugyanakkor mágikus rítust gyakorló román kaluger (szerzetes), vagy a román ortodox pap. Ebben a változatban a rontáseset a következőképp zajlik: a haragosok, vagy akik igazuk tudatában isteni beavatkozást kérnek, elmennek a kalugerekhez vagy ortodox papokhoz, és „misét rendelnek", „gyertyát gyújtatnak", „könyvet nyittatnak". A megnevezése ennek is *csináltatás,* az eredmény pedig: egyvalaki (a bűnös) betegsége vagy halála. Ez esetben, az egyes rontáseseten belül, előbb történik a diagnózis, majd ezt követi a rontás, ami ellen nincs védelem, ami meghozza az isteni akarat, a sors beteljesedését.

A *kalugerek* vagy ortodox papok működhetnek gyógyítókként is. Az elbeszélés szerint B. D. V. Emília édesanyja az, aki lánya érdekében arra szánja magát, hogy útra keljen, és a gyógyításra a kaluger papokat kérje (és fizesse) meg. Ez esetben sincs megnevezve a rontó; ekkor is kétszer történik a gyógyítás (úgy látszik, a rontás ereje itt is megkövetelte az ismétlést).[31]

[29] K. A.

[30] S. B. Gy. E.

[31] S. D. M. Á. memoratja: „Egy asszony nagy beteg volt, B. Daniné, nem hallotta? S akkor az anyja elment a kalugerpapokhoz. S mondta: na menjen haza, mert a lányuk helyrejő, mire hazaér. Hazajött, s helyre is vót jőve. De aztán azután egy darab idő után olyan beteg vót, mindönt tépett le magáról, az ura állandóan kellett fogja, na. Aztán úgy csinát, hogy aszmondja az anyja, neköm mesélte, aszmondja, hát ki se lehet mondani, hogy miket csinált. Az ura kellett fogja örökké. S bémentem a kalugerekhez, s mondtam. S: na, néni, maga üljön ide, de nem féljen. Tizenkét óráig ott kellett üljön. De ne féljen, aszmondja. Ne jedjen meg! Hát eccer tizenkét órakor úgy mozsikálnak! Úgy mozsikálnak, de suhutt sekit se látott. Aszmondta, hogy aztat embör el nem hiszi, aki nem lássa. S no.

Egy harmadik változat a betegséget szóbeli mágia, azaz átok hatásának tulajdonítja. Ez esetben a rontó a fiatalasszony mostohaanyósa: a férje mostohaanyja, akinek van egy másik fia, a férj féltestvére. Ez balesetet szenved, kezében robban fel egy második világháborúból maradt, a mezőn talált akna; kórházba viszik, vérátömlesztésre van szüksége; a fiatalasszony is ad vért, de állítólag nagyon drágán, és így magára haragítja a mostohaanyóst. Megtörténik a családon belül kialakult konfliktus természetfeletti erők bevonásával való „megoldása". Ebben a változatban a hangsúly azon van, hogy a fiatalasszony bűnt követett el (megszegte a családon belüli szolidaritás szabályát), ezért kell bűnhődnie.

3. A rontáseset kapcsán: az ártalomokozás–diagnózis–gyógyítás máréfalvi rendszeréről. Az 1947-ben megtörtént esemény általánosan ismert a faluban az akkor már élők, a szemtanúk körében. A betegség már csak látványos, fordulatos, hosszas volta miatt is a figyelem előterében állhatott akkor is. A beteg asszonyt, mivel szoptatós csecsemője volt, a férjet, mivel ez a nagy csapás zúdult rá, mindenki sajnálta, és aki tudta, fizikailag vagy szimpátiájának kimutatásával, szimbolikusan segítette. A beszámolókból egyértelműen kiderül, hogy egységes – noha nem egyforma – értelmezése volt a közösségben a történteknek. Az ellenség: a falu egyik, sok tudással, hatalommal rendelkező asszonya, a bába, akinek leánya alulmaradt a férfiért való vetélkedésben. Ez a bába fenyegetőzik: ha majd arra kerül a sor, akkor úgyis elbánik a gyermekágyas, tehát nagyon sérülékeny ellenféllel. A szüléskor sikerült elkerülni, hogy ígéretét beváltsa: a szomszéd faluba ment át a házaspár, az ottani bába segítette a gyerek világrajöttét; de ez csak a baj elodázását jelentette.

A betegség jelentkezésekor előbb a „hivatalos" diagnózissal és kezeléssel kísérleteznek, kórházba viszik a fiatalasszonyt, ahol valószínűleg kórlapja készül a betegség tudományos megnevezésével; majd a kórlap szerint valószínűleg felgyógyulva, legalábbis a nyugtatók hatására megcsendesedve megy haza. Otthon azonban (nem lehet megbecsülni, mennyi idő elteltével) kiderül, hogy állapota nem javult. Az eddig is tudott közösségi diagnózis újbóli megállapítása után az egyik legközelebb álló, saját rontásesetét, gyógyulását mintaként felmutató segítő javaslatára egy a közösségen kívüli, távoli, nagy erejű „tudóshoz" fordulnak. Ez végül a memorátokban igen részletesen bemutatott mágikus módszerekkel hozzásegíti a fiatalasszonyt a gyógyuláshoz.

Ebben a tipikusnak mondható rontásesetben „minden a helyén van", egységben működik. A közösségen belül a vélekedések szerint nem egyformán oszlik el

---

Aszmondta, hogy néni, aszmondja, mikor má lejárt, maga menjen haza, s a lánya jobban lesz. S mikor hazajött, a leánya jobban lett. S azóta se vót beteg se. Beteg se vót, egy magas, sugár asszony."

a tudás, a természetfelettihez való kapcsolódással nyerhető hatalom. A közösségnek egy ilyen tudós tagjával alakul ki a feszült viszony, majd a betegség megjelenésével a konfliktus. Ez a boszorkányság-ideológia értelmezte konfliktus lényegesen befolyásolja a fiatal pár gondolkodásmódját, cselekedeteit: egy fontos és veszélyes élethelyzetre, a szülésre készülve mindent megtesznek a fenyegető rossz elhárítása érdekében. Beillik a rendszerbe az is, hogy az időlegesen eredményes védekezés miatt feldühödve, a rontó egy hatásosabb, mert látványosabb szenvedést kiváltó „csinálmányt" készít. A küzdelembe, a szenvedők oldalára állva, segítségükre sietve, bekapcsolódnak a szomszédok, falubeliek is. Azt mondhatom, hogy a kialakult feszültség nyomán tetten érhető a boszorkányság szolidaritást, közös védekezést sürgető és így a közösség kohézióját erősítő hatása.[32]

C.-F. Józsefné P. Márta esete

1. Életút, rontáseset. A rontáseset elbeszélője itt a faluban született 1955-ben. Korán árván maradt; szakiskolát végzett, igen fiatalon ingázni kezdett Székelyudvarhelyre. A rontás hatására a sorscsapások előbb a családját érik: apja meghal, tehenük lábát töri, a lovaikat éjszaka jártatják, a lovak haját összefonják. Eljegyzése után a lábán fekete foltok jelennek meg, az éjjeli szívások nyomai; a gyűrűsujja megdagad, már arra gondol, hogy fogóval vágatja le a gyűrűt; fülei megdagadnak, arca eltorzul. Tudja, hogy ki és miért okozza ezt neki, de nem fordul tudóshoz, gyógyítóhoz (legalábbis erről nem beszél). Lakodalma után ezek a bajok elmaradnak; gyerekeket szül, éli ura mellett az ingázó-földművelő, lassú gyarapodást eredményező falusi életet.

2. Interpretáció. F. Józsefné P. Márta korán kikerül – részben legalábbis – az otthoni környezetből: mivel tanul, majd tizenhét éves korában munkába áll, kevéssé veszi ki részét az otthoni munkában, a falu mindennapi életében. Így van ezzel kortársainak, valamint a fiatalabbaknak egy része is. Gondolkodása nyitottabb, kételkedőbb: „Az ember csak feltételez, hát az öregek mondják nekünk, mi fiatalok vagyunk, az öregek mondják, hogy ilyen rossz s olyan rossz..."

Elmondja, de nem részletezi, hogy édesapja halála után több sorscsapás is érte a családot; édesanyja ezért a falu egyik boszorkány hírében álló asszonyát (P. Daninét) okolta. Sokkal fontosabb számára, hogy idővel személyesen is konfliktusba keveredett ennek az asszonynak a leszármazottaival: ugyanis a férje, mielőtt neki udvarolt volna, a boszorkányként ismert asszony unokájának „volt

[32] Csak az ügybuzgó „inkvizítor" hiányzik ahhoz, hogy ha nem is boszorkányperbe, de legalább lincselésbe torkolljanak az események.

a szereteje". Alighogy megtörtént az eljegyzés, a konfliktus nyilvánosan is kirobbant: a család, amelynek a hoppon maradt lány tagja volt, követet menesztett azzal a kéréssel, hogy a fiú „kérje vissza a gyűrűt", azaz bontsák fel az eljegyzést. Az asszony ma is emlékszik arra az érvre, hogy az ő leányuk jobb háziasszony, mint akit eljegyzett a fiú; de emellett valószínűleg nyomósabb érveik is lehettek. A fiú szülei a valóban nem mindennapi, kínos helyzetben végül is úgy döntöttek, hogy nem másítják meg szándékukat; valószínű, hogy nem is a lány, hanem a létrejövő rokonság ellen volt kifogásuk. A döntés nyomán a sértett rokonság, „hogy mindenképpen tudják a bosszúságot visszaadni", megindítja a vetélytárs elleni mágikus hadjáratot. A gyűrűt – a kapcsolat szimbolikus jelét – hordó ujj dagad meg, majd a lány épsége, szépsége ellen törnek: fekete foltok jelennek meg a lábán, s „a fülem úgy megdagadt, hogy mind előre állott". A leányt nem sikerült megfélemlíteni; beletörődött, hogy a választott sorsával ezt a szenvedést is választotta, és hogy élete végéig fennáll majd ez a fenyegetés: „Mondjuk eltelik, me az ember el kell szivelje, me ami jön, azt tőteni kell, de nekem es az öregek mondták, hogy biztosan azok a rosszak..."

3. A rontáseset kapcsán: a társadalomtagoló funkcióról. Ugyanaz a személy életének két krízispillanatát állítja egymás mellé; két, időben távoli pillanatot köt össze az, hogy ugyanannak a személynek/családnak tulajdonítja a rontást. A rontáseset mögött a falu társadalmának tagolását megvalósító egyik elv sejlik fel: a párválasztáskor a gazdasági erő, a társadalmi pozíció mellett a „természetfeletti erőforrásokhoz" való hozzáférést, ennek előnyeit vagy veszélyeit is mérlegelni kell. Nem mindegy, hogy kikkel alakul ki rokoni kapcsolat; igen meggondolandó, hogy érdemes-e tartós kapcsolatba lépni azzal a családdal, amelyikben tudós vagy boszorkány hírében álló személy van. Ez utóbbi nem más, mint Máréfalva egyik „valódi boszorkánya".

A párválasztás beteljesítő rítusa a lakodalom; de a „végső döntést", a szándék komolyságának ország-világ előtti kinyilvánítását az eljegyzés, a jegygyűrű felhúzása jelenti. Igen sokat – büszkeségét, jó hírét, jövendőjét – kockáztatja az, aki ebben a fázisban is ragaszkodik ahhoz, hogy újra maga mellé állítsa az elhagyott szeretőt, tehát ritkán történik meg, hogy a „kikosarazott" leány családja, rokonsága megtegye azt, amit ebben az esetben kértek tőlük. Nyilvánvaló, hogy a két fiatal kapcsolatának magánügye, hanem a két rokonság, nemzetség közötti szövetségkötés mint „közügy" kerül ez esetben a középpontba. Nem két személy, hanem két nemzetség választja vagy utasítja el egymást; a nemzetség társadalmi súlyát teszi kérdésessé és erős pszichikai tehertételt jelent ez a választás.

A kialakuló küzdelemben a racionális érvek mellett a természetfeletti fenyegetés is helyet kap. A másik leány gazdálkodási, háztartás-vezetési gyakorlatának hiánya racionális érv; épségét, egészségét, szépségét mágikus eszközökkel – ta-

pasztalhatóan – el lehet rontani. A „mágikus érveknek" is ugyanaz a szerepük, mint a racionálisaknak: hogy a döntés megváltoztatására vegyék rá a szülőket. Azzal, hogy kitartanak eredeti elhatározásuk mellett, a szülők és a fiatalok egyfelől erejüket, határozottságukat mutatják; másfelől, különösen a fiatalok, bár elfogadják a felállított diagnózist, és rontásként kezelik a tapasztaltakat, ugyanakkor kételkednek a „mágikus érvek" hatásosságában; vagy legalábbis abban reménykednek, hogy megfelelő elővigyázatossággal, tartózkodással baj nélkül leélhetik az éltüket.

IV. Biztonság hiánya – biztonság keresése

„Biztonságot fenntartó mentális struktúra" – így nevezi Robert Muchembled azokat a véleményeket, hiedelmeket, amelyek az általa vizsgált észak-franciaországi Cambresis tartomány falvaiban, a XVI. század közepe, a boszorkányüldözés tömegessé válása előtt a közösség integrációját, a belső egységet biztosították. Egy ilyen cambrésisi falu „úgy jelent meg, mint koherens (társadalmi) egység, természetesen a megtörtént erőszakosságokkal, gyilkosságokkal együtt, de ez az egység rendelkezett azokkal a (mentális) eszközökkel, amelyek megakadályozták, hogy a szenvedélyek brutális túlhajszolása következményeként megsemmisüljön maga a közösség".[33] Sőt: a vélemények és hitek rendszerének, egyszóval: a népi vallásnak (religion populaire) Robert Muchembled véleménye szerint sikerült a falu papját is integrálni: a templom nem volt a szakralitás legkiemelkedőbb helye, a pap személye sem volt a legkiemelkedőbb, sőt egyetlen legitim szakrális személy. A szakrális vagy természetfeletti mindenütt jelen volt; a falusiak világában ott voltak az ambivalens láthatatlan erők, melyeket számtalan rítus és tabu segítségével próbáltak meg uralni. Arra törekedtek, hogy különböző mentális manőverek segítségével az aberráns vagy romboló jelenségeket egy képzeletbeli, mentális határon – a közösség ilyenképp kialakított határán – kívülre szorítsák. Ha ez nem sikerült – és sosem sikerült teljesen, hiszen a szerencsétlenségek, balesetek, betegségek meg a legfőbb ellenség: a halál mindig rést ütött ezen a határon – akkor újabb és újabb eszközöket, módszereket kellett keresni, újabb, a közösségen kívüli mágikus aktorokhoz tudósokhoz, jósokhoz, falusi ördögűzőkhöz (exorcistes villageois) kellett folyamodni. Ha sérült is időnként, alkalmanként a védelmező mágikus páncél (armure magique), de nem volt kétséges a mentális védőrendszer érvényessége: globalitásában to-

[33] Robert Muchembled, „Sorcières de Cambrésis. L'acculturation du monde rural aux XVIe et XVIIe siècles", in *Prophètes et sorciers dans les Pays-Bas XVI–XVIIIe siècle* (Préface de Jean Delumeau), (Paris, 1978) 240. old.

vábbra is épnek, hatékonynak bizonyult az a világnézet, szimbolikus védőrendszer, amely az egyes esetek megoldásait elvben lehetővé tette.

A cambrésisi falvakban tömegessé váló boszorkányüldözés, a helyben megerősödő egyházi/államhatalmi képviselet, az agresszivitás, brutalitás közösségromboló erejének elszabadulása éppen a mentális védőrendszer jellegének, működésének gyökeres változását idézte elő. Muchembled „a természetfeletti inváziójának" nevezi, és igen szemléletes sémával ábrázolja a változást.[34]

A változás előtt a falu a közösség tagjai számára egy, a „természetfeletti és a veszély óceánján" lebegő gömbként létezett, melynek belsejében az egyéneket a szolidaritás, a rokoni kapcsolatok, valamint a különböző mágikus akciók védelmezték. A legfontosabb az egyensúly fenntartása volt: a feszültségekkel, veszélyekkel szembeállított védőerők kiegyenlítették egymást, és távol tartották a természetfeletti, alapvetően ambivalens erőket. Folyamatosan konstruálódott egy *mentális egyensúlyi állapot (un état d'équilibre mental)*, amely a sors rosszra fordulásakor, nehéz időkben, vész esetén a reményvesztettség, kétségbeesés ellenében támaszt nyújtott az egyénnek.

A változás a mentális egyensúlyi állapot fenntartásának közösségi, belső feltételeit gyengítette. A boszorkányüldözés idején a közösségi szolidaritás gyengült, az egyház és képviselőjének szerepe igen megnövekedett: a faluban a természetfeletti legfontosabb, ha nem is egyetlen központja lett a templom és a pap; a természetfelettinek egy létező, de kevésbé ható felfogása, a bűnökről és az e világi és túlvilági szenvedésekről alkotott elképzeléseknek egy új rendszere erősödött meg. Az Isten mellett az Ördög is megjelent a középpontban; és a közösség mellett az egyén individuális védettségének és védekezésének, bűnösségének és bűnhődésének a kérdése is fontossá vált. Az egyén individualizálódott; ami esetünkben azt jelenti, hogy a falu középpontjába betört természetfelettivel ezután ő maga is „gazdálkodhatott"; de ugyanakkor sorsának rosszra fordulása, vész esetén inkább magára maradt.

Véleményem szerint a változás-modell, melyet Muchembled leír, hasznos lehet a vizsgált jelenségek magyarázata során. Tendenciaként, ellenállást, ellenlépéseket kiváltó, történetileg elhúzódó jelenségként fogható fel – és ekképpen értelmezési keretet kínál a máréfalvi, tágabban a székelyföldi falusi közösségekben ma megfigyelhető események számára is. A szent, a természetfeletti, általánosabban a *külső, támogató és számonkérő hatalom* több formában, több hullámban is megjelent, középpont-teremtő szándékkal megtelepedett ezekben a közösségekben a klasszikus paraszti világ – ez esetben a hosszú XX. század – során. A legfontosabb kérdés azonban: sikerült-e az itt megjelenő (politikai, gazdasági, szimbolikus) hatalmaknak beavatkozásukkal a helyi közösségekben

[34] Muchembled, *Sorcières*, 242. old.

tartós, elfogadott fizikai és pszichikai biztonságot, mentális egyensúlyállapotot kialakítania?

Válaszaim nincsenek, csak kérdéseim és hipotézisem.

Igen részletesen kellene vizsgálni a közösség (anyagi, mentális) biztonságteremtő technikáit, ezek működésének kimutatható eredményeit. Válaszolni kellene a kérdésre: Romániában, ebben a történelmi korszakban, ebben a társadalomban, egy székelyföldi, magyar falusi közösségben a ma is általánosnak mondható földművelő-állattartó életmóddal, naturális, önellátó gazdálkodás eszméjével és gyakorlatával miféle anyagi felhalmozást, anyagi biztonságot lehet megvalósítani? Hogyan alakul a mában egyének és a közösség biztonságelképzelése; például az új család, a házasodó fiatalok esetében mit tesznek az elképzelt célok megvalósítása érdekében (a lakodalom előtti felhalmozás, a földvagyon továbbadásának módjai, a megszerezhető diplomához, annak előnyökre való konvertálásához, a falun kívüli ideiglenes, belföldi vagy külföldi munkavállaláshoz való viszonyulások)? Akik a történelmi változások, a gazdasági makrofolyamatok széleire sodródva ma is természetközeli gazdálkodást folytatnak, azok tudnak-e valójában védekezni a természeti, társadalmi sorscsapások ellen?

„A boszorkányokat, legalábbis potenciálisan ellenőrzése alatt tarthatja a társadalom; de a (természeti) környezet erőit nem."[35] Hozzátehetem: a társadalom makroerőit sem. Kérdés, hogy kevésbé kiszolgáltatott-e egy székelyföldi falusi ember a feszültségeknek, szorongásoknak, bizonytalanságnak, mint évszázadokkal ezelőtt? Felrémlenek-e még az éhezés, háború, természeti katasztrófák, istenítéletként közelgő világvége szörnyei? És végül: milyen, a „biztonságot fenntartó mentális struktúrával" rendelkezhetnek a mai székelyföldi falvak lakói?

Úgy gondolom, az eddig elmondottakból kiderül: a Muchembled felrajzolta modell két eleme, a természetfelettinek a középponttól való távoltartását, ekként való kezelését megvalósító modell (a tradicionális–mágikus modell) Máréfalván ugyanúgy jelen van, mint a másik: a középpontból szervező, büntető és jutalmazó erő képe (centrális hatalom modell). Ez azt jelenti, hogy a közösség tagjai nem nyugodhatnak bele abba a tudatba, hogy a kényszerítés és védekezés minden eszközét átruházzák a középpontban levő legfelsőbb hatalomra; a számukra adott ideológián belül ők maguk is aktívak és hatékonyak szeretnének lenni, a védekezés alkalmait és eszközeit megválasztva a saját személyi és családi biztonságuk termelésének aktorai szeretnének maradni. Ezt az

[35] Az eredetiben: „Whitches are potenacially, at least, controllable by the society, while the caprices of the environnement are not." Macfarlane Kluckhohnnak a navajo boszorkánysságról írt könyvéből veszi át a gondolatot. Alan Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and Comparative Study* (London, Routledge Kogan Paul, 1970) 61. old.

aktivitást a közösségben létező feszültségek, szorongások, a megmagyarázhatatlan jelenségek jelenléte igen erősen kiköveteli; de ez az aktivitás működteti a magyarázó-modelleket, a társadalmi feszültségek kanalizálását szolgáló csatornákat;[36] és a boszorkány-ideológia nyújtotta lehetőségek konkretizálása csak egyik a potencialitások közül.

Mindehhez csak azt tehetem hozzá: a helyi társadalmat, az egyént érő sorscsapások közül a betegség és halál – a természet „betegsége" és „halála" (pl. szárazság, vihar, vagy a teljes pusztulást jelentő „világvége") éppúgy, mint az emberé – áll a középpontban. Ahhoz, hogy a boszorkányságot jobban megérthessük, igen hasznos lenne többek között vizsgálni, részletesen ismerni a betegség és a halál kulturális képét a máréfalvi közösségben.[37] Ugyanakkor rontásesetek sorát kellene megfigyelni és leírni, hogy a boszorkányság identitáserősítő, társadalomtagoló funkcióiról, a rontás–diagnózis–gyógyítás mai rendszeréről többet lehessen elmondani.

*

Adatközlők

A Szerző az adatközlők védelmében nem adja meg a névrövidítések feloldását, s ezért az olvasó elnézését kéri.

[36] Macfarlane, *Witchcraft in Tudor*, 231. old.

[37] Macfarlane Victor Turner véleményét említi: „He points out that witchcraft accusations cannot be unterstood without further analysis of the conditions of illness and death in preindustrial societies." Macfarlane, *Witchcraft in Tudor*, 247. old.

SZOBOSZLAY GYÖRGY

Egy magyar passiójáték. Krucsay Jánosné Tolvay Borbála két házasságtörési pere, 1711–1728

Néhány évvel ezelőtt anyaggyűjtést végeztem a Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézete kebelén belül működő, a hazai boszorkányhiedelmekkel, illetve a kora újkori magyarországi boszorkányüldözés történetével kapcsolatos kutatások folytatására szerveződött, Pócs Éva etnográfus vezette munkacsoport számára Nyíregyházán, a megyei levéltárban. Külső munkatársként feladatom néhány, korábbi forráskiadványok által töredékesen, sokszor csak kivonatos jelleggel közreadott Szabolcs és Szatmár megyei boszorkányper feltárása volt.

Ezek között szerepelt Krucsay Jánosné Tolvay Borbála esete, amelyről Schram Ferenc a maga boszorkányper-gyűjteményében rövid kétsoros említést tesz: az asszonyt 1717-ben „sógora, Krucsay Márton alispán halálra ítélte és kivégeztette istentelen praktikái miatt".[1] A szóban forgó anyagot nem sikerült fellelnem, viszont ráakadtam annak előzményére: egy, a nő ellen 1711-ben lefolytatott házasságtörési perre, melyben szintén halálra ítélték, de a végrehajtás akkor elmaradt, mert az asszonynak végül főváltsággal sikerült megmentenie életét. Később, a Schram Ferenc számára hivatkozási pontként szolgáló Borovszky Samu-féle Szabolcs vármegyei monográfia megfelelő helyéből kiderült, hogy az 1717-es eset nem létezik, illetve nyilvánvalóan elírás eredménye: Tolvay Borbála ellen 1727 végén kezdődött az a második – ugyancsak házasságtörés miatt indított – per, melynek eredményeképp Kisvárdán a hóhér bárdja alá kellett hajtania fejét.[2] Ez utóbbinak iratai szintén fennmaradtak a Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltárban. Nem csekély forrásanyagról van szó: a két per latin és magyar nyelven rögzített dokumentumai mintegy 80 fóliót tesznek ki, s ezeknek közel harmadát a tanúvallomások alkotják, melyekből egy nem

[1] Schram Ferenc (szerk.), *Magyarországi boszorkányperek (1529–1768)*, I–II. (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970), II., 308., a 304. sorszámú per.

[2] Borovszky Samu (szerk.), *Szabolcs vármegye. Magyarország vármegyéi és városai. (Magyarország monográfiája)* (Budapest, é. n.) 231. old.

mindennapi történet állítható össze. Betekintést nyerhetünk általuk Krucsayné rossz életébe, összes „kurvaságába", valamint megismerkedhetünk a férj hitvese elveszejtésére kifundált cselszövéseibe. Ami az „istentelen praktikákat" illeti: ezeken egyedül Tolvay Borbála hűtlenkedéseit kell értenünk; a boszorkányság vádja egyik eljárás során sem merült föl ellene.

Az eset érthető módon felkeltette a megye helytörténészeinek is a figyelmét: Saáry Sándor orvos, amatőr muzeológus 1923-ban a *Nyírvidékben* közölt hatrészes cikksorozatot Krucsayné sorsáról („A kisvárdai fehér asszony"), Koroknay Gyula tollából pedig 1986-ban jelentek meg írások az üggyel kapcsolatban a Kelet-Magyarország napilap hasábjain, illetve a *Műemlékvédelem* című folyóiratban. Utóbbi szerző magáévá tette azt a helyi köztudatban már korábban is széles körben elterjedt felfogást, mely szerint Tolvay Borbála története egy nem elhanyagolható művészettörténeti vonatkozással is bír. A második per után ugyanis három évvel, 1731-ben, a nyírbátori minorita templom rekonstrukciójának programjába illeszkedően, helyére került a Krucsay János pénzén készíttetett Passió-oltár, hazánk egyedülálló barokk műemléke. A Kelemen Didák tartomány- és házfőnök által megálmodott oltár, e vélekedés szerint, áldozati ajándék: a hitvese megöletése miatt bűntudatot érző s bűnbánatot gyakorolni kívánó Krucsay János adománya, Istenét kiengesztelendő. Ez az első pillantásra talán nehezen elképzelhetőnek látszó állítás, úgy tűnik, a rendelkezésre álló források alapján legalábbis valószínűsíthető, s jelen dolgozat is megpróbálkozik (a tanúvallomásokban rögzített események ismertetése, s a tárgyalások menetének, az ítélethozatal folyamatának nyomon követése mellett) lehetséges kapcsolatot találni Tolvay Borbála halála s az oltár keletkezése között.

A főszereplőkről[3]

A Nádfői Krucsayak történetének kezdetét Borovszky Samu a XVI. század közepe tájára helyezi: a névadó, Tamás (legkésőbb) 1560 óta bírta a Zemplén megyei – Varannóhoz közel eső – Magyar-Krucsó (Új-Krucsó) falvát (ma Nižný Kručov, Szlovákia).[4] (Ennek határához tartozó település volt Nádfő, ahonnan az előnév vétetett.[5]) A család szabolcsi előfordulására az első említés 1588-ból származik: Gáspár, György és János nevét őrizték meg a levéltári iratok.

[3] A levéltári források és a szakirodalom adatainak hasznosítása mellett, főként e fejezet megírásához, igénybe vettem a Krucsay János egy ma élő leszármazottja, Bakay Mária által összeállított kéziratos családtörténeti áttekintést is, melynek rendelkezésemre bocsátásáért ezúton szeretnék a szerzőnek köszönetet mondani.

[4] Borovszky Samu (szerk.), *Zemplén vármegye. Magyarország vármegyéi és városai. (Magyarország monográfiája)* (Budapest, é. n.) 80. old.

Bővebb adatok csak Krucsay János édesapjával, senior Mártonnal (1642–1732) kezdődően állnak rendelkezésünkre. 1664-ben, az anyai nagyapa, Csuta Miklós örökségének megosztásakor testvéreivel, Annával és Miklóssal együtt telekhez jut Kisvárdán (a felsorolt házak közül ők hárman a piactéren lévőt kapták).[6] Felesége Szöghi Kiss Mária volt, akitől három fiúgyermeke születik majd: János, István és Márton.[7] 1683-ban Tolvay Péterrel együtt (vele hamarosan még találkozunk) Thököly Imre fogságába esik;[8] 1688–89-ben szabolcsi szolgabíró.[9] A század vége felé már a megye legvagyonosabb birtokosai közé tartozik: az 1698-as nemesi adókivetéskor a legmagasabb összeget, 100 forintot fizeti (rajta kívül ugyanennyit csak kevesen – pl. Kércsi Sándor, Ramocsaházy István);[10] birtokai vannak többek között Pátrohán, Ajakon, Papon. Hosszú időn keresztül Szabolcs vármegye viceispánja, a hagyomány szerint összesen negyven éven át.[11]

Középső gyermeke, István (sz. 1678 k.) hagyta a legtöbb nyomot történetírásunkban: hamarosan megismerkedünk vele. Krucsay János (sz. 1677) helyettes jegyzőként kezdte pályáját 1698-ban.[12] Két évvel később veszi feleségül Tolvay Borbálát, hogy aztán az elkövetkező tíz évben túl sok időt ne tölthessen vele együtt kisvárdai házukban, ahol időnként hatalmas uraságok vendégeskedtek; János egy háború valamennyi fontos színterén megfordult: a harcmezőn, hadifogságban s a tárgyalóasztalnál.

---

[5] Nagy Iván, *Magyarország családjai czimerekkel és nemzékrendi táblákkal, H–K; T–ZS kötetek* (Pest, 1859–1865) H–K, 471. old.

[6] SZSZBML, IV. A 1., Proth. 13., Fol. 51–53. 1664.

[7] Ifjabb Krucsay Márton (sz. 1680 körül, talán Sátoraljaújhelyen) és János családi viszonyát illetően az irodalomban bizonytalan adatokat lehet találni; Borovszky *testvérének vagy unokatestvérének* nevezi Borovszky, *Szabolcs vármegye,* 490. old. Egyértelműen eldönti a kérdést a János temetésén tartott halotti beszédhez csatolt búcsúztató vers egy részlete, melyben a „haldokló" mint *vérség szerént való* bátyját említi Mártont (Kelemen Didák prédikációja).

[8] Koroknay Gyula, „Amiről a Krucsay-oltár nem beszél", *Műemlékvédelem* XXX (1986) 187-191. old.

[9] Bakay Máriának a Krucsayakról és a Tolvayokról készített *családtörténeti feljegyzései* (Debrecen, 1989) 2. old.

[10] SZSZBML, IV. A 1., Proth. 16., Fol. 237. 1698.

[11] Lásd Kelemen Didák fölötte mondott halotti beszédének címlapját. Borovszky szerint (Borovszky, *Szabolcs vármegye,* 490. old.). 1691 és 1732 között harminckét évig volt Krucsay Márton nevű személy alispán (1714-től 1732-ig úgy tűnik, megszakítás nélkül, így Tolvay Borbála második perének évében is), viszont felmerül a kérdés: vajon végig idősebb Mártonról van szó, s esetleg fia nem követte valamikor a hivatalban? Lehetséges, hogy ez történt, legalábbis Bakay Mária összeállításában (Bakay, *Családtörténeti,* 3. old.) az 1728–32 közötti időszakban már ifjabb Krucsay Márton gyakorolta az alispánságot, s ezt látszik igazolni Schramnak a bevezetésben idézett szövegrésze is.

[12] Bakay, *Családtörténeti,* 3. old.

A szabadságharc alatt a Krucsayakat ritka jó rebellis családként ismerhetjük meg: az apa, gyerekek, nagybácsi mind Rákóczival tartottak; közülük István jutott a legmesszebbre – idegenben halt meg. Magas posztokra került: a fejedelem kancelláriájának egyik vezetője, a Szenátus titkáraként pedig a hadi ügyekkel foglalkozott.[13] Valamikor 1711 végén ment ki Lengyelországba, ahol többek között a bujdosók pénzügyeit intézte.[14] Itt, Jaroszló (Jaroslaw) városában hunyt el, 1747-ben. Idősebb Krucsay Márton 1705–1706-ban a tiszántúli vármegyék hadellátási districtusának az élén állt,[15] 1705-ben Ugocsa megyei alispán;[16] Rákóczi szabolcsi jószágainak igazgatója.[17] Miklós testvére (egri, más források szerint kassai kanonok) a Gazdasági Tanács tagja volt.[18]

Míg előbbi Krucsayak a toll emberei voltak, János a kardé. Egy 1706 elején készült összeírásból tudjuk, hogy Nádaskay György lovas seregében szolgált főhadnagyként,[19] két évvel később már saját ezredet irányított.[20] Kétszer esett fogságba: először valamikor 1705 tavaszán–kora nyarán,[21] másodjára 1707-ben, amelyből cserével szabadult.[22] (Ez utóbbi aztán sokáig elhúzódott, mivel a felesége elleni első per során kihallgatott tanúknak feltett kérdések egyike az egy évvel korábban – tehát 1710-ben –, Krucsay rabsága idején történt dolgokra vonatkozik.) Úgy tűnik, nevét nem annyira hadi cselekményekben való részvételek, mint inkább a béke megszületése körüli bábáskodása miatt tarthatja számon

[13] Köpeczi Béla – R. Várkonyi Ágnes, *II. Rákóczi Ferenc* (Gondolat, Budapest, 1976) 518. old.

[14] 1711. szeptember elején még itthon tartózkodott, mert ekkor (az első házasságtörési per alkalmával) közbenjárt Jánosnál Borbála megkegyelmezésének érdekében. Krucsay István külhoni tevékenységét jól összefoglalja Hopp Lajosnak a lengyelországi Rákóczi-emigrációról írott munkája (Hopp Lajos, *A Rákóczi-emigráció Lengyelországban* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973).

[15] Bánkúti Imre, „Hadellátás és hadtápszervezet Rákóczi hadseregében", in Köpeczi Béla – Hopp Lajos – R. Várkonyi Ágnes (szerk.), *Rákóczi-tanulmányok* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1980) 177. old.

[16] Nagy, *Magyarország családjai,* H–K kötet 471. old.

[17] Köpeczi Béla, *A Rákóczi-szabadságharc és Franciaország* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1966) 470. old.

[18] Köpeczi Béla – R. Várkonyi Ágnes (szerk.), *Rákóczi Tükör. Naplók, jelentések, emlékiratok a szabadságharcról,* I–II. (Szépirodalmi Kiadó, Budapest, 1973) II. 555. old.

[19] Borovszky, *Szabolcs vármegye,* 451. old.

[20] Czigány István, „Kisvárda és a felső-tiszavidék a kuruckorban", in Ács Zoltán (szerk.), *Tanulmányok Kisvárda történetéből* (Kisvárda, 1983) 101. old.

[21] Hegedüs István, „Esze Tamás ezredében, a felső-tisza-vidéki vármegyék (Bereg, Szabolcs, Ugocsa, Ung) hadfogó nemeseinek 1706. évben készült lajstroma", in Dr. Gyarmathy Zsigmond (szerk.), *Helytörténeti Tanulmányok,* IX. *A Szabolcs-Szatmár-Bereg Megyei Levéltár kiadványai* (Nyíregyháza, 1993) 280. old.

[22] Koroknay Gyula, *Amiről a Kucsay-oltár,* 187. old.

az utókor: 1711. január 31-én, Rákóczi és Pálffy János vajai találkozójakor a fejedelem kíséretében tartózkodott,[23] három hónap múlva pedig a szatmári békekötés okmányát ő is kézjegyével látta el, Erdélyt képviselve.[24]

Tolvay Borbála életének tényeit illetően már majdnem teljes homályban vagyunk kénytelenek botorkálni. Tudjuk, hogy a Szabolcs megyei Komorón jött világra, de születésének évét nem ismerjük (férjhezmenetelének időpontjából – 1700 – következtetve, azt legnagyobb valószínűséggel talán az 1680-as évtized első felére tehetjük). Édesanyja Ormos Zsuzsanna, apja Tolvay János volt, akinek két leánytestvéréről van még tudomásunk: Erzsébetről és (senior) Borbáláról; mindketten Ramocsaházy fiúkkal házasodtak.

Ugyanígy: a tágabb rokonsággal, a leszármazás kérdésével kapcsolatban is vajmi kevés biztosat állíthatunk. Nagy Iván a múlt század derekán kiadott többkötetes családtörténeti munkájában több Tolvay-famíliáról is említést tesz, közülük talán a Köpösdi gróf Tolvayok azok, akik összefüggésbe hozhatók Borbálával. A család látványos karriert befutva, két nemzedék alatt a köznemesség sorából a grófságig jutott. Az első emelkedés Gáborral (1654–1718) következett be, aki ügyvédként kezdett változatos pályája megkoronázásaként (tizenhárom évig nádori ítélőmester; 1706-ban a kancelláriánál találjuk; a szabadságharc alatt négy év kuruc fogságot szenvedett), az udvar iránt való hűsége jutalmául 1709-ben bárói címet nyert.[25] Az ő fia, János (1699–1776) – aranysarkantyús vitéz, a Hétszemélyes Tábla bírája – éri majd el a grófságot, 1754-ben.[26]

Kempelen Béla a maga genealógiai gyűjteményében Gábortól visszafelé is felvázolja a Tolvayok leszármazási rendjét. A nemzetség nála Ferenc nevű ősével (meghalt 1656-ban, Kisvárda várkapitányaként) kezdődik, aki 1639 végén kapott III. Ferdinándtól címereslevelet, melyet Szabolcs vármegye hirdetett ki.[27] Két fia, Péter (1623 k.–1693) és II. Ferenc személyében kétfelé válik a család útja: előbbivel a leendő grófi, utóbbival a nemesi ág folytatódott volna. Péter gyermeke a már említett Gábor, aki majd az 1680-as évek végén szerez nádori adományleveleket a köpösdi birtokra.[28]

[23] Borovszky, *Szabolcs vármegye,* 453. old.

[24] Pulay János, „Szathmári békesség", in Szalay László, *Gróf Károlyi Sándor önéletírása és naplójegyzetei / Pulay Jánosnak a szathmári békességről írt munkája I–II.* a II. kötet toldalékában. (Heckenast Gusztáv, Pest, 1985) 438. old. A szöveg latin nyelvű változatában Krucsay már *ex parte Hungarorum* szerepel. Pulay, *Szathmári,* 463. old.

[25] Nagy, *Magyarország családjai,* T–ZS, 235. old.

[26] Nagy, *Magyarország családjai,* T–ZS, 236. old.

[27] Kempelen Béla, *Magyar nemes családok,* VIII. és X. kötetek (Budapest, 1914, 1931) X: 369. old.

[28] Kempelen, *Magyar nemes családok,* X: 369. old.

Petrovay György 1880-ban a Századokban tette közzé a Köpösdiekkel kapcsolatos kutatásai eredményét. Ő a Menyői Tholwayokat jelöli meg a família valószínűsíthető forrásaként, akik kimutatása szerint azonosak a Nagy Ivánnál külön címszóban szereplő Désházi Tolvayokkal.[29] Az általa összeállított nemzedékrend jó két évszázaddal korábbról indítja a történetet; e szerint I. Balázs 1457-ben királyi adományként nyeri el a Közép-Szolnok megyei Désházát. A Kempelen Béla által említett I. Ferenc az 1639-es oklevéllel régi nemessége megerősítését kapja.[30] Innentől kezdve már csak a grófi vonal követhető nyomon. Petrovay II. Ferencet egy szombathelyi préposttal véli azonosíthatónak; ha ez így van, aligha lehet ő a nobilis Tolvayok őse.[31] Viszont Gábor apjának, Péternek létezett egy másik fia is, III. Ferenc († 1692), akiről mindössze annyi tudható, hogy született egy kiskorában elhalt gyermeke, II. Gábor.[32] Elképzelhető, hogy, amennyiben maradtak utána a felnőtt kort megérő és családot alapító férfi utódok is, ezt a Ferencet kell tekintenünk a nemesi ág ősének – és vele együtt talán magát Tolvay Borbála apját, Jánost, aki, lánya becsült születési dátumából következtetve, Gábor és III. Ferenc generációjához tartozott, de hogy valamilyen vérségi kapcsolat fűzte-e őt hozzájuk, ezt pillanatnyilag nem lehet megmondani; az idézett három szerző rá vonatkozóan nem közöl adatokat. Mindenesetre, a Köpösdi Tolvayok szabolcsi kötődése vitathatatlan. I. Ferenc mellett fia, Péter is Kisvárdán halt meg,[33] Kempelen pedig megadja a köznemesek Bereg és Szabolcs vármegyei birtokainak listáját (utóbbiként Sényő települését).[34]

Tolvay Borbála története

Várdába hazatérve Krucsay János nem sokáig pihente a háború fáradalmait: aláírása alig száradt meg a szatmári béke papirosán, mikor, 1711. május 22-én, a megye Kisvárdán tartott közgyűlésen feljelentette feleségét annak „sok rendbeli kurvasága, és az által ne talántán történt Terhes állapottyában levő Terhének vesztése iránt való állapottyában történhetett Istentelen practicája" miatt, ahogy ezt a június 5-én kelt jegyzőkönyv tanúsítja.[35] (Így tehát az *adulterium*

[29] Petrovay György, „A köpösdy gróf Tolvay-család", *Századok* XIV (1880) 825. old.

[30] Uo. 827. old.

[31] Uo.

[32] Uo. 826. ld.

[33] Uo. 827. old.

[34] Kempelen, *Magyar nemes családok,* X: 370. old.

[35] A most tárgyalásra kerülő per anyaga nagyobbrészt egyetlen jelzet alatt található meg a levéltár közgyűlési iratai között (SZSZBML, IV. A 1., Fasc. 12, No. 32. 1711.). Ez alól kivételt egyedül Tolvay Borbála reverzális levele képez (SZSZBML, IV. A 1., Fasc. 12., No. 31. 1711).

mellett a magzatölés vádja is felmerült.) Hamarosan sor került az asszony törvényszéki citációjára, május 28-án pedig megkezdődött az *inquisitio,* a tanúk Jékey Péter helyettes szolgabíró és Lasztóczy János esküdt általi kihallgatásával.

Nem tudni, pontosan mikor s kitől értesült először János úr Borbála hűtlenkedéséről: mint az elbeszélésekből kiderül, magától is találhatott elég okot a gyanakvásra, no meg a nő paráznaságát valószínűleg ekkor már az egész város emlegette.

A tanúknak feltett aprólékos kérdőpontok alapján összeállítható az eset váza. A következőkre voltak a vizsgálók kíváncsiak:[36]

1. „Tudgyae láttae avagy hallottae az tanú", hogy Tolvay Borbála férjének egy évvel korábbi fogsága idején viselős lett volna.

2. „Ha terhes vólt hova lött az terhe", s ki segített neki annak elvesztésében, milyen füvekkel, fürdőkkel élve.

3. Kitől eshetett teherbe.

4. A férj rabsága alatt és előtt kikkel hált az asszony.

5. Mit tud a tanú azon elmúlt ősszel történt esetről, amikor is Károlyi Sándor Várdában tartózkodván, Krucsay János egy este erősen leittasodott és felesége kihasználva részegségét, elszökött mellőle, s mással (kivel?) feküdt össze.

6. Kik intették Borbálát, hogy ne csalja urát és mit felelt erre az asszony.

7. Hogyan tudott azon az őszi estén észrevétlen kiszökni férje mellől, hova ment, mire kérte a szolgálókat, s akivel együtt hált, az mit csinált az esemény után és „miként retteget".

8. Másodszor is kiszállva ágyából, ki által, s mit üzent Krucsay uramnak.

9. Munkácson való tartózkodásakor kikkel, s hányszor követett el házasságtörést Tolvay Borbála.

10. Kik küldözgettek leveleket és ajándékokat neki.

11. Munkácsról Sárközre menvén a nő, ki dicsekedett azzal, hogy: két éjszaka is vele hálva „ennyiszer s ennyiszer tödtem meg neki".

És végül, elmaradhatatlan záróformulaként:

12. rajta kívül „ki lehetne jó tanu, hiti után mondgya ki az tanú".

Több alkalommal összesen harmincegy személyt hallgattak meg; beszámolóikból fokozatosan bontakozik ki a történet. Látható, hogy a hangsúly a feleség terhességén, illetve a Károlyi látogatásakor lezajlott eseményeken van; valószínűleg ezen alkalommal fordult Krucsay gyanúja kvázi-bizonyosságba.

[36] SZSZBML, IV. A 1., Fasc. 12., No. 32. 1711. Fol. 3.

Az első kikérdezett, nemes Szűcs Gergely *(annorum circiter 30)* – részben másodkézből származó – értesülései még csak éppen körbejárják a témát.[37] Borbála asszony másállapotával kapcsolatban a család szakácsa, Szikszay János neki tett elbeszélésére támaszkodik: e szerint a szakács egy Simon nevezetű szolgálóval füvekért járt Krucsó környékén és a szolga, ott őt elhagyva, egyedül folytatta a keresést, de hogy hozott-e valamit, nem lehet tudni.[38] A tanú úgy tudja Szikszaytól, hogy ez idő tájt volt vemhes Krucsaynak egy kancája, s az úr fogságából állítólag megírta, hogy hajtsák el annak csikaját – erre kellett volna a fű.

A férfi a nő ominózus félrelépését is meglehetősen szűkszavúan, s némileg egy kívülálló nézőpontjából adja elő. Ő volt az, aki a részeg gazdát ágyba dugta, s annak kívánságára a feleség keresésére elindult. A cselédházban, ahová az ajtót elálló szolgálótól alig tudott bejutni, ott látta meg őt: a Károlyi kíséretében tartózkodó s Krucsayéknál elszállásolt Horváth János *úrfi* lakhelyéről, a *kisházból* jött ki éppen, de hogy „mit vittenek végben nem tudgya". Szűcs tehát Borbálának sem házasságtörését, sem terhességét nem erősíthette meg teljes biztonsággal.

A 28 éves nobilis Szikszay János vallomása már – mondhatni – a bennfentes szemével láttatja velünk a történéseket.[39] Az asszony állapotát nem volt nehéz észrevennie „csak az járásárul is", hiába próbálta amaz vastag ruhákkal leplezni gömbölyödő hasát „legh alábis két holnapok alat". Mikor Simonnal gyógyfüvekért voltak, a szolgáló végül Homonnán kért a kertészektől fekete rutát,[40] s egy kroska nevű növényt, és Simon valamit vitt is a nőnek, de hogy azokat-e, amiket kerestek, nem tudja. Borbála a növényekből fürdőt csináltatott magának bizonyos Lucskay Margittal és Bikkosnéval, s abban áztatta magát, Szikszayék szeme láttára. Az asszonyok szóvá tették állapotát, amire ezt a választ kapták: „ennek az uram az oka, mert ha eő mostan rab nem vólna én sem volnék ebben".

A továbbiakban kiderül, hogy Simonnak nemcsak a szerelmi vágy nem kívánt következményétől való megszabaduláshoz, de annak előidézéséhez is köze lehetett: mikor Pekry Lőrinc generális egy alkalommal Krucsayéknál időzött, Tolvay Borbála a pincében töltötte az éjszakát, szolgájával egy ágyban feküdve.[41] A szakács ezenkívül többször is látta a férfit a nő házába este bemenni, s reggel kijönni onnan, és „száma nélkül látta, hogy az asszont meg csókolta, csecsit meg fogdosta és tapogatta".

[37] Uo., Fol. 3.; Fol. 8.

[38] Említett Simon, kinek családi nevét nem ismerjük, mint látni fogjuk, fontos szereplője lesz az eseményeknek.

[39] SZSZBML, IV. A 1., Fasc. 12., No. 32. 1711. Fol. 8.

[40] A ruta (kerti ruta) levele vérzésindító hatása miatt többek között abortívumként is használatos.

[41] Ez legkésőbb 1709-ben lehetett, mert Pekry ebben az évben meghalt.

A Horváth úrfival folytatott *liaison* felől most bizonyosságot szerezhetünk. Szikszay nemcsak rajtakapta a párt, de gyertyaoltás után sokáig hallgatta az ágy recsegését. Mikor később Krucsay kábulatából kissé magához tért, feleségét keresve áttámolygott Horváth szállására, de Borbála onnan egy szál pendelyben észrevétlen kisurrant, és átfutott a cselédházba (amely Szűcs előadásából következtethetően a kisházból nyílt, vagy szorosan mellette helyezkedett el), s megkérte a szolgákat, el ne mondják urának, hol járt. Nem ez volt az első eset, más alkalommal is tanúja volt a fatens csókolózásuknak.

Rögtön egy harmadik szerető kilétére is fény derül: egy szolgálólány mesélte a szakácsnak, hogy egyik éjjel nemes Jósa Mihály mászott be a nagy ház ablakán át Krucsayné ágyába, hogy virradatig ki se szálljon onnan.

Tudjuk tehát már, hogy Borbála legalább két éve művelte paráznaságait. Hűtlenségének fő oka férje gyakori (vagy a harctéren, vagy tömlöcben való) távolléte lehetett, de az asszonynak egy elszólása arra enged következtetni, hogy a házasság talán más miatt is romlásnak indult. A tanú idéz tőle egy terhessége idején elejtett mondatot: „az Isten vesztené oda (az urát), haza ne jönne..." (legalább addig, míg titokban világra hozhatja nem kívánt gyermekét).

Krucsaynak legkésőbb a Horváthtal esett kaland után már lehetett némi elképzelése neje titkos kis ügyeiről, ha erre esetleg nem tett is nyíltan célzásokat mindig. Szikszay beszámol arról, hogy a majdnem-tettenérés után, mikor a házaspár aludni tért, a feleség még átküldte őt a megrettent, s távozni készülő fiatalúrhoz, annak megnyugtatására: „ne féllyen már semmit... mert meg van... az békesség".

Szűcs Gergely alulinformáltsága nem feltétlenül jólneveltségéből adódik. Talán a férj cselédje volt a háznál (ő vetkeztette le a részeg férfit), és mint ilyennek, gazdája körül lehetett gyakran elfoglaltsága, akkor is, ha az eltávozott hazulról. Ugyanakkor Szikszay egy tipikusan női terepen, a konyhában állt alkalmazásban, s így könnyebben kapcsolatot találhatott Krucsaynéval, aki – bizalmába fogadva – esetenként megbízta kényesebb problémáinak megoldásával.

Vésztő Borbála (27 éves), nemes Vésztő István lánya reszortja volt, hogy az alvó Krucsayt felügyelje, míg asszonya Horváthtal enyeleg.[42] Feladatának eleget is tett, de mikor jelentette a nőnek, hogy férje megmozdult, és jó lenne visszatérni a nagyházba, amaz a pokolba küldte. Szerinte sem ez volt az első és utolsó találka: mikor egy ízben a hitves Munkácson tartózkodó ura után ment, partnere oda is követte, s két éjszakát együtt voltak, az egyik reggelen pedig a tanú látta „az operatiotis közöttük". Ezután Krucsay következő kvártélyos helyén, Sárközön mulatták az időt közösen, s ekkor a férfi ekként hencegett nem

[42] SZSZBML, IV. A 1., Fasc. 12., No. 32. 1711. Fol. 9.

mindennapi teljesítményével: „két éczaka tizszer cselekedtem meg Krucsay Jánosnénak".

Új nevek bukkannak föl vallomásában: Legenyei kapitány, Kereskényi adjutáns, Szentmarjay Zsigmond úr. A 10. kérdéssel kapcsolatban annyit mondott, hogy, már a munkácsi látogatás után, Jósa Mihály küldött Borbálának egy búcsúlevelet *és* egy *veres papucsot,* korábban pedig, mielőtt haza jöttek volna, Legenyei aranylánccal honorálta az együtt töltött éjszaka örömeit. Szentmarjay, „valamig Karolly Uramhoz nem ment kapitannak", néhányszor együtt aludt a nővel, de azt már nem mondaná meg a tanú, hogy vajon „velle viradot föl". (Mások szerint viszont „szintén ugy éli Szentmarjay Sigmond Krucsay Jánosné asszonyomat mint az ura".[43])

A terhességről csak hallomásból tud: mielőtt a családhoz került volna, a debreceni úton szembetalálkozott egy Kisvárda felől jövő kapitánnyal, s az mondta neki, hogy Krucsayné fiút szült.

Az elbeszélésekben a gyakori kapcsolatok között említődik, végig keresztneve nélkül, Nozdroviczky (mondják még Nadraviczkynek) uram is.[44] Többnyire csak mint ivótárs jelenik meg, de voltak, akik esetenként Borbálával csókolózni s olykor mást is csinálni találták. Kabay Mózes kocsmáros neje, Klementics Anna (34) elmondja, hogy egyszer Nozdroviczky az ő lányával hívatta Krucsaynét az ivóba, ahol a tanú látta, mikor a férfi „az pinczében le dűltötte a nőt, egy más hasánis sokkáig heverenek". Ezenkívül Kabayné hallotta Simon dühös kifakadását: „ördög adta kurvája edigh kurvám vóltál, nekem már nem kellesz Nadraviczkynek adlak, basszon meg téged"; azzal arcul csapta az asszonyt, mire az ott tartózkodó rivális karddal ment volna rá, ha egy szolga Simon fegyverét el nem dugja.[45] Nozdroviczky sokat időzött, éjjel és nappal, Borbálánál, s az egyik hajnalon látták, amint részegen, ingujjban ment el tőle a kerten át hazafelé.[46]

Klementics Anna szerint más alkalommal pedig Győry János *(Jankó)* kapitánnyal ivott a nő éjszaka a kocsmában, de, mivel a fatens korábban aludni tért, nem tudni, meddig tartott mulatozásuk, s mi egyebet mívelhettek még. Férje viszont tudta, hogy „az pitvarban is az lovaim között mit csinált néki Győry Jankó", aki azért végül nem leplezhette csalódását szerelme bájait illetően: „...régen vagyon vágyásom Krucsay Jánosnéra azt gondolván hogy jó kis pinája vagyon, de lám ollyan van az illyen attának mint egy kazup" (háncsból készült

[43] Uo., Fol. 6. (Dományi Borbálát idézi Takács Judit).

[44] A Nozdroviczkyek Trencsén megyei eredetű ősi család. Közülük az 1700-as évek elején Szabolcsban élt Ferenc (1704-ben a kisvárdai uradalom számvevője), talán a per szereplője.

[45] SZSZBML, IV. A 1., Fasc. 12., No. 32. 1711. Fol. 4.

[46] Uo., Fol. 5., Lucskay Margit.

kis puttonyforma edény).[47] Ezen szeretők mellett a *futottak még* kategóriájába tartozhat csak Balogh János kapitány, aki valószínűleg szintén megpróbálkozott az asszonnyal.[48]

Tolvay Borbála terhességéről már kevesebben szolgálnak egyértelmű bizonyítékokkal, de azért vannak jól értesültek. Gyógyítgatásának hivatalos (Lucskay Margit által terjesztett) oka *csömör* volt,[49] viszont Krucsayné Kertész Jánosnénak nagy sírások után megvallotta állapotát.[50] A gyógyfüvek mellett más módon is igyekezett szabadulni terhétől: a juhászné rajtakapta a kukoricásban, ahol „az hasát igen törte, s intette, hogy gyilkosságban ne ejcse magát, mert lélek van abban bizony elkárhozol".[51] A „kúra" eredményes lehetett, mert fény derül az elhajtott magzat sorsára: Borka, az egyik cselédlány híresztelte, hogy az eperfa alatt ásták el.[52] Losonczy Ferencné úgy tudja, „Simon munkája volt vólna azon gyermek". (A szolgáló, Kertész Borbála idézi is úrnőjének a férfihez intézett szavait: „el meny... az házamtól mert te rontottál el engemet".[53])

A bűntárs, Borbála fürösztője: Lucskay Margit (60), aki „hivatalos" bába vagy afféle kuruzsló személy lehetett, ügyesen intézi, hogy – természetesen magát is be nem mártva – túl sokat ne fecsegjen az asszonyról, de azért átlátszó tagadásokkal se nehezítse életét. Egészen intim együttlétekről nem ad számot: látta a nőt Simonnal, Nozdroviczkyvel inni, csókolózni, Észlelte Krucsayné vastagodását, de hogy viselős lett volna, azt bizton nem állítja. Mindenesetre, egyszer ágyvetés közben talált egy véres rongydarabot.[54]

A kihallgatások második fordulójára június 25-én került sor. Új szerető, Prinyi Pál fiatalúr bukkan fel a vallomásokban, aki, az egyik elbeszélésből ítélve, még az élet iskolájának utolsó osztályait járta, mert Munkácson Krucsayné csókolódzni tanította őt.[55]

Neje teherbe esését férjura a távoli kvártélyból is valahogy megtudta, mivel (talán lovász) szolgájától kérdezte, igazak-e az otthonról szállingózó hírek.[56] Özvegy Lázár Andrásné Kerékgyártó Ilona (60) idézi Szikszay Jánostól azt, amit a szakács annak idején elmulasztott megemlíteni, miszerint egy ízben a házba betérve, „hallot valami rikkanást, és azon alkalmatossággal hallot olyan

[47] Uo., Fol. 5., Vajnutzi Sándorné Heczey Katalin elmondása szerint.
[48] Uo., Fol. 6., Losonczy Ferenc.
[49] Uo., Fol. 5., Fekete Péter és Pap Zsófia.
[50] Uo., Fol. 4.
[51] Uo., Fol. 6., Losonczy Ferenc.
[52] Uo., Fol. 4., Losonczy Ferencné Bijalos Katalin.
[53] Uo., Fol. 11.
[54] Uo., Fol. 5., Lucskay Margit.
[55] Uo., Fol. 14., Vésztő Borbála.
[56] Uo., Fol. 19., Széles, alias Bárány János.

szóttis hogy mondották megh ne öllye kigyelmed, kire az Asszony felelt megh van már csak tegyék el".[57]

A legközelebbi alkalomig (július 15.) a perben álló felek a vallomástevők jobb belátásra való térítésével kísérletezgettek; Jékeyék a következő kérdéssel gyarapították a listát: „hiti után vallya megh az tanu, kéretette valakitől és próbáltatotte hogy ne vallyon Krucsay Jánosné asszonyomra, kitől kéretett és micsoda ajánlás alat, vagy kitől ijesztetett miért vallva az asszonyra".

Nos, ilyenek voltak néhányan. Kertész Borbálát (18) Ormos Ferenc szolgabíró neje győzködte, mondva neki, hogy „Krucsay János Uram egy tallért ad neki az mostani esküvésért, de az asszony minden bizonnyal ki szabadul és ezen fatens világul el mennyen, mert az asszony fejét veteti".[58] (Az idézet mindenesetre mutatja, hogy a férj sem töltötte tétlenül idejét a két vallomásfölvétel között...) Ricsey Istvánné Vékony Erzsébet (24) szerint Kabaynét Dományi Borbála kérte, hogy ne valljon Krucsayné ellen: „megh bocsáttya az Isten azt te neked, emlékezzél megh milly jó volt hozzád, sok jó akarattyával éltél".[59] Kabayné Dományi Borka mellett (aki egy köntöst ígért neki) a kérlelők közt megnevezi Ormos Ferencet és magát Tolvay Borbálát.[60]

Kertész Bora az asszony szándékolt koraszülését is ismeri:[61] mikor Lucskay Margit orvosolta, látta „rettenetes vérben fetrengeni, ugy hogy három alsó ing is két szoknyais lévén egyszersmind rajta mind vérbe keverödött azon kivül kettesével az lepedők... merő véressek lévén, Krucsayné azokat maga az ganéjba takarta, és annak utána megh lohadott". Mikor a nő panaszkodott derekának fájására, a tanú kérdezte, miért nem fekszik le. A válasz erre: „azért, hogy majd azt költik rólam a kurvák hogy gyermek ágyat fekszem".[62] (Özvegy Kovács Mártonné Szentpétery Dorottya [50] a szülés levezetőjeként Kabaynét nevezi meg: hallotta Bangó Szabó György lánya, Szabó Péterné szájából, hogy „az ki akarja hogy gyermeke ne legyen csak Kabainéhoz mennyen, mert Krucsay Jánosnénakis eo csinálta megh hogy gyermeke nem lesz".[63]) A gyerek egyébként, úgy tűnik, életképesen jött a világra és legalábbis a modern orvostudomány segítségével megmaradhatott volna. Borbála megvallotta Simonnak (a feltételezett apának), hogy fiút szült, „életbe löt, olly igen nagyonis sirt" (azaz egészséges volt). Aztán hova tették, mit csináltak vele, nem tudta megmondani.[64]

[57] Uo., Fol. 19.

[58] Uo., Fol. 12.

[59] Uo., Fol. 12.

[60] Uo., Fol. 13.

[61] A szokott értelemben vett vetélésről nemigen beszélhetünk, mert egy korábbi tanú, Pócsi Anna szerint Borbála már legalább hét hónapja viselős volt (uo., fol. 19).

[62] Uo., Fol. 11.

[63] Uo., Fol. 12.

[64] Uo., Fol. 13., Szigethi János vallomása.

A folytatás augusztus 18-án következett. Kiderült, Tolvay Borbála egy idő múlva nem csak szabad akaratából alakítgatta kapcsolatait, lévén hírneve már széles körben elterjedt volt. Váczi István (24 éves) megjegyezte neki, legalább Vásárhelyi Jánossal (Krucsay János [unoka]öccsével – lásd Szikszay János kiegészítő vallomását, Fol. 13.) ne adta volna össze magát, mire ő azt felelte: „azzal kéntelen vagyok, mert az én dolgaimat megh akarta irni az Uramnak Erdéllyben s azért cselekedtem".[65]

Szigethi János, Simon apósa a legnagyobb jóhiszeműséggel viseltetett veje iránt. Hitelt adott szavainak, miszerint csak legény korában hált együtt Krucsaynéval, de mióta megnősült, jó útra tért. Különben is, az asszony volt az, aki folyton a nyakára járt.[66] (Így minden bizonnyal nem féltékenységében, hanem csak Borbála nem létező tisztességére vigyázva képelte fel a nőt és vívott meg kis híján Nozdroviczkyvel...) Ugyanezt nyilatkozta az anyós, Apjok Katalin is.

Az utolsó tanú, nemes Beleznay Borbála (36) kihallgatását augusztus 22-én ejtették meg; ezzel zárult a vallomásfölvételek hosszú sorozata. A nő Krucsayné terhességére egy esküvői összejövetelen figyelt föl.[67]

Borbála helytelenkedéseinek a híre egészen a szülői házig eljutott. Mikor apja, Tolvay János tudomást szerzett gyermeke állapotáról, azonmód Kisvárdán termett, és meg akarta verni. Később, már a szülés után, érdeklődött a magzat felől, de lánya tagadta, hogy teherbe lett volna.[68] Mindazonáltal nem fordult vére ellen, sőt, ugyancsak aggódott életéért: Vésztő Borbála kiegészítő vallomásában elmondja, hogy „Tolvay János Uram... szemben szitta Borka leánt (a szolgálót) az el mult napokba hogy ha az leányát Krucsay Jánosnét megh ölik (mármint halálra ítélik), őtetis az Borka leánt megh öleti".[69] (Hogy miért pont rajta állt volna bosszút? – nyilván csak így akart ráijeszteni, hogy elálljon a tanúságtevéstől.)

Vajon hihette-e igazán Tolvay Borbála paráznaságainak titokban maradását, vagy hogy legalább férje megbocsát értük? Egyes beszámolók alapján biztos volt dolgában. Thőssér Mária (24) idézi az asszonynak a szóbeszédekre adott csípős replikáját: „hijjában szólnak az kurvák, ha ezeren szólnakis ellenem nem bánom, mert csak én foghassak eléb kezet az Urammal mikor haza gyün, az után akár ki mit beszéllyen nem bánom, nem félek osztán nem árthatnak nékem".[70] Mások is hallották, hogy „...megh gráciáz az én Uram érette és megh nem ölett".[71] Ugyanakkor Bertók Anna (36) szerint a sátoraljaújhelyi vásárkor

[65] Uo., Fol. 13.
[66] Uo., Fol. 13.
[67] Uo., Fol. 14.
[68] Uo., Fol. 11–12.
[69] Uo., Fol. 14.
[70] Uo., Fol. 7.
[71] Uo., Fol. 11., Kertész Borbála.

Krucsayné buzgón fohászkodott Istenhez, ami feltűnt a tanúnak, kinek a szintén ott lévő Kabayné azt mondta: „méltán cselekszi, és én javallottam néki mind az imádságot, böjtöt s, méltán koporsója zártáig imádkozékis, hogy az Isten legyen irgalmas kegyelmes..."[72] Mindenesetre férjura nem volt sem ostoba, sem vak; azon az éjszakán, mikor kis híján Horváth úrfival találhatta egy ágyban, nejét végig az udvaron verve hajtotta vissza házukba.[73]

Tolvay Borbála, láthattuk, partnereit (tíznek ismerjük nevét) saját köréből válogatta: a megye nobilisaival, illetve tisztekkel tartott fenn viszonyt; alacsonyabb státusúakkal nemigen találkozunk kapcsolatai között. Kivételt csak Simon jelent, őt viszont az asszony úgy szerette, hogy férje ruháit aggatta rá, ami más cselédek rosszallását váltotta ki.[74]

Laza házastársi erkölcsén túl Krucsaynénak egyéb jellemvonásaival kapcsolatban a vallomások kevés információt adnak. Az alárendeltekkel nem bánt kedvesen, de nem is kegyetlenkedett velük. Mikor egyik szolgálója egy alkalommal véletlenül fel talált dönteni valami palackot, úrnője három napra a pincébe záratta, majd a háztól elkergette.[75] Szigorú büntetés volt, de különlegesen kemény semmiképpen sem (a flaska talán orvosságot tartalmazott, Simon hozta Kassáról). Gyermekeiről, az 1701-ben született Borkáról és az öt évvel később világra jött Mártonról nem tesznek említést a tanúk, ezért a hozzájuk fűződő érzelmeiről nem tudunk semmit mondani.

A kisvárdaiak között számos haragosa akadt, sokakkal perlekedett, de voltak, kik bujasága ellenére is kedvelték, sőt némileg respektálták. Dományi Borka (aki többedmagával közbenjárt a tanúknál érte) mondotta: „kár az Krucsay Jánosné hogy ollyan nagy kurva..., másként jó gazda asszony volna".[76]

A nő által előadott pikáns színjátékok közönségét szemérmesnek nemigen mondhatjuk, hiszen sokan nem egyszerűen *látták*, hanem *végignézték* félrelépéseit. Elgondolkodhatunk azon, mennyi tartalommal bírhattak abban az időben olyan fogalmak, mint *magánélet, intim szféra,* ha még egy ilyen tekintélyes asszonyság sem rejtőzhetett el a kisváros tekintete elől. Igaz, talán nem is nagyon akart: kalandjainak szobája mellett ugyanúgy alkalmas helyszíne volt a kocsma vagy akár annak udvara.

Természetes módon merülhet fel a kérdés a vallomások igazságtartalmával kapcsolatban. Nos, valószínűleg nyugodtan készpénznek vehetjük őket. A tanúknak a férj részéről történt befolyásolására mindössze egyetlen példát ismerünk: Kertész Borbála esetét, s feltehetően ennek célja is inkább csak az volt,

[72] Uo., Fol. 7.
[73] Uo., Fol. 19., Széles János.
[74] Uo., Fol. 12., Kertész Borbála.
[75] Uő, Fol. 11.
[76] Uo., Fol. 12., Vékony Erzsébet.

hogy a szolgálólányt a törvényszék képviselői előtt megszólalásra bírja. A beszámolókon betanítottság, sablonszerűség nem érződik: azok az eseményeknek részletgazdag, érzékletes leírását adják. Másrészt, az esetleges hamis vallomások nemcsak Tolvay Borbálát, de annak szeretőit: Krucsay saját osztálybelijeit, a megyei nemesség tekintélyes tagjait is érintették volna, s nem gondoljuk, hogy ő ezt felvállalni akarhatta. (Mivel, mint később látni fogjuk, a per anyagának éppen a legfontosabb lapjai hiányoznak, nem tudjuk megmondani, hogy a védelem élt-e bármilyen kifogással a tanúk szavahihetőségét illetően.) Az idővel óhatatlanul elburjánzó pletykáknak talán köszönhetünk néhány többletinformációt, de véleményünk szerint Krucsay Jánosné valóban az volt, aminek megismerhettük, az elbeszélők által olykor pontosan meg is nevezve.

A sedria 1711. június 26-án tartott először ülést az ügyben. A régi idők peres eljárásainak jellegzetességeit felmutató tárgyalások a vád képviselője és a védő közötti valamiféle párbajként folytak, törvénycikkek folyamatos és bőséges citációjával.[77] A hivatkozások – ahogy ez egykor megszokott dolog volt – kis túlzással mintegy 3000 évet fognak át: az Ószövetség vonatkozó részeitől első királyaink rendelkezésein át a „modernebb" törvénygyűjteményekig terjednek. (Miként Meznerics Iván is felhívja rá a figyelmet, a korabeli jogfelfogás szerint valamely újabb keletű paragrafus nem helyezte hatályon kívül az ugyanazon tényállást szabályozó régebbieket, így a juristák igazán bőséges matériából szemelgethettek.[78]) Meznerics szerint a korszak legelfogadottabb magyar jogtudósa Kitonich János volt (1560 k.–1619):[79] ez esetünkben is igaznak mondható – a mostani és az 1728-as perben felhasznált közel száz idézetnek mintegy fele az ő munkájából („Directio Methodica...") származik; az ezüstérmet – ebben sincs semmi különös – Werbőczy „Tripartitum"-a viszi el. Viszont a hazánkban ekkortájt még meglehetősen nóvumnak számító „Praxis Criminalis" jóformán teljesen hiányzik az ellenfelek eszköztárából.[80]

[77] Ez az írásbeli vagy ünnepélyes per (nemeseket, illetve súlyosabb bűncselekmények esetén közrendűeket megillető eljárásforma) egyik ismérve. Az ünnepélyest a sommás (szóbeli) pertől megkülönböztető főbb vonások: védő közreműködése itt lehetséges vagy éppen kötelező volt; a nagyszámú – különböző (sokszor formai) kifogásokon alapuló – halasztási lehetőségek miatt a processzus hosszú ideig elhúzódhatott; a vád és a védelem érvelései írásos feleletváltásokban *(allegata)* öltöttek testet. Lásd: Meznerics Iván, *A megyei büntető igazságszolgáltatás a 16–19. században* (Budapest, 1933) 92. old.; Hajdu Lajos, *Bűntett és büntetés Magyarországon a XVIII. század utolsó harmadában* (Magvető, Budapest, 1985) 96–97. old.

[78] Meznerics, *A megyei büntető,* 106. old.

[79] Uo.

[80] Benedict Carpzov lipcsei jogtudósnak ez az 1635-ben megjelent munkája büntető- és eljárásjogi kódex egyben, melyet, átdolgozott formájában, III. Ferdinánd 1656-ban szentesített Ausztriában. Nálunk Kollonich Lipót 1687-ben németről latinra fordíttatta, majd

Az első tárgyalás alkalmával az ügyész, Szivi (?) János röviden előadta Krucsayné otthon és azon kívül *(domi et foris)* folytatott házasságtöréseit, s az emiatt óhatatlanul bekövetkezett teherbe esésének, valamint a nem várt fiúgyermek világra jöttének történetét, majd, II. Ferdinánd 2. dekrétumának (1625) 6. artikulusára való utalással, az asszony elítélését kérte.[81]

Tolvay Borbála – aki ekkor már a kisvárdai vár börtönének vendégszeretetét élvezte – védőügyvéd kijelölése és a per ezen okbóli elhalasztása miatt fordult alázatosan a törvényszékhez, s instanciái meghallgatásra találtak.

A következő (egyben utolsó) forduló napja augusztus 21-én jött el. A védő, Oltsvári Ferenc az ügy tárgyát szorosabban nem érintő, az eljárásjog körébe tartozó felvetésekről (pl. a perhalasztás – perújítás – lehetőségeiről, vagy éppen arról, hogy ignobilisek nemesekkel szembeni tanúskodása érvényesnek tekinthető-e[82]) vívott hosszas verbális csatákat ellenfelével, majd a nő bebörtönzésének problematikája került terítékre. Szivi ezzel kapcsolatban az 1625:6. tc. kitételeit ismételte, e mellett többek között az 1625:13. törvénycikknek (a csavargók és rablók megzabolázásáról...) a nemesi kiváltságokat szintúgy negligáló 4. §-át, valamint III. Ferdinánd 4. dekrétumának (1655) 38. cikkelyét és az ezt megújító és magyarázó 1687:14. artikulus 1. §-át hozta fel, melyek szerint az olyan nemesek, „akiknek lakhelyükön kívül alig van valami jószágúk", elfoghatók és fogságukból kell megidézni őket. Oltsvári viszont Albert király 1439:27., II. Mátyás 1613:34. és 1618:14., I. Lipót 1681:10. törvényére, valamint a Kitonich 4. fejezetének 22. *quaestió*jára hivatkozással érvelt a tömlöcbe vetés ellen. Ezek lényege pedig – miként a Hármaskönyvben is szerepel (I.9.) –: nemes ember „előzetes idézés, vagy perbe hívás és törvényes elmarasztalás nélkül" le nem tartóztatható (a négy sarkalatos jog egyike). A bíróság szavazásra bocsátotta a kérdést, és 11:2 arányban Krucsayné fogva tartásának jogszerűsége mellett döntött.[83]

1696-tól a *Corpus Juris* függelékeként adták ki újra és újra, s bár törvényerőre sohasem emelkedett, hosszú időn át jelentős hatással bírt a magyarországi joggyakorlatra. A mű keletkezésének körülményeihez és hazai alkalmazásához lásd: Béli Gábor – Kajtár István, „Az osztrák (–német) büntető jogszabályok hatása a magyar jogban a 18. században (a Praxis Criminalis)", in Ádám Antal (szerk.), *Dolgozatok az állam- és jogtudományok köréből*, XIX. (Pécs, JPTE, 1988) 39–56. old.

[81] Valószínűleg a magzatölés vádjával kapcsolatban. A törvénycikk az anya-, feleség- és gyermekgyilkosokról, valamint a többnejűekről rendelkezik: azonnali elfogást és megbüntetést ír elő, leszögezve (2. §), hogy „a nemesi előjogok e tekintetben mit sem használhatnak".

[82] Szent István II.19. szerint szolgák uruk elleni tanúságtételét meghallgatni nem kell; a Hármaskönyv II. részének 27. titulusa alapján (6. §) paraszt szava csak a peres felek beleegyezése esetén veendő figyelembe.

[83] SZSZBML, IV. A 1., Fasc. 12., No. 32. 1711. Fol. 16.

A periratok alapján az események gyakorlatilag eddig követhetők nyomon. Tolvay Borbála néhány héttel később, szeptember 18-án kelt reverzális leveléből tudjuk, hogy a fővesztésre szóló ítélet még ezen a napon megszületett, azonban ennek kihirdetése, a tárgyalás teljes érdemi részével együtt, nem található meg a rendelkezésünkre álló dokumentumok között (így az sem tudható, vajon az *infanticidium* bizonyítást nyert-e).[84] Az utolsó allegátákban már a fellebbezés lehetőségeiről és az ítélet foganatosításának módozatairól folyt a vita. Az ez előtt történteket és a végkifejletet a reverzális tartalmazza.[85] Ebből kiderül az is, mikre kötelezte magát az asszony élete meghagyásáért cserében.

Én iffiabik Tolvay Borbála adom tudtára mindeneknek valakiknek illik [...] – kezdi történetét –, hogy én meg vetvén mind Hazánk, mind Isten törvényit s parancsolatit és [...] el feletkezvén az én jó hitves Uramhoz Nemzetes Vitézlő Krucsay János Uramhoz eő kegyelméhez az szent házosságnak kötele által öszve szövetkezett hütös állapotomrúl [...] testnek és az Eördög incselkedéssinek, s kivánságinak, inkább hogy sem Isten parancsolattyinak kivánván engedelmeskednem [...] sok rendbéli irtóztató, és Istent méltó haragra inditó paráznaságnak undok fertelmes vétkeivel életemet meg ferteztettem vala, melly gonosz égbe kiálltó mocskos életemet (eléb inquisitiot peragáltatván ellenem) az én jó életű keresztény Uram [...] nem szenvedhetvén bennem [...] (szabad lévén velem) meg fogatván az Kis Várdai várba detentioba vagy is arestomba tartatott az honnan is [...] törvényre citáltattván az mostan el multt augustus havának huszon egyedik napján itt Kis Várda várossában celebrált Nemes Vármegye törvény székin, sok paráznaságimat nem csak elegendő tanukkal meg nem bizonitotta sőtt törvényessen fű vételre való sententiám is pronunciáltatott.

S, édesatyjának két héten át tartó minden könyörgése ellenére, már a kivégzés napja is kitűzetett, amikor, szeptember 7-én a vármegye Tasson (Nyírtass, Kisvárdához közeli település) tartott közgyűlésén az „egész Fű és Nemesi Rendek, azok között Tekintetes Nemzetes Vitézlő Krucsay Márton Uram eő kegyelme maga – az ifjabb –, és ugyan Báttya Tekintetes Nemzetes Vitézlő Krucsay István Uram neve alatt, egész fél nap tartó életemnek meg tartássára czélozó kegyes és irgalmasságra inditó exhortaciojokat és interpositiojokat [...] méltó tekintetbe vévén [...], nevezett jó Uram Krucsay János Uram eo kegyelme meg grátiázott, s életemet meg hadta, és magához vett".

Ennek azonban magasra taksált ára volt. Borbála szentül fogadta, hogy „eddig tött, s meg nevezett undok fertelmes" bűnei miatt holta napjáig Istenét „továb való irgalmasságra és kegyelemre inditó töredelmes" megkövetéssel, és

[84] Feltehetően nem. Túl azon, hogy Tolvay Borbála sem említi reverzálisában bűneinek számbavételekor, a törvények magzatölés esetében nem engedték meg a büntetés – mint látni fogjuk, Krucsayné számára is lehetővé tett – megváltását. Bővebben ehhez lásd a 86. jegyzetpontban.

[85] Jelzetét lásd a 35. jegyzetpontban. A levélnek egy 1714-ből származó másolata megtalálható az 1728-as per iratai között.

penitencia tartásával életének megjobbítására törekszik. „Vén asszonyok, ámitók, kerétők, részegessek és rosz életben eveczők" társaságát eztán kerülni fogja, urának alázatos szolgája lészen, cselédein és másokon, „kik hitek után... igazan fateáltak", bosszút nem áll, etc. És a lényeg:

...ha [...] életemet ujjoban hasonló parázna vétekkel meg ferteztetném, csak valamenynyireis meg bizonyosodván ellenem, minden továb való törvényes procesussoknak és exceptioknak félre tételivel Uram eő kegyelme csak maga hatalmával is eo facto mindgyárt, minden terminusnak observatioja nélkűl azon fellől meg irtt ellenem pronunciáltt szententia szerént exequaltathasson, az midőn átok alatt senki grátiát sem kéressen fejemnek.

Továbbá:

Édes Anyámrul reám szállott egész jószágomat, ugy mint [...] Szabólcs Vármegyébe Komoró, Litke, Szatmárba Papos, Beregbe (Gergelyi)Ugornya, Tákos, Kis Begány nevű helyekben [...], kiket tudniillik, az édes Urammal edig együtt birtunk, és az ki még másnál vagy zálogban vagy osztatlanul lenne [...], s mind azokban való jussomat fejem rabságába örökössön adom [...], és bocsátom [...] Krucsay János Uramnak, semmi just nem reserválván magamnak, ha szintén tűllem vagy mástul semmi maradéka nem lenne is eő kegyelmének hagyhassa az kinek akarja, nem különben Édes Attyámrul Tolvay János Uramrúl eo kegyelmérül örökös Attyai és zálogos jószágibul, belső s kűlső javaibúl nékem mint egyik gyermekének osztály szerént jutandó résznek successioját egészlen [...], mint az előtt vagy az mint én birhattam volna, pariter in redemptionem vitae et capitis de plenti transferálom eő kegyelmére [...:]: ha az leendő osztályig magtalanul halálom történék is szintugy osztozhasson, mint én, és az örökös jószágot örökössön [...] birhassa meg irtt jó Uram, ugy successori [...] birhassák. Melynek bizonyságára s örökös álandóságára, adtam ezen Reversalis [...] Levelemet.

Krucsay Jánosné így, sógorai közbenjárására, s fejének váltságával új életet kezdhetett (volna).[86] Vállalásai nehéz béklyók kellett legyenek számára, ő azonban könnyedén rázta le magáról a terhet...

[86] A fováltság (*emenda capitis,* vagy másképp *homagium,* vérdíj) meghatározott bűncselekmények és körülmények esetén szolgálhatott a halálos ítélet megváltására. A homagium eredetileg a megölt személyért, annak jogállása szerinti értékben adott jóvátétel volt, de már Szent Istvánnál megtalálható mint az elkövető státuszához szabott mértékű büntetés is, s nem csak az emberölésre korlátozottan (Szt. István II.25., 33.). Azonban funkciója e törvényekben is a kiengesztelés, jóvátétel. Később viszont Werbőczy, már határozottan elutasítva az eredeti értelmezést, kimondja, hogy a vérdíjjal „a gyilkosnak kell saját fejét megváltania, hogy [...] meg ne öljék és nem azért, akit az megölt" (Werbőczy István, *Hármaskönyv,* Franklin Társulat, 1897, A Magyar törvénytár sorozatában, Trip. III.5/3. §); „mi tehát a homagiumot [...] közönségesen fejváltságnak, azaz megváltásnak tartjuk" (Trip. III.5/5. §). Visszautalva a magzatöléssel kapcsolatos korábbi megjegyzésemre, Werbőczy e bűncselekményt, a férj- és szülőgyilkossággal együtt – a *hűtlenség* körébe tartozván – kivette azon delictumok közül, amelyek eseteiben a főbenjáró ítélet megváltása a nők számára lehetséges volt (Trip. II.43/5 §).

Tekintsük át röviden, csak a házasságtörés vádját alapul véve, hogy milyen törvények jöhettek számításba az ítélet, valamint a reverzális szigorú feltételeinek megfogalmazásakor.

A hűtlenségen kapott feleség megölését Szent László első törvénykönyvének 13. fejezete legális eljárás nélkül is lehetővé teszi:[87] a férj csak *Istennek adjon számot róla.* Viszont, az I.20. szerint, ha a törvény elé citált asszony bűnbánatot gyakorol, életét elvenni már nem lehet, s ura ekkor visszafogadhatja; ha pedig ezt nem óhajtja, mindketten éljenek házasságon kívül életük végéig (nem léphetnek új frigyre). Kálmán I.61. cikkelye az egyháznak tartja fenn az ítélkezést: „a paráznák a püspöktől vagy a főesperestől vegyék el méltó büntetésüket". A nagyon alapos, többféle körülményt mérlegelő „Praxis Criminalis" (II.76/8. §, *de adulterio*) az először vétkezőket – közrendűek esetében – az adott törvényhatósági kerületből proskribálni rendeli; a nemeseket kenyéren és vízen való fogságra vetteti, azonfelül pénzbüntetés lerovására kötelezi őket. Mivel, mint mondtuk, minden valaha is kreált törvény élő jognak számított, nem lehetetlen, hogy a várdai sedria László király törvénye (I.13.) alapján hozta meg ítéletét. Ugyanígy, talán éppen a Szt. László I.20. szellemének megfelelően adhatott kegyelmet Krucsay, amire, a korabeli elterjedt gyakorlatból ítélve úgy tűnik, valóban lehetősége volt. Meznerics szerint ugyan időszakunkban a házasságtörési perekben – közbűntény lévén – már közvádló képviselte a vádat, s így az eljárás megindítása, illetve végigvitele függetlenné vált a sértett fél akaratától, de, mint ezt az általa áttekintett anyag tanúsítja, továbbra is fennmaradt a férj kegyelmezési joga. Ha az élt is e jogával (többnyire igen), a halálbüntetést valamilyen testi fenyítésre vagy – mint esetünkben is – homagiumra változtatták át.[88]

Ami az újból vétkezőket illeti: a „Praxis" számukra – legyenek bár *vulgares*, vagy nobilisek – halált helyez kilátásba. Az 1655. évi 26-os tc. 3. §-a szerint az egyszer büntetlenül elbocsátott visszaeső elkövetőknek új kegyelem nem járhat, sem a régi nem alkalmazható. A Hármaskönyv I.105. titulusa szerint viszont a férj csak az esetről először tudomást szerezve ölheti meg *adulter* hitvesét; később, ha mindennek ellenére továbbra is együtt kíván élni vele, már nem léphet föl ellene, akkor sem, ha asszonya megint hűtlenné lenne. Bármekkora tekintély is volt Werbőczy, Tolvay Borbálának jövőbeni tetteit láthatóan nem az ő előírásai szerint óhajtották elbírálni azok, akik a reverzális szövegét sugalmazták.

A felmentő ítélettel a per mindkét (?) fél megnyugvására érhetett véget. A folytatásra tizenhat évet kellett várni.

*

[87] S ugyanígy Werbőczy is: Trip. I.105/1. §.

[88] Meznerics, *A megyei büntető*, 34–35. old.

1711 után nyilván már semmi sem lehetett a régi a házaspár között, de ezt legalább a hitvesi ágyban nem éreztették egymással. Borbála az évek során szorgalmasan hozta világra gyermekeiket, 1713–1721 között összesen ötöt.[89] Ekkor már nyírtassi kúriájukban laktak, mely a Wesselényi-féle összeesküvésbe keveredett Serédy Benedektől került elkobzásra 1672-ben hűtlenség *(nota infidelitatis)* vádjával, s melyet a férj – dombrádi, papi, tuzséri birtokrészekkel együtt – először Rákóczitól nyert el. Ezt az adományt Pálffy János nádor 1711. április 25-én (Krucsay hűségére való hivatkozással) megerősítette, ám a pozsonyi Magyar Kamara 1712. augusztus 12-i iratában elhalasztotta a beiktatást a birtoklás jogszerűségével kapcsolatban felmerült kérdések tisztázásáig, ami, úgy tűnik, 1715-re megtörtént.[90]

A szabadságharc után Krucsay János ügyvédként tevékenykedett, majd haláláig az előbb Nagyváradon, majd 1725-től Debrecenben székelő Tiszántúli Kerületi Tábla ülnöke *(assessor)* volt.[91] Emiatt sok időt töltött otthonától távol.

A család békessége 1727 végén borult fel újra. Ekkor, december 19-én Krucsay János egy háromoldalas latin nyelvű beadványt terjesztett elő a Kisvárdán összeült megyei közgyűlésre.[92] Az érzelmileg erősen átfűtött vádlevélben feleségének újabb bűneit sorolta elő. E szerint 1727. november 21-én, este kilenc óra tájban, álmából felserkenve, az asszonyt Krasznay Imre nevű íródeákjuk hálókamrájában, annak ágyában találta (a férfival, természetesen), s míg őt házukba visszavezette, a deák majdnem minden ruhája nélkül *(ferme nudus)* kereket oldott. Ezután három napra, ura távollétében, Borbála is elmenekült hazulról, és a Zemplén megyei (ma Szlovákiához tartozó) Rad minorita kolostorában kért s kapott menedéket. Krucsay néhány emberét küldte utána, kik tizenegy napon át, éjjel-nappal *(undecim dierum nocturnumque)* őrizték a kolostort. Mikor a nő látta, hogy miattuk semmiképpen nem tudna észrevétlen megszökni, magától visszatért Kisvárdára.

[89] Bakay, Családtörténeti, 4. old.

[90] Pálffy megerősítésének és a Kamara halasztó iratának a jelzete: Magyar Országos Levéltár (MOL), mikrofilmtár, Neoregestata Acta (NRA), E 148., 6233. tekercs, Fasc. 1483/6. Ezen anyag közt található Krucsay János kérelmező levele is, melyben kellően kidomborítja a felkelőknek a király hűségére való visszatérítésében játszott szerepét. Talán az elrendelt vizsgálattal hozható kapcsolatba az az 1714. június 6-án, Tasson megejtett vallomásfölvétel (SZSZBML, IV. A 1., Fasc. 15., No. 76. 1714.), melynek egyik kérdőpontja éppen arra vonatkozott, hogy a kúriát Krucsay bírja-e. A tanúk igennel feleltek. Pálffy újabb adományát (1715. március 7.) lásd: MOL, mikrofilmtár, NRA, E 148., 6351. tekercs, Fasc. 1847/23.

[91] 1724-ben negyedik ülnök: MOL, Bírósági Levéltárak, a Tiszántúli Kerületi Tábla Levéltára, O 123. (tanácsülési jegyzőkönyvek) 1. kötet, p. 5–6. A Kelemen Didák-féle halotti beszéd címlapján már első ülnökként szerepel.

[92] SZSZBML, IV. A 1., Fasc. 29., No. 238. 1728.

Krucsay elébb nem mulasztja el kellően kidomborítani, micsoda irgalmat gyakorolt, mikor tizenhat évvel ezelőtt gráciájával a haláltól mentette meg Borbálát, majd pedig levelének végén (az 1655:26. tc-re való hivatkozással) felesége megbüntetését kéri: hóhér keze vesse ki a tisztességes emberek világából *(per manum sicarii e vita proborum hominum tolli)*.

Az asszonyt az 1728. január 22-i kezdettel kitűzött sedriára idézték.[93] Az új per a férj számára mondhatni szerencsés csillagzat alatt indult, hiszen míg 1711-ben inkább szóbeszédek alapján, most igazi *in flagranti* eredményeképpen történhetett a vádemelés. Az eljárás még a közgyűlés előtt megindult: a vallomások fölvételét 1727. december 15. és 1728. január 10. között ejtették meg Nyírtasson, valamint Kisvárdán.[94] Tizenhat fő járult Eördögh György szolgabíró és Ralczicz (?) István esküdt színe elé; az első tanúknak feltett kérdések a következők voltak:

1. Előző pere óta Krucsayné követett-e el házasságtörést; ha igen,
2. „kikkel, vagy kivel, mikor, hol, és micsoda helyen, éjel é, vagy napal, ágyban é, vagy kün, fekve é, vagy fen álva".
3. „Másokkal való szerelmeskedését, csókolódását, játékját, suttogását" tudja-e tanú.
4. Tasson vagy Kisvárdán férjén kívül kikkel hált az asszony, s „hallottaé, vagy láttaé" a fatens „a véteknek jeleit, ugy mint ágy ropogást, mozgásokat, és susogásokat".
5. Mikor otthon volt Krucsay János, felesége akkor is levetkezve másokat meglátogatott: erről mit lehet tudni.
6. Krasznay szökése hogyan esett.
7. Hát Borbáláé.
8. Kiket ajándékozott meg a nő ingekkel, vagy pénzzel.
9. Hallotta-e a tanú az asszony szájából, hogy „soha Krucsay János Ur eö kegyelme nem kellet... ha kételen nem vólna, soha az ura mellé nem feküdnék".
10. Mikor férje Debrecenbe indult, vetett-e kereszteket utána Krucsayné.

A válaszokban természetesen Krasznayn kívül más szeretők is előkerülnek. A 18 éves Pázmán Jánosné Puskás Borbála Kovács Ferencet, Krucsay korábbi deákját említi, aki, még ha otthon tartózkodott is a gazda, sokszor együtt feküdt a nővel az *óldal házba:* volt, hogy virradatig. Ráérő megfigyelőként látta, „mikor reá fekütt Kovács Ferencz, és mikor le fordúlt az asszonyrúl". A szolgáló nem csinál titkot belőle, hogy gyűjtötte az információkat – egyszer hallgatózva észlelte a szerelmesek által keltett félreérthetetlen neszeket. Szemtelen-

[93] SZSZBML, IV. A 1., Fasc. 28., No. 166. 1727.

[94] SZSZBML, IV. A 1., Fasc. 29., No. 190. 1728. Mivel az oldalakon nincsenek fóliószámok feltüntetve, a továbbiakban, ahol szükséges, a tanúk sorszámának megadásával jelölöm az idézett helyeket.

ségében (és nyilván büntetlenségének biztos tudatában) még egy durva tréfát is megengedett magának úrnője rovására: Krucsay János távollétében arra kérte a többi cselédet, keltsenek nagy zajt, mintha a férj jönne (ami mutatja, Tolvay Borbála hűtlenkedése ekkor már ismét sokak titka volt). Az asszony azonmód ki is ugrott a deák ágyából, szoknyáját hátrahagyva, amit a tanú vitt utána. A 8. kérdéssel kapcsolatban annyit tud, hogy Krucsayné inget, s lábravalót varrt Kovácsnak, máskor pedig süteményeket készített neki.

A következő elbeszélő, Ruha Éva (14 éves) szerint Kovács Ferenc a későbbi időkben is visszajárt a nőhöz, mikor már Pexa Imre alkalmazásában állott. Mások látták őket az ól mögött, a dudva közt, amint az íródeák éppen „a Krucsay Jánosné Asszonyom hasán... dólgozot".[95]

Az 1728. január 10-i, Kisvárdán tartott meghallgatás alkalmával Baranyi Gáspár (18) elmondta, hogy tanúja volt a várdai szőlőskertben játszadozásuknak: „egy másra kenték a medgyet, azután... csókolták egy mást, csecsit is... Kovács Ferencz szopta, csókolta, nyalta" Borbálának.

A családnál dajkaként alkalmazott Makai Mária (17) egy, a Krucsayék kisvárdai házában, a férj háta mögött rendezett nagy mulatozásról számolt be, ahol sokan ott voltak: a férfiak közül Kovácson kívül már csak Balaskó Andrásra emlékszik. A muri végeztével a deák hajnalig maradt, s mindazok, amiket a nővel kettesben műveltek, a lány jelenlétében zajlottak. Ennek 1719 előtt kellett lennie, mert Mária elbeszélésében említést tesz Borbála még bölcsőben fekvő – s kisgyermek korában meghalt – leányáról, Krisztináról, aki 1716-ban, vagy utána egy évvel született.

A régi szeretők közül csak Jósa Mihály maradt meg. A 3. tanú, Sándor Andrásné Nagy Erzsébet szerint vissza-visszajárogatott éjszakázni Várdába: volt amikor a fatenssel oltatták el a gyertyát (!).

A Krasznayval folytatott viszony sem maradt észrevétlen. Boros István (19) a sátoraljaújhelyi vásár után, Sárospatakon éjjel történt dolgokat adta elő. Az úr nejével szállásuk udvarán aludt szúnyogháló alatt, s a feleség egyszer csak az őrt álló fiúval földcsomókat hozatott, hogy azokkal dobálva költse fel a szekéren pihenő deákot. Később látta Boros Krucsaynét, s utána a férfit is az ólból mezítláb kimászni. Az 1727. november 21-i és az utána való eseményekről annyit tud, hogy Krasznay Lónyay Györgyhöz futott, s onnan nem is tért vissza többé, az asszonyt pedig maga a tanú szöktette el a radi barátokhoz.

Apja (?), a 37 éves Boros Márton[96] – a kocsis – elmesélte, hogy a legutóbbi szüret előtt hallotta Krasznayt (ittasan) imigyen énekelni: „légyen Isten óltal-

[95] Uo., 5. és 9. tanúk (Király János és Boros István).

[96] Uo., 8. tanú; egyike Krucsay János azon négy emberének, akik Tolvay Borbálát a minoritáktól visszahozták.

KRÁSZ LILLA

Hagyomány és szakszerűsítés: bábák a XVIII. század végi Magyarországból

Szakosodás szakszerűsítés, bürokratizálás, diszkriminálás, uniformizálás, racionalizálás, fegyelmezés e meglehetősen kemény hangzású fogalmakkal jellemezhető az egészségügy és ezen belül a „bábatársadalom", a szülészet modernizációjának problematikus, néha fájdalmas „műtéti beavatkozásokkal" járó folyamata. A világi hatalom a felvilágosult modernizáció jegyében a XVIII. század második felétől térségünkben egyre növekvő dinamizmussal, egyre hatékonyabb bürokratikus eszközökkel próbálta bevonni az évszázadok óta hagyományos, tapasztalati úton tevékenykedő bábákat a korszak új igényeinek, új kihívásainak megfelelő, az „írástudók" és a hatalom letéteményesei által szakszerűnek ítélt szervezett képzésbe. Ragaszkodás az örökölt tudáshoz és magatartásmintákhoz az érintett bábaasszonyok részéről, királyi rendeletek, normatív szabályozás a világi hatalom részéről – ezek a nyugtalan, ellentétes érdekek egyúttal a változás motorjai is voltak a XVIII. század végének Magyarországán. A modernizációval természetesen együttjáró, vagy sok esetben tudatosan provokált konfliktusok szinte kötelező ellenállást váltottak ki különösen egy olyan sokszínű országban, mint Magyarország, ahol nyelvi sorompók, feltűnően nagy gazdasági illetve társadalmi nívókülönbségek nehezítették vagy éppen terhelték meg évszázadokon keresztül több vallás, több nemzetiség együttélését.

A Magyar Országos Levéltár Helytartótanácsi Levéltárban található az a rendkívül gazdag állag, a *„Departamentum Sanitatis"*, amely országos kitekintésben enged bepillantást a magyarországi bábakérdésbe. Az anyag 1783-tól tartalmazza a vármegyei tiszti főorvosok (fizikus) Helytartótanácshoz beküldött éves narratív jelentéseit, illetve az ezekhez csatolt táblázatos kimutatások formájában elkészített minősítési íveit (Conduitliste). II. József nyelvrendeletének kibocsátásáig, 1785-ig a jelentéseket latinul, majd kötelezően németül írták. Az első pillantásra szürke adathalmaznak tűnő táblázatos kimutatások, amelyek a térségünkben új tudománynak számító statisztikai módszerrel készültek, a központi hivatalok számára nélkülözhetetlen ismeretekkel szolgáltak a vármegye

egészségügyi személyzetéről, orvosokról, sebészekről, borbélyokról, bábákról. A változatosan gazdag anyag alapján megrajzolható a korabeli egészségügyi hierarchia, a közigazgatási gyakorlat, a bábák intézményes képzésbe való bekapcsolásának problematikus, ellentmondásokkal terhelt folyamata, a képzett orvosok és a felvilágosodás idején talán méltatlanul „tudatlannak" aposztrofált bábák között kibontakozó konkurenciaharc, a régi gyakorlat és új metódusok együttélése csakúgy, mint a jozefinus reformok megvalósításának nehézségei.

1. Az első lépések

A bábák és a szülészet modernizációja szempontjából az új korszak térségünkben egészen pontos dátumokhoz köthető:

1766-ban jelent meg a Debrecenben működő kálvinista tisztiorvos, Weszprémi István első magyar nyelvű bábatankönyve „Bába mesterségre tanító könyv" címmel. Nem eredeti munka. Johann Heinrich Crantz, a híres Bécsi Orvosi Iskola professzora által írott bábatankönyv fordítása, amelyet Weszprémi kilenc fametszetből álló függelékkel egészített ki. A metszetek a szülés különböző fázisait mutatják be. Így próbálta az írni-olvasni nem tudó bábák tanulását megkönnyíteni. Weszprémi könyvét hamarosan több más, bábák számára írott tankönyv, illetve katekizmus követte.[1]

A következő dátum 1770, az egészségügyi normatíva kibocsátásának esztendeje. A normatíva megpróbálta a bábák vizsgakötelezettségeit a birodalom minden területén egységesen szabályozni, kísérletet tett továbbá a bábaképzés intézményes kereteinek megteremtésére. A cél világos és egyértelmű: kriminalizálni a képzetlen, „avatatlan" nők működését, a munkájuk során „csak" a tapasztalataira támaszkodó bábákat mint kontárokat diszkriminálni.[2]

[1] Jantsits Gabriella, „Az első magyar bábatankönyv illusztrációi", *Orvostörténeti Közlemények* 18 (1986) 188–201. old. További bábatankönyvek számbavételét lásd Deáky Zita, *A bába a magyarországi népi társadalomban (18. század vége – 20. század közepe)* (Budapest, 1996) 12–29.

[2] Az 1723-ban megalakított Helytartótanács 1738-ban állította fel az egészségügyi bizottságot. 1763-tól a bizottság tagja volt Sgolanits József pozsonyi főorvos. Sgolanitsnak volt a legjelentősebb szerepe az egészségügyi normatíva magyarországi változatának elkészítésében. A normatíva elrendelte, hogy minden törvényhatóság hozzon létre egészségügyi bizottságokat, ezek kontrollálták az ország összes orvosainak, sebészeinek, fürdőseinek gyógyszerészeinek, bábáinak működését. A normatíva *„Instructio obstetricum"* című részének 4. fejezete 9 pontban foglalja össze a bábák kötelezettségeit. A 9 pont tartalma a következő: 1. *Csak vizsgázott és esküdt bába működhet.* 2. Kellő számú ügyes bába legyen mindenütt, ha nem is lehet minden falunak bábája, legalább minden szomszédos 2-3 falunak legyen egy bábája. 3. A bábák becsületes, józan életet éljenek. 4. Titoktartóak legyenek, és odaadóan szolgálják hivatásukat. Kerüljék a babonát, egymást támogassák, veszély esetén a szüléshez orvost hívjanak. Az 5. passzusban a mélyen vallásos Mária Terézia a bábák köte

Ugyanebben az évben, 1770-ben került sor a nagyszombati egyetem orvosi fakultással való kibővítésére. Lehetőség nyílott egy- és kétszemeszteres modern, szakszerű bábakurzusok megszervezésére. Az egyetem 1777-ben előbb Budára, majd hét évvel később Pestre költözött. A szülészet tanszék élére kezdettől fogva Bécsből hívtak professzorokat; ez azt is jelentette, hogy az oktatás nyelve a német volt. Éppen a nyelvi korlátok miatt évtizedekig csak nagyon kevés számban szereztek itt bábák diplomát (1. táblázat).

1. táblázat

*A nagyszombati, 1777-től budai és 1784-től pesti orvosi fakultásokon diplomát szerzett bábák száma (1770–1786)**

Év	Diplomát szerzett bábák száma
1770	0
1771	1
1772	2
1773	3
1774	0
1775	3
1776	9
1777	5
1778	11
1779	10
1780	11
1781	10
1782	8
1783	12
1784	13
1785	22
1786	29

lességévé tette az életveszélyben forgó újszülöttek szükségkeresztelését. A szükségkeresztelés nemcsak a már megszületett gyermekre vonatkozott, hanem a bábának meg kellett keresztelnie a veszélyben lévő magzat előesett végtagjait, sőt az előesett köldökzsinórt is. A 6. passzus írta elő a gyermekágyas anya és az újszülött ápolását. 7. A magzatelhajtást előidéző szerek alkalmazása súlyos büntetés terhe alatt tiltatott meg. 8. Nem volt szabad a bábának gyógyító tevékenységet folytatni. 9. A bábának a hatóság által rábízott vizsgálatokat pártatlanul kellett elvégeznie. Itt a gyermekgyilkossággal vádolt anyák törvényszéki terhességi vizsgálatáról van szó. A szabályzat a továbbiakban előírta még, hogy a bábáknak lakásukat cégérrel kell megjelölniük. A normatíva bábákra vonatkozó instrukciójának utolsó része tartalmazta a hivatalos esküformulát, amelyben a bába a Szentháromságra esküdött fel, megfogadván, hogy a szülések levezetésénél jó lélekkel jár el, józan életet él, a szülő nő és a megszületendő gyermek egészségére a legjobb képessége szerint ügyel, végül sem a szülő asszonyt, sem a gyermeket nem rontja meg semmiféle bűvös-bájos praktikával. Lásd Franz-Xaverio Linzbauer, *Codex-Sanitario-Medicinalis-Hungariae* (Buda, 1852–1961) 833. old.

* OL C 66 6 kf. pos. 140/1787.

2. Az új szisztéma fényei és árnyai

Döntő változást hoztak a Helytartótanács munkájában II. József 1783-ban és az azt követő években bevezetett reformjai, amelyek a Helytartótanács szervezetére, hatáskörére és ügyintézési módjára egyaránt kiterjedtek. A reformok alapvető célja II. Józsefnek az a törekvése volt, hogy a Helytartótanács ügyintézését gyorsabbá, egyszerűbbé, pontosabbá tegye. Az ügykörök elkülönítésére megszervezte az ún. „Departamentumokat". Az ügyosztályok állandó, fizetett, magasan kvalifikált szakembergárdával dolgoztak. Ezen keretek között jött létre a Derpartamentum Sanitatis, amely a korábbi Egészségügyi Bizottság (Sanitätskommission) feladatait vette át. Az 1770-ben kiadott Sanitätsnormativ rendelkezéseinek végrehajtását az 1724-ben létrehozott Helytartótanács távolról sem tudta kellően ellenőrizni. II. József célja a Departamentum Sanitatis létrehozásával elsősorban e fogyatékosságok megszüntetése volt.

II. József már 1780-ban röviddel a trónra lépése után minden vármegyében elrendelte az éves minősítési ívek elkészítését.[3] A cél: egyrészt minden hatóság ismerje meg az alárendelt tisztségviselőket, hogy üresedés esetén a „valódi érdemeket és a rátermettséget lehessen figyelembe venni", másrészt ellenőrizni ezek munkáját. Az ötlet és a módszer valószínűleg még az 1777. évi franciaországi utazás terméke, ahol József találkozott Turgot-val, aki megismertette őt a már kipróbált szisztémával, vagyis a táblázatos kimutatások rendszerével.[4] Magát a szisztémát birodalmi szinten minden bizonnyal Karl Zinzendorf dolgozta ki. Az egészségügy területén 1783-ig – a Helytartótanács átszervezéséig – gyakorlatilag ez ügyben nem történt semmi. Az 1783-ban jelennek meg az első egészségügyi jelentések, amelyeket a vármegyei tisztiorvosok készítettek el, de szakszerűen kitöltött minősítési íveknek néhány felvidéki vármegyétől eltekintve nyoma sincs. Az 1783–1786 közötti időszak bábákra vonatkozó anyaga egyszerre sokszínű és egyenetlen. A tiszti főorvosok narratív jelentésein kívül a legtöbb vármegyéből csupán egyszerű bábalisták (2. táblázat) érkeztek be a bába nevének, szolgálati helyének, esetenként vallási hovatartozásának, életkorának, a szülés levezetéséért fizetett járandóságának megadásával, helyenként azt is feltüntették, hogy ki eskette fel a bábát. A bábalistákat az ún. klasszifikációs listák egészítették ki. Ez utóbbit elsősorban a falusi bábák regisztrálása céljából a lelkiismeretesebb fizikusok még az előírásszerűen kitöltött minősítési ívek mellé is csatolták (3. táblázat). Az egyetemi vizsgával rendelkező bába az

[3] Magyar Országos Levéltár (továbbiakban OL); Magyar Kancellária Levéltára (Acta Generalia a továbbiakban A 39) 6549/1780.

[4] Hans Wagner, „Die Reise Josephs II. nach Frankreich 1777 und die Reformen in Österreich", in *Österreich und Europa. Festgabe für Hugo Hantsch* (Köln–Wien–Graz, 1965) 221–246. old.

2. táblázat

*Bábalista Nyitra vármegyéből – Szakolcai járás /1783**

Nomina Locorum	Nomina et Cognomina obstetricum	Religio	Ans Annorum	Per quem approbata	Tempus munus abeunt	Salutarium labor. singula Florenorum	gr.	Xr.
Elecske	Maria Hugyik	Cathol.	45	Per Parock	12			12
Alsó Pécsény	Anna Hranka	Cathol.	60	Per Parock	14			12
Kalecsény	Eva Hrcsar	Cathol.	61	Per Parock	10			18
Saagh	Anna Regik	Lutheri	48	Per Parock	8			18
Udvarnok	Catharina Kaczala	Cathol.	58	Per Parock	9			18
Bajmocska	Maria Sagovity	Cathol.	59	Per Parock	11			18
Salgoska	Anna Hemtovo	Cathol.	61	Per Parock	13			18
Remeskürch	Anna Boik	Cathol.	50	Per Parock	10			18
Pozsa kürch	Catharina Prosko	Cathol.	45	Per Parock	7			18
Romanfalva	Eva Kucha	Cathol.	52	Per Parock	8			18
Pozsarka	Maria Denka	Cathol.	50	Per Parock	11			18
Perencovi	Maria Bernats	Cathol.	66	Per Parock	4			18
Csirar	Dorothea Magho	Cathol.	62	Per Parock	17			18
Ghymes	Catharina Vinko	Cathol.	41	Per Parock	9			18
Kolon	Anna Sipos	Cathol.	37	Per Parock	8			15
Kis Hind	Catharina Duvacy	Cathol.	49	Per Parock	9			15
Nagy Hind	Catharina Mitko	Cathol.	50	Per Parock	10			18
Nagy Pécsény	Catharina Chudoba	Cathol.	66	Per Parock	21			18
Csalár	Susanna Juhasz	Cathol.	62	Per Parock	20			15
Babindal	Elisabeta Kosztolany	Cathol.	55	Per Parock	14			15
Pezrke	Rosa Drack	Cathol.	66	Per Parock	9			15
Kalász	Elisabeta Bacrak	Cathol.	47	Per Parock	10			15
Dicsie	Catharina Siptovo	Cathol.	50	Per Parock	11			15
Vajk	Catharina Kovacy	Cathol.	50	Per Parock	12	2		15
Martinfalva	Catharina Faziola	Cathol.	63	Per Parock	15			15
Szt Miklós Gr	Anna Vlesko	Cathol.	49	Per Parock	7			18
Szarak	Helena Belovo	Cathol.	60	Per Parock	15			18

* OL C 66 22 kf. pos. 3/1783–84.

3. táblázat

*Bábaklasszifikáció Szepes vármegyéből / 1789**

Verzeichniß
Derer dasigen Hebe-Mütter, die den Unterricht in dem Beitrage, Gründen der Geburts-Hülfe bey mir erhalten haben, und derselben Vorschriftmäßig gegangen worden.

N:	Namen derselben	Wohn-Ort.	Ihr Alter.	Wie lange Sie die Geburts-Hülfe ausübt.	Ihre Classe.
1.	Eva Polsch.	Kesmark	reifen Alter	seit zwey Jahren:	Erster Classe.
2.	Susanna Kraußin	d:z	Mittlejahrig	eine Anfängerin.	Erster Classe *
3.	Catharina Kißlerin	d:z	d:z	d:z	Erster Classe *
4.	Anna Pavlicsekin.	d:z	d:z	d:z	2ter Classe.
5.	Sophia Langin.	d:z	d:z	d:z	3ter Classe.
6.	Clara Bennö.	Leibitz.	Jung	eine Anfängerin	Erster Classe *
7.	Cathar: Hußin.	d:z	reifen Alter	seit 5 Jahren.	2ter Classe.
8.	Maria Knotin.	Aszquinard	Mittlejahrig	eine Anfängerin.	3ter Classe.
9.	Susanna Fischer	Durand.	reifen Alter	seit 16 Jahren.	2ter Classe.
10.	Cathr: Klugin	d:z	Mittlejahrig	eine Anfängerin	2ter Classe.
11.	Maria Pehlerin	Menhard.	d:z	seit 7 Jahren.	2ter Classe.
12.	Susanna Seberin	d:z	d:z	seit 12 Jahren.	ist davon gelaufen.
13.	Susanna Schuncerin	Matthaerz	d:z	seit 9 Jahren.	Erster Classe. *
14.	Sophia Jaczkin.	Georgenberg.	Jung	eine Anfängerin.	Erster Classe. *
=	N: Doblerin	d:z	Mittlejahrig	seit einigen Jahren	ist ausgeblieben.
15.	Maria Mauzicin	Poprad.	d:z	eine Anfängerin.	2ter Classe.
=	N: Topscherin	d:z	d:z	seit einigen Jahren	ist ausgeblieben.
16.	Maria Schwarzin	Strása.	reifen Alter	seit 15 Jahren.	3ter Classe.
17.	Sophia Kerkin.	d:z	Mittlejahrig.	eine Anfängerin.	2ter Classe.
18.	Susanna Schwarz	Felka.	d:z	seit 8 Jahren.	2ter Classe.
19.	Maria Stromegin	d:z	d:z	eine Anfängerin	Erster Classe. *
20.	Cathr: Demätherin	Bela.	d:z	seit 6 Jahren.	2ter Classe.
=	N. Kriesnerin	d:z	d:z	seit einigen Jahren.	hat sich dem Stande widersetzt, u: ist derselben ausgeblieben

* OL C 66 125 kf. pos. 1/1789.

első, az a bába, aki a vármegyei tisztiorvosnál vagy akár a szintén diplomás sebésznél vizsgázott néhány hetes bábakurzus abszolválását követően a második osztályba tartozott. A legnépesebb harmadik osztályt azok a bábaasszonyok alkották, akik semmiféle vizsgával vagy képzettséggel nem rendelkeztek, optimális esetben de sokáig ez is kivételesnek számított a helyi pap feleskette őket.

II. József 1785. október 31-én ismételten elrendelte minden törvényhatóságban az éves minősítési ívek elkészítését.[5] Ez nem sokkal az ún. kerületi rendszer létrehozása után történt. 1785-ben kibocsátott rendeletével Magyarországot, Horvátországot, Szlavóniát 10 + 3, közel azonos nagyságú adminisztratív kerületre osztotta fel (a jozefinista igazgatási reformok előtt 54 vármegye és két kiváltságos kerület, valamint több tucat szabad királyi illetve bányaváros tartozott a Helytartótanács közvetlen irányítása alá). A szisztémaváltás korszerű, racionális és természetes volt. A magyar rendek azonban az uralkodónak ezt a lépését sohasem bocsátották meg. A kerületek élére királyi főbiztosokat, azaz főispán-komisszáriusokat állított, megszüntetve ezzel a vármegyék önkormányzatát, a szabad királyi városok, valamint a kiváltságos kerületek privilegizált helyzetét. A kerületi biztosok ezentúl munkájukban az alispánjaikra támaszkodtak, azok pedig a szolgabíráikat és ezek helyetteseit, az alszolgabírókat kurrentálták. A folyó ügyek intézésében az új bürokratikus háló a falusi bírákig terjedt.

Mivel a minősítési ívek leadási határideje 1786. február 1. volt, az idő rövidsége miatt csak igen kevés törvényhatóság tudott eleget tenni a feladatnak. Ez persze egyáltalán nem meglepő! Egy-egy tabellával ellátott jelentés hosszú utat tett meg, amíg eljutott a Helytartótanácsig. A vármegyei főszolgabíró, illetve az esküdtek a vármegyék tisztiorvosaitól kapták meg a tabellákat. Maga a vármegyei fizikus a neki alárendelt járási orvosoktól vagy sebészektől gyűjtötte be a szükséges adatokat. Arra is akad példa, hogy az érdemi adatgyűjtő munkát a szakember helyett a helyi bíró, a helyi pap vagy éppen maga az írástudó diplomás bába végezte el. Az adatok összesítése a vármegyei fizikus feladata volt, de mivel néha több hónap is eltelt az egyes járási részadatok beérkezése között, sokszor csak félkész, hiányos tabellát továbbított a főszolgabíróhoz. Ez egyáltalán nem meglepő, hiszen 1-1 „adatgyűjtőnek": orvosnak, sebésznek vagy bábának sok egyéb más teendői mellett sokszor 50-60 km-es körzetet is be kellett járnia, hogy megszerezze a szükséges információkat. A szándék nemes volt, csak éppen pl. sűrűn lakott vármegyékben a feladat végrehajtása volt majdhogynem reménytelen. A helyzetet tovább nehezítette a nyelvrendelet kibocsátása. Különösen a színmagyar vármegyékben ütközött nagy ellenállásba: itt

[5] OL A 39 13759/1785.

vagy nem tudtak németül, vagy pusztán patriotizmusból szabotálták a német nyelv használatát. Ez a gyakorlatban annyit jelentett, hogy egyes vármegyék (pl. Szabolcs, Borsod, Nógrád, Somogy) évekig egyetlen minősítési ívet sem küldtek.

Több vármegye úgy próbálta könnyíteni a dolgát, hogy az első évben 1785-ben elkészített egy többé-kevésbé reális tabellát, a későbbiekben pedig csupán ennek adatait variálgatta. A tabellák elkészítését és a végrehajtást segítendő II. József nyomtatott királyi körrendeletek formájában hivatali utasítást *(Amtsunterricht)* adott ki, amelyben elsőként szabályozta, hogy az egyes egészségügyi személyeknek orvosoknak, sebészeknek, bábáknak miképpen kell ellátni feladataikat. A tabellák további útja a főszolgabírótól vagy az alispántól a kerületi főispánhoz vezetett, aki ezeket többnyire változatlan formában megküldte a Helytartótanács egészségügyi osztályának. A Departamentum Sanitatis feladata volt a tanulságok levonása, javaslattétel. A gyakorlatban azonban csak tömörítették a tabellákhoz fűzött narratív értékelés megállapításait. Gyakran még az előző ciklus adatait sem vetették össze az új tabellákéval. Nem értékelték a tiszti főorvosok, sebészek, bábák munkáját, erre utalnak a vármegyék Helytartótanácshoz küldött panaszos levelei. Sem pozitív, sem negatív visszajelzést nem kaptak. De nem is igazán volt erre eszköz a Helytartótanács kezében, legfeljebb problémás esetekben továbbküldték az anyagot a pesti egyetem orvosi fakultásához további véleményezésre.

A minősítési ívek első része személyi adatokat tartalmaz: a bába neve, szolgálati helye, hol született, vallása, életkora, családi állapota, hol tanult, kinél tett vizsgát, bizonyítvánnyal vagy egyetemi diplomával rendelkezik, mióta szolgál bábaként, ki alkalmazta, korábban hol és milyen munkát látott el, nyelvismerete és fizetése (4. táblázat).

A „születési hely" megjelöléséből következtethetünk a bába mozgására.

A „hol tanult, kinél tett vizsgát, bizonyítvánnyal vagy diplomával rendelkezik" rubrikákból a tudás megszerzésnek útja rajzolódik ki előttünk. Diplomát kapott az a nő, aki egy-két éves nyilvános egyetemi kurzuson vett részt, majd végül az egyetemen egy bizottság előtt számot adott elméleti és gyakorlati tudásáról. Csak bizonyítványt kapott az, aki sokszor ugyanezen a tabellán feltüntetett diplomás bábánál, vagy sebésznél, vármegyei fizikusnál tanult néhány hónapot, és a fizikus, a főszolgabíró és az esküdtek alkotta bizottság előtt tett vizsgát. Ezekre a vizsgákra többnyire az adott törvényhatóság valamelyik nagyobb városában került sor. A vármegyei fizikusok által kiadott bizonyítványnak inkább formális jelentősége volt: az uniformizálás és a fegyelmezés egy újabb eszköze, az orvosi vagy sebészi autoritás kinyilvánítása, a világi hatalom részéről megnyilvánuló kontroll valamiféle bürokratikus demonstrálása. Maga a képzés a szakszerűsítés e korai fázisában a „jó bába" új típusú munkaethoszának

4. táblázat

Minta egy minősítési ívről - Sopron vármegye / 1786

Év	Helység neve	Bába neve	Születési hely	Vallás	Életkor	Családi állapot	Hol tanult	Kinél tett vizsgát	Szolgálati idő	Ki alkalmazta	Fizetés	Korábbi Szolgálat *(hol/mint)*	Oklevél *(van/nincs kitől)*	Nyelvismeret	Minősítés
1786	Sopron	Magdalena Keischl	Sopron	katolikus	41 év	férjezett	Bécsi egyetem	Orv. Fak. Bécs 1767.9.16.	19 éve	Város 1777	32 fl/év	St. Marx Kórház Bécs gyakornok	Orv. Fak Bécs	magyar német	okos szorgos józan
		Elisabeth Zeberin	Sopron	evang.	35 év	férjezett	Bécsi egyetem	Orv. Fak. Bécs 1782.8.26.	4 éve	Város 1784	32 fl/év	St. Marx Kórház Bécs gyakornok	Orv. Fak Bécs	magyar német	szorgos józan
		Sophia Griechisch	Sopron	evang.	41 év	férjezett	Bécsi egyetem	Orv. Fak. Bécs 1785.10.5.	7 hónapja	–	–	St. Marx Kórház Bécs gyakornok	Orv. Fak. Bécs	német	szorgos józan
		Sophia Keischin	Sopron	evang.	33 év	özvegy	Bécsi egyetem	Orv. Fak. Bécs 1784.8.10.	1 éve 7 hónapja	–	–	St. Marx Kórház Bécs gyakornok	Orv. Fak. Bécs	német magyar	szorgos józan
		Christina Bayr	Sopron	evang.	57 év	özvegy	pozsonyi városi bábánál	Pozsonyban 1766-ban Torkos J. J. doktornál	20 éve	–	–	pozsonyi városi bábánál segédbába	Torkos doktortól bizonyítvány	német	szorgos józan
		Mariana Christof	Bajor-ország	katolikus	40 év	férjezett	Bécsi egyetem	Orv. Fak. Bécs 1781. 8.10.	5 éve	–	–	Bécsben a városi bábánál segédbába és St. Marx Kórházban gyakornok	Orv. Fak Bécs	német	okos szorgos józan
		Rosalia Stadbacher	Heiligen-stadt	katolikus	50 év	férjezett	Bécsi egyetem	Orv. Fak. Bécs 1758.7.5.	28 éve	–	–	St. Marx Kórház Bécs gyakornok	Orv. Fak. Bécs	német	szorgos

formálódását szolgálta. Amit viszont a bába feltétlenül megtanult: kapcsolatot teremteni hivatalos intézményekkel és ezek képviselőivel. Bizonyítványa pedig már nem valamiféle gyakorlati, hanem egy megtanult, elsajátított absztrakt dolgot szimbolizált. Mindez a bábát szinte észrevétlenül a világi hatalom kontrollmechanizmusának aktív vagy passzív részévé tette.

Az „életkor és családi állapot" rovatok alapján megrajzolható a képzett bába „prototípusa": nagy általánosságban a diplomás bába fiatal vagy legfeljebb a negyvenes évei elején járó férjes asszony. A bizonyítvánnyal rendelkező bábák között inkább a valamivel idősebb, 40-60 éves asszonyok dominálnak.

A „fizetés" és a „ki alkalmazta" rubrikák mutatják, melyik bába végzi munkáját a város vagy a plébánia fix fizetéssel rendelkező alkalmazottjaként, és ki az, aki alkalmanként a levezetett szülések után természetben vagy igen csekély pénzben kapja honoráriumát, és éppen vagyontalansága miatt jobban ki van téve a vesztegetéseknek, pártosságnak.[6] A Helytartótanács 1786-ban kerületenkénti bontásban készített egy kimutatást, amely jól mutatja, hogy országos szinten milyen kevés a fix fizetéssel rendelkező, állami alkalmazásban dolgozó tanult bábák száma (5. táblázat). Ami a fizetés nagyságát illeti: évi 13-150 forint között volt, ezenkívül általában lakást és esetleg némi tűzifát vagy búzát is kapott a bába. Összehasonlításképpen egy ugyancsak diplomás fix fizetéssel rendelkező kirurgus évi 50-500 forintot, egy vármegyei fizikus évi 150-800 forintot keresett.

A „mióta szolgál a bába" és a „korábbi munkája" rovatok a bürokratikus vezetés, illetőleg szakvezetés (vármegyei tisztiorvos) számára voltak fontosak.

[6] A bábák – legyenek a legegyszerűbb, tapasztalati úton tevékenykedő asszonyok nem egy –átlagszakma" képviselői voltak. Tevékenységi körük igen széles volt. A szülés levezetésén kívül a bába *egyházi* (nehéz szüléseknél a gyengécskének mutatkozó újszülött kényszerkeresztelése), *közösségi* (gyermekágyas anya és az újszülött ápolása, a keresztelői ünnepség előkészítése, az anya avatásra való felkészítése) és *hivatali* (gyermekgyilkos anyák ellen folytatott bűnpereknél mint szakértő működik) szerepkört egyaránt betöltött, de ő volt az is, aki titokban magzatelhajtást végzett. Lásd Hans Bächtold-Stäubli, *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens* (Berlin – New York, 1987) 1587–1603. passim.
A bába, aki az élet keletkezését, a gyermek világra segítését vagy éppen az „angyalcsinálás" fortélyait az átlagembernél jobban ismerte, gyakran az adott közösségen belül ellentmondásos érzelmeket válthatott ki. Különösen a komplikációkkal járó, végzetes kimenetelű szülések esetében elsősorban falusi közegben rásüthették a boszorkányság bélyegét. Társadalmi helyzete, megítélése ennek megfelelően rendkívül ambivalens volt. Tudását egyrészt tisztelték, elismerték, de ugyanakkor féltek is tőle. Lásd Pócs Éva, „Malefícium-narratívok – konfliktusok – boszorkánytípusok (Sopron vármegye, 1526–1768)", *Népi kultúra – népi társadalom* 18 (1995) 9–63. old. Dömötör Tekla, „Die Hebamme als Hexe", in Lutz Röhrich (szerk.), *Probleme der Sagenforschung* (Freiburg im Breisgau, 1973) 177–189. old.; Kristóf Ildikó, „Boszorkányok, „Orvos Asszonyok", „Parázna Személyek" a XVIII. századi Debrecenben", *Ethnographia* 3–4 (1990) 438–466. old.

Alapvető volt a bábák „hivatali múltjának" ismerete: hol, milyen minőségben szerzett tapasztalatokat. Ennek akkor volt jelentősége, ha egy bábát haláleset vagy áthelyezés miatt pótolni kellett. Ugyanakkor ez a rovat jól mutatja e foglalkozásban rejlő karrierlehetőségeket is.

5. táblázat

*Vizsgázott államilag fizetett bábák száma kerületenként**

Kerület	Vármegye	Vizsgázott államilag fizetett bábák száma
Nyitrai	Pozsony	15
	Nyitra	6
	Trencsén	0
	Bars	3
Besztercebányai	Túróc	9
	Hont	5
	Árva-Liptó	3
	Gömör	1
Kassai	Szepes	1
	Sáros	2
	Abaúj	5
	Zemplén	2
Munkácsi	Ung	1
	Bereg-Ugocsa	-
	Szatmár	4
	Máramaros	4
Nagyváradi	Szabolcs	-
	Bihar	1
	Békés-Csongrád-Csanád	19
	Arad	5
	Hajdú városok	-
Pesti	Pest	18
	Heves	5
	Nógrád	4
	Borsod	2
	Fejér	16
	Jász-Kun	3
Pécsi	Tolna	4
	Baranya	6
	Szerém	-
	Verőce	-
	Somogy	4
Temesvári	Temes	5
	Krassó	5
	Torontal	4
	Bács	2
Zágrábi	Zala	6
	Varasd	18
	Zágráb-Szeverin	3
	Kőrös	–
	Pozsega	–

* OL C 66 43 kf. pos. 40/1785–86.

A „nyelvtudás" megadása a feladat elvégzése szempontjából volt fontos. II. József ugyanis megkövetelte minden államilag fizetett alkalmazottól, hogy ismerje a működési területén élő lakosság nyelvét. Itt megjegyzendő, hogy országos kitekintésben is sok a német anyanyelvű bába, akiknek egy jelentős része Bécsben tanult, de mivel még a pesti orvosi fakultás oktatási nyelve is német volt, az itt végzett bábák is német származásúak. Legtöbbjük előtt – tanulmányaik befejeztével – nagy feladat állt: idegen diplomás bábaként elfogadtatni magukat az adott helyi közösséggel.

A minősítési ívek második részében egy rovat erejéig a bábák egyéni tulajdonságai kerülnek mérlegre: okos, félénk, nagyon szorgalmas, átlagos, gyenge, őszinte, szerény, pénzéhes, szemtelen, irigy, féltékeny más bábákra, erkölcstelen, pletykás, ingerült és türelmetlen a pácienseivel, iszákos, túlkapásokra hajlamos. Ilyen és ehhez hasonló bejegyzéseket találunk itt. Ugyanazon bábát 1786–1790 közötti öt esztendőben végigkövetve valóságos portrék rajzolódnak ki. Tulajdonságaikat illetően esetenként nagy eltérések mutatkoznak, ha adott esetben az illető bába más beosztásba kerül: pl. városi bábából vármegyei bába lett, vagy az addig alkalmilag, csak szülésenként természetben vagy igen csekély pénzösszegben honorált bábából önálló, fix fizetéssel rendelkező városi alkalmazott, vagy éppen ha az illető bábát egy másik városba, netán egy másik vármegyébe helyezték át. Estenként a minősítési ívek sejtetik azokat a feszültségeket is, amelyek egy-egy rendkívül rossz emberi tulajdonságokkal rendelkező bába és páciense között alakultak ki. Sok utalás van anyagi visszaélésre, korruptságra, rokoni vagy igen gyakran nemzetiségi, vallási elfogultságból adódó pártosságra. Másrészt ezek a jellemzések plasztikusan megmutatják a korszak értékrendjét, milyen emberi, morális hibákat fedeztek fel a bábákban a feletteseik, egyáltalán mi számított elfogadhatatlan tulajdonságnak.[7]

3. A racionalizálás határai: variált esettanulmányok

Amit műfajukból adódóan uniformizált minősítési ívek sokszor csak sejtetnek, az az egészségügyi jelentések narratív részeiből nyer igazolást. A jelentések színvonala, részletessége a fizikus lelkiismeretességének, szakmai elhivatottságának függvényében vármegyénként nagyon különböző. Pontos képet alkothatunk

[7] A minősítési ívekről szóló rész a Helytartótanácsi Levéltár Departamentum Sanitatis fondjában található 1783–1790 közötti időszakban a vármegyei tisztiorvosok által beküldött egészségügyi jelentések alapján készült. Lásd OL C 66 [Helytartótanácsi Levéltár, Departamentum Sanitatis a továbbiakban C 66] 22 kútfő (továbbiakban kf.) pos. 1-451/1783–84, C 66 1 kf. pos. 1-309/1785, C 66 56 kf. pos.1-392/1785–86, C 66 1 kf. pos.1-759/1787, C 66 1-10 kf./1788, C 66 1 kf. pos.1-144/1789, C 66 2 kf. pos.1-83/1790.

arról, vajon az elvek vagy a tényleges helyzet jegyében történnek a reformintézkedések. Ezekben megmutatkoznak a rendszer gyenge pontjai, torzulásai: racionális, de át nem gondolt ügyintézés, amely hirtelen, egy csapásra próbált változtatni a privát szférába tartozó ügyeken. Szinte reménytelen vállalkozásnak tűnt egyszerű, ösztönös megérzéseikre, tapasztalataikra építő falusi bábaasszonyokat egyik napról a másikra iskolapadba ültetni, majd pedig bizottság elé citálni, hogy vizsgát tegyenek. Az egyes faluközösségek azonban igen rövid idő alatt megtalálták a módot és az eszközöket, hogyan racionalizálják vagy kerüljék meg az uralkodói rendeletekben minden bába számára előírt vizsgakötelezettségeket. Változatos, helyenként igen találékony ellenállási stratégiák alakultak így ki. Ebben a harcban a falusi elit: a bíró, a pap, a jegyző, sőt maga a vármegye is élén a fizikussal, sebésszel, főszolgabíróval sok esetben a bábák partnerévé szegődött. Okosan kooperáltak.

Hogy milyen nehézségekkel járt és milyen konfliktusokat idézett elő a képzetlen, tudatlannak megbélyegzett bábák intézményes képzésbe való bevonása, azt jól példázza a Szepes vármegyei Igló esete 1786-ból. A város ekkor közigazgatási szempontból bonyolult képlet: a 16 kiváltságos szepesi város egyike, amely időszakunkban csak virtuálisan létezett. A Zsigmond király által 1412-ben Lengyelországnak elzálogosított városok 1772-ben kerültek vissza Magyarországhoz. Új szervezetüket Mária Terézia egy 1778-ban kibocsátott privilégiumban szabályozta, és létrehozta a 16 szepesi város kerületét. Ez annyit jelentett, hogy a szabad királyi városokhoz hasonlóan közvetlenül az uralkodó és a királyi kormányszervek alá tartoztak. Mivel azonban az udvar általában nem bízott a visszacsatolt 16 városban, ezért kamarai adminisztrátorokat bíztak meg a királyi normáliák helyi végrehajtásának felügyeletével. Hasonlóan változatos a város társadalmi, nyelvi, vallási összetétele is. Domináló magyar birtokos réteg, kulturált szász polgárság, megterhelve a helyi szlovák parasztsággal. A lakosság katolikus vagy lutheránus. Ebből adódóan a máshol csak lappangó problémák itt robbannak, komoly konfliktusokká fejlődnek.

A főszereplő Igló városi bábája Elisabetha Niklausin, aki korábban Pozsonyban szolgált. 1784-ben jött Iglóra, miután itt megüresedett egy bábaállás. Mint városi alkalmazott évi 80 forint fizetést és évi 40 forint útiköltségre valót kapott. Az eset további szereplői: Anton Klobusiczky nagyváradi kamarai adminisztrátor, Jacob Engel Szepes vármegye tiszti orvosa, a vármegyei alispán, Szentmiklósy bíró és Samuel Hambach, Szepes vármegye és a 16 szepesi város rendes fizikusa.

A konfliktus Elisabetha Niklausintól indul, aki Klobusiczkyhez intézett indulatos levelében beszámol arról, hogy Igló város nem tesz eleget a bábák vizsgakötelezettségeire vonatkozó rendeleteknek: „ebben a városban öt vizsgával nem rendelkező, buta nő szabadon gyakorolhatja a bábamesterséget". Niklausin asszony úgy érzi, hogy a város polgársága összeesküdött ellene, a legtöbb pol-

gár ugyanis megtiltja asszonyainak, hogy őt hívják a szülésekhez, és inkább ragaszkodnak a tudatlan bábákhoz. Ezért aztán azt fontolgatja, hogy inkább visszamegy Pozsonyba, vagy áthelyezését kéri Debrecenbe, ahol tudomása szerint megüresedett egy bábaállás. Klobusiczky a levelet rögtön továbbította a Helytartótanácshoz. Niklausin bába leveléhez csatolt kísérőlevelében a helyi bírót, Szentmiklósyt vádolja. Szerinte ő a felelős azért, hogy a város kijátszva a királyi rendeleteket engedélyezi az öt vizsgázatlan bába működését. A Helytartótanács ezek után utasítja a vármegyét, hogy vizsgálja ki az ügyet. A vármegye a tisztiorvost, Jacob Engelt bízza meg a feladattal. A fizikus rögtön Iglóra utazik, és néhány héttel később részletes jelentést tesz a vármegyének. Ebből kiderül, mi az oka a polgárok Niklausin asszonnyal szemben tanúsított bizalmatlanságának:

1. Haszonleső, csak a gazdagabbakkal foglalkozik, a szegényeket nem látja el rendesen.

2. Arrogáns és viszályokat szító – az öt vizsgázatlan asszonyt a szüléseknél segéderőként kihasználja, és elvárja, hogy cenzust szedjenek számára a kliensektől, ha ezt nem teszik meg neki, akkor durván elhajtja őket.

3. Egy egész hónapot távol volt hivatalától, és nem foglalkozott a szülő nőkkel.

Engel megállapítja, hogy az öt, csakis a tapasztalataira építő bába munkájából eddig még semmiféle baj nem származott. A bölcs orvos a konfliktus megoldását abban látja, hogy az öt asszonyt oktatni kell, hiszen egyetlen vizsgázott bába képtelen egy akkora várost, mint Igló ellátni. Niklausin bábát pedig figyelmezteti, hogy a jövőben viselkedjék komolyabban. A feladattal Samuel Hambach orvoskollégáját bízza meg. A vármegye ezek után jelentést tesz a Helytartótanácsnak, amelyben elhatárolja magát Klobusiczkytől, aki „nyugtalan emberek nyugtalan feltevéseivel azonosul és munkájával csak kárt okoz a megyének". Három hónappal később Jacob Engel a szorgalmas orvos ismét referál a vármegyei alispánnak. A főszolgabíróból, a helyi bíróból és Hambach fizikusból álló bizottság az ő elnökletével levizsgáztatta az öt nőt, de közülük egyik sem felelt meg. Ennek oka, hogy Hambach nem tett eleget ígéretének, és nem oktatta rendesen a bábákat. Engel ekkor elhatározta, hogy maga veszi kézbe a bábák oktatását július-augusztus hónapban – a betegségektől leginkább mentes időszakban. Az nyilvános előadások színhelyéül Lőcsét jelölte meg, ahová az iglói asszonyokon kívül minden várostól még további 2-3 okos jelöltet kért. A jelek szerint a konfliktus végül békésen megoldódott. Az üggyel kapcsolatos utolsó irat ugyanis arról számol be, hogy az öt nő közül kettő az oktatás végén sikeresen letette a vizsgát, és Niklausin asszony mellett most már hivatalos szolgálatot végeznek.[8]

[8] OL C 66 53 kf. pos. 1-17/1785–86.

Hasonló megoldást talált gyakorlatilag ugyanerre a problémára Zala vármegye 1786-ban. A vármegye egyik járásában 12 vizsgával nem rendelkező „tudákos asszony" közül hármat sikerült meggyőzni, hogy a szomszédos vármegyében fekvő Varasdra utazva vállalják az elméleti oktatás fáradalmait. A bábák, miután levizsgáztak, visszatérve lakhelyükre maguk kezdték oktatni a környékbeli asszonyokat.[9]

Akad azonban ellenpélda is, amikor az érintett vizsgával nem rendelkező bábák nem hagyták meggyőzni magukat. Jánossy György Szabolcs vármegye fizikusa 1786. évi egészségügyi jelentésében arról számol be, hogy kollégája a vármegyei sebész egyszerűen nem tudta összeírni a megye területén fekvő Báthory-birtokon tevékenykedő bábákat. A szüléseknél amúgy rendszeresen segédkező asszonyok ugyanis félve attól, hogy távol otthonuktól többhetes kurzuson kell részt venniük és vizsgázniuk, inkább letagadták tevékenységüket. A feladatát becsülettel teljesíteni kívánó sebész végül kénytelen volt a helyi bíróhoz fordulni, hogy legalább az „önjelölt" bábák nevét megtudja. Erre a mindenre elszánt asszonyok kollektíve léptek fel, kinyilvánítva meglehetősen drámaian hangzó közös szándékukat: „készek vagyunk akár arra is, hogy a szülő asszonyokat segítség nélkül hagyjuk, de tanulni, vizsgát tenni nem fogunk". Ezzel az ultimátummal végül elérték céljukat: a szegény sebész megígérte nekik, hogy a jövőben vizsga nélkül is bábáskodhatnak.[10]

Hasonló reakciót, kollektív ellenállást tükröz a jászapáti és jászladányi helyi bíró Helytartótanácshoz címzett panaszos levele 1784-ből. Az írásból kiderül, miért nem akarnak a helyi szülésnél segédkező asszonyok Budára utazni és ott vizsgát tenni. Az asszonyok kifogások tárházát vonultatják fel: sokan magas korukra hivatkoznak, vagy gyengécske fizikumukra, betegségekre vagy éppen szegénységükre. A Szabolcs vármegyei „kolléganőikhez" hasonlóan reagálnak, amikor kijelentik, hogy inkább lemondanak a munkájukról, de Budára nem mennek. A helyi bíró ebben a küzdelemben partnerként lép fel, hiszen felvállalja, hogy a hatóságok felé képviseli érdekeiket.[11]

Lissovényi Sámuel Túróc-Zólyom vármegye fizikusának 1788. évi jelentése újabb adalék a vármegyén belüli különböző rendű és rangú személyek kooperációjára, példa a vármegyében tevékenykedő férfi szülészek és a diplomás bába racionális munkamegosztásának megszervezésére. A vármegye diplomás, államilag fizetett bábáját azzal a feladattal bízza meg Lissovényi, hogy a helyi harmadosztályú, tehát vizsgával nem rendelkező bábákat a szülés levezetésének

[9] OL C 66 17 kf. pos. 1-7/1785–86.
[10] OL C 66 56 kf. pos. 216/1785–86.
[11] OL C 66 22 kf. pos. 386/1783–84.

gyakorlati fortélyaira oktassa, míg a szülészetből egyetemi vizsgával rendelkező sebészre az elméleti ismeretek átadását testálja.[12]

Akad példa feltűnően öntevékeny, a modern elvárásoknak teljes mértékben megfelelő bábákra is. Ezt bizonyítja három selmecbányai diplomás bába 1785-ben a vármegyei fizikus számára készített táblázatos kimutatással is illusztrált jelentése. Catharina Erhardtin, Helena Roslin és Anna Maria Müllerin a három bába, az általuk levezett nehéz, komplikált szülésekről számolnak be. Jelentéseikhez mindhárman teljesen szakszerű táblázatos kimutatásokat is készítettek (6. táblázat). Ezekből kiderül, hogy a legtöbb bonyodalmat a gyermek normálistól eltérő fekvése, a különféle vérzések és a köldökzsinór elkötése jelentette. Az általuk regisztrált összesen 41 esetből csupán egyetlen szülésnél halt meg az anya, ám 19 esetben a gyermeket vagy rögtön, vagy néhány órával/nappal a szülés után elvesztették. A bábák a táblázatos kimutatásaikban a modern bürokratikus elvárásoknak megfelelően feltüntették a szülő nő nevét, lakhelyét, a szülés időpontját, a szülés módját, felvette-e a megszületett gyermek a keresztséget, vagy sem, a gyermek illetve az anya életben maradtak-e vagy sem, kihez kellett orvost hívni, kinek kellett gyógyszereket adni.[13]

Végül álljon itt Madách Péter Gömör-Kishont vármegye tisztiorvosának 1789. évi jelentése, amelyben plasztikus képet fest a falusi bábák nehéz helyzetéről. Egy okos, problémaérzékeny orvos racionális helyzetjelentése ez. Már-már szinte szenvedélyes hangon lép fel a bábatársadalom sanyarú helyzetének javításáért. A megoldást állami privilégiumok biztosításában látja. Hosszú oldalakon keresztül próbálja a központi vezetést rávezetni arra, hogyan lehet a képzetlen, tapasztalati úton működő falusi bábákat tanulásra bírni, milyen eszközökkel lehet e fontos foglalkozást vonzóvá tenni. A problémák és a falusi bábahiány legfőbb okát e szakma erkölcsi megbecsülésének hiányában és az alacsony bérezésben látja. Egy falusi bába egy-egy szülés utáni járandósága 4–8 garas, ezért a pénzért a szülés levezetésén túl, további két héten át gondoskodnia kell a gyermekágyas asszonyról és a gyermekről, naponta kétszer házhoz megy, hogy a gyermeket fürdesse, bepólyálja, mosson. Ezek után a falu népe, a parasztok még erkölcstelennek, tisztátalannak tartják, és nem hajlandóak vele egy asztalnál enni, inni. A bábát is sújtják az általános terhek, a robot. Lakásáért aránytalanul sok bérleti díjat kell fizetnie. A szegény gyermekágyasokat sokszor ingyen kénytelen ellátni, rengetegen hónapokig adósak maradnak neki. Ezért aztán erre a foglalkozásra leginkább csak öregecske, erőtlen, beteges, megfáradt nők adják fejüket, akik már nem képesek a jóval több jövedelemmel járó mezei munkára. Hogyan is várhatnánk el ezektől a szerencsétlen asszonyoktól, hogy

[12] OL C 66 6 kf. pos.106/1788.

[13] OL C 66 56 kf. pos. 115/C/1785–86.

6. táblázat

Helena Roslin selmecbányai esküdt bába nehéz szülésekről készített tabellája 1785-ből

A szülo nő neve	Utca	A szülés napja	A szülés módja	Megkereszteltek-e a gyermeket	Életben maradt-e a gyermek	Életben maradt-e az anya
Anna Zimmermanin	Knochen Gasse	Február 28.	Oldalszülés	Igen	Meghalt	Megmenekült
Marischa Kreistlin	Knochen Gasse	Március 9.	Hasszülés	Igen	Meghalt	Megmenekült gyógyszerekkel
Elisabetha Pastirin	Neuer Weg	Április 7.	Farszülés	Igen	Még él	Megmenekült gyógyszerekkel
Katharina Gerscherin	Untere Gasse	Május 7.	Hasszülés	Szükségkeresztelés	Fél órát élt	Orvosi segítséggel megmenekült
Elisabetha Werozilin	Untere Gasse	Május 27.	Fülszülés	Igen	Még él	Megmenekült
Marischa Adamin	Neuer Weg	Május 30.	Karszülés	Nem	Már az anyában 7 órával a kivétel előtt meghalt	Orvosi segítséggel megmenekült
Maria Kramarin	Knochen Gasse	Július 2.	Oldalszülés	Igen	Még él	Megmenekült gyógyszerekkel
Maria Keplanin	Steingruben	November 11.	Torokszülés	Igen	Még él	Megmenekült
Klemensia Heisin	Feltscher Gasse	November 11.	Farszülés	Igen	Még él	Megmenekült
Maria Prikuschin	Neuer Weg	November 23.	Vállszülés	Igen	Még él	Megmenekült
Anna Putnickin	Knochen Gasse	December 6.	Hasszülés	Szükségkeresztelés	Rögtön meghalt	Orvosi segítséggel megmenekült
Maria Halbatschin	Knochen Gasse	December 20.	Oldalszülés	Igen	Még él	Orvosi segítséggel megmenekült
Elisabetha Khelerin	Untere Gasse	December 29.	Erős vérzés a terhesség alatt		Még nem született meg	Még nem szült az asszony

képezzék magukat, hiszen fizetségükből még arra sem telik, hogy a szomszédos városba elutazzanak a sebész vagy az orvos bábakurzusára. Madách e nélkülözhetetlen és alapvető hivatás felemelése céljából azzal a javaslattal áll elő, hogy a világi hatóságok több privilégiumot, adókedvezményt biztosítsanak a bábák számára, a vármegyék pedig különítsenek el egy összeget a bábák útiköltségeinek, vizsgadíjainak fedezésére. Így talán a fiatal, egészséges, tiszta fejű nők fogják e szép és felettébb hasznos hivatást választani.[14]

A felvidéki vármegyékből rekonstruált esetek túlsúlya nem véletlen. Valamennyi eset modellértékű. A XVIII. század második felében az igényes orvoslás, felvilágosult, külföldi egyetemeken diplomát szerzett orvosok révén az országnak erre a – demográfiai szempontból – leginkább urbanizált területére koncentrálódott.

A felülről sürgetett reformokat a társadalom nem utasította el explicit módon, sokkal inkább harmonizálni próbálta az ősi, generációkon keresztül féltve őrzött és átörökített tapasztalatokat a szakszerű, új tudással. Hogy ez mennyire volt sikeres, jórészt az akadémikus tudás letéteményeseitől, a diplomás városi és vármegyei orvosoktól függött. Ők voltak a közvetítő figurák a világi hatalom és beosztottjaik között. A szisztéma életképessége, a közvetlen kontroll, a királyi rendeletek végrehajtása vagy éppen elutasítása az ő kezükben volt. Az orvosok és bábák közötti jó értelemben vett, hatékony együttműködés volt tehát a felvilágosodás szellemében fogant reformok sikerének kulcsa.

[14] OL C 66 74. kf. pos. 1-3/1789.

CSEKŐ CSILLA

A vezetői tekintély kialakulása és a táplálkozás szakralizálódása egy vegetáriánus csoportban

Az 1980-as évektől Magyarországon is egyre több új vallási mozgalom, kvázivallási szervezet, ezoterikus és New Age-csoport, illetve alternatívéletmód-csoport bukkant fel. Ez utóbbiak elsősorban reforméletmódot, új életvezetési elveket és értékeket hirdetnek, és jellemző sajátosságuk, hogy tartalmuk és funkciójuk alapján nem, vagy nem egyértelműen határolhatók el a vallásos programmal fellépő mozgalmaktól és szervezetektől. Az elhatárolás nehézségének oka egyrészt az új vallási formák megjelenését követő fogalmi, elméleti bizonytalanság a vallás mibenlétét illetően.[1] Ehhez járul az a tény, hogy az életmód-csoportok gyakran nem csupán az alternatív gyógyászatra, az egészséges táplálkozásra vagy a reforméletmódra helyezik a hangsúlyt, hanem elveiket ezoterikus látásmódba illesztik. Ezzel a vallásosságnak olyan elemei kerülnek e csoportok működésének középpontjába, amelyek szükségessé teszik, hogy a vallási mozgalmak vizsgálata során felmerülő kérdéseket feltegyük velük kapcsolatban. Ilyen kérdések egyebek mellett e csoportok szerveződési sajátosságainak, intézményesülésének, illetve a vezetői tekintély kialakulásának vizsgálata, valamint a szakrális szféra megjelenése és szimbolikus szerepe.[2]

Tanulmányomban a Ferencsik István nevével fémjelzett vegetáriánus reforméletmód-csoport vallásos mozgalmakra jellemző jegyeit mutatom be, elsősorban a vezető tekintélyének kialakulására, valamint a táplálkozási gyakorlat szakralizálódására helyezve a hangsúlyt. A vezetői tekintély kialakulása kapcsán egyrészt Ferencsik identitása és szerepvállalása kerül a vizsgálódás középpontjába, az életútjában található azon csomópontok alapján, amelyek hitelességet biztosítanak számára. Ehhez járul az életmód alapjául szolgáló elmélet eredetmítoszának kialakítására és fenntartására tett törekvések vizsgálata. Az eredetmítosz célja ugyanis részben az, hogy az 1920-as években működött, magát

[1] Tomka Miklós, „A vallászociológia új útjai", *Replika* 21–22 (1996) 163–171. old.
[2] Uo.

perzsa eredetűnek valló Mazdaznan-mozgalomhoz kapcsolja a csoportot, egyszerre hitelesítve és ezoterikus kontextusba helyezve annak működését. Bár Ferencsik István sem a saját mozgalmát, sem a Mazdaznant nem tartja vallásnak, az életmód szervezésében számtalan szakralizáló elem és eljárás figyelhető meg, amelyek az egészséges életmódról a transzcendenssel való érintkezésre helyezik a hangsúlyt. Ezek közül a táplálkozás szakralizálását elemzem, mivel – alapvetően vegetáriánus közösségről lévén szó – ez áll a mozgalom középpontjában.

Magyarországon az alternatív gyógyászattal, főként pedig a vegetáriánus táplálkozással kapcsolatban nagyon kevés tanulmány született. Ezek leginkább szociológiai, orvosi, illetve pszichológiai vagy pszichiátriai szempontból közelítik meg a kérdést. A természetgyógyászhoz fordulás okát, a természetgyógyásszá válást és a gyógyítók identitását,[3] valamint a vegetáriánus táplálkozás egészségügyi hatását[4] vizsgálják.

Tanulmányom egyik célja ezzel szemben egy szinte ismeretlen század eleji ezoterikus mozgalom, a Mazdaznan hatásának, illetve felhasználásának vizsgálata egy mai vegetáriánus csoport szerveződésében és szakralizálódásában. Mivel a Mazdaznant szociológiai vagy antropológiai módszerekkel nem kutatták, szakirodalomra nem támaszkodhatok. Felhasználom viszont a reforméletmód alapítójának, Ferencsik Istvánnak könyveit, a jelenleg számomra hozzáférhető Mazdaznan kiadványokat és terepmunkáim, valamint korábbi tanulmányaim eredményeit.[5]

[3] Szántó Zsuzsa, „A természetgyógyászokról és betegeikről", in *SOTE Orvosi Szociológiai Tanulmányok I. (Empirikus elemzések)* (Budapest, 1992) 131–146. old.

[4] Hidvégi Máté – Lásztity Natália – Örsi Ferenc – Hancz Péter, „Megfigyelések egyes vegetáriánus lakossági csoportok táplálkozásáról és egészségi állapotáról", *Népegészségügy* 76 (1995) 177–181. old.

[5] Egy, a Ferencsik István által hirdetett életmódot folytató családnál 1995–1997 között végeztem terepmunkát. Ennek feldolgozását lásd Csekő Csilla, „Vegetarianizmus – táplálkozásnéprajzi szempontból. Egy család vegetáriánus táplálkozása. (Esettanulmány)", *Annona, A Kerényi Károly Szakkollégium Évkönyve* (Pécs, 2002) 273–287 old. Két ízben vettem részt a Ferencsik István által szervezett nyári táborokban. Először az 1997. június 6–15. között megrendezett *Kezdő vegetárius táborban,* majd 1998. augusztus 8–15. között a *Rudolf Steiner munkássága és a Mazdaznan szerepe a modern ember életében* című táborban végeztem terepmunkát részt vevő megfigyelőként. Ennek feldolgozását lásd Csekő Csilla, *Nyerskoszt és életmódminta. Adatok a vegetáriánus táplálkozás kutatásához egy vegan tábor alapján.* Előadás a Szakkollégiumok III. Bolyai Konferenciáján (Budapest, 1998).

Néhány szó a Mazdaznanról

Mindenekelőtt a Mazdaznan-mozgalmat szeretném bemutatni, illetve azt a kevés információt, amit a rendkívül szűkös források tartalmaznak vele kapcsolatban. A források sokszínűsége miatt az adatok is meglehetősen heterogének, és sok esetben egyáltalán nem biztos, hogy hitelesek. Részben a különböző szerzők és visszaemlékező adatközlők elfogultsága, részben a mozgalom és alapítója körüli rendkívül erős legendaképződés miatt.

A leghitelesebb források valószínűleg a Magyarországon, magyar nyelven is megjelent Mazdaznan-kiadványok, amelyeknek azonban csak egy részéhez sikerült eddig hozzájutnom. Ezekből megtudható, hogy a Mazdaznan-mozgalom alapítója és vezetője egy magát perzsa származásúnak valló, O. Z. A. Hanish (Ottoman Zar-Athustra Hanish) nevű chichagói orvos volt. „Mazdaznan Újjászületéstan" című könyve 1902-ben jelent meg Chichagóban angolul, 1908-ban Lipcsében németül és – valószínűleg – 1922-ben magyarul, Szikszay Géza orvos fordításában.[6] A „Mazdaznan Táplálkozástan" 1928-ban írott előszavában a fordító kiemeli, hogy az eredeti mű 20 éve (tehát 1908 körül) jelent meg, valamint megemlít egy Amman Dávid nevű férfit, mint az európai Mazdaznan-mozgalom első követét és németországi vezetőjét.[7]

Ezekből az adatokból annyi összecseng a Ferencsik által elmondottakkal, hogy ő is hangsúlyozza Hanish perzsa származását, valamint hogy chichagói orvos volt, aki Magyarországon is tartott előadást az 1920-as években.

A Szellemi Búvárok Egyesületének egyik tagja[8] elmondta a Mazdaznanról, hogy az 1930–40-es években a magyarországi polgárság körében társadalmi sikk volt a mozgalomhoz tartozni. A Mazdaznan a Hanish által írt könyvek magyarra fordítását követően terjedt el hazánkban, és úgyszólván felváltotta a bicsérdizmust.[9] Hanishról semmi biztosat nem állít, de véleménye szerint német vagy amerikai orvos lehetett, akinek a könyvei Chichagóban jelentek meg, azonban Berlinbe vagy Lipcsébe is jártak hozzá magyar páciensek. Hanish

[6] Dr. O. Z. A. Hanish, *Mazdaznan Újjászületéstan* (Szikszay Géza fordítása) (Budapest, é. n.).

[7] Dr. O. Z. A. Hanish, *Mazdaznan Táplálkozástan – Szakácskönyv* (Szikszay Géza fordítása) (Budapest, é. n.).

[8] K. P., akinek segítségét ezúton is megköszönöm. A 82 éves férfit az 1998. november 10-én készített interjúban a századelő szellemi mozgalmairól kérdeztem. Elsősorban a bicsérdizmusról, a Mazdaznanról, illetve a jóga felbukkanásáról beszélt, amelyek mindegyikéről személyes tapasztalattal rendelkezik.

[9] Bicsérdy Béla által kidolgozott és terjesztett életmód, amelynek alapja a nyerskosztos táplálkozás. Az 1920-as évektől kezdődően meglehetősen sok követője volt, de még az 1940-es években is elsősorban a bicsérdizmus jelentette a vegetáriánus táplálkozást Magyarországon.

perzsa származásával, illetve az elmélet keleti elemeivel kapcsolatban a következő a véleménye: „Ő elolvashatta, akkor fordították le a Védákat a múlt század végén." „Ő mindenütt tesz bele ilyen keleti dolgokat." „Ő elolvashatott, mint Schopenhauer is elolvasott valamit, ugye a németre lefordítottakból és érzésem szerint ebből alakult ki nála a dolog. Nem volt keleti, de keletimádó volt."[10]

A Mazdaznan keleti elemeire vonatkozó fenti vélekedést alátámasztani látszik az a tény is, hogy valóban az 1880–90-es években jelentek meg angolul a perzsa szent iratok, az Avesták – és nem a Védák, ahogy K. P. említette – különböző részei.[11] Nyilván az érdeklődés középpontjába kerültek, és mint egzotikum, jó hitelesítő elméletül szolgálhattak a Mazdaznan számára.

A Mazdaznan korabeli magyar recepciójára példa Bicsérdy Béla véleménye, aki „Az élet könyve" című művében két szabályszerű leleplező fejezetet ír „Hanish hazugságairól".[12] Különféle folyóiratokból és napilapokból idézve cáfolja Hanish perzsa származását és képességeit, és próbálja bizonyítani német voltát – szerinte Felső-Sziléziában született –, valamint hogy szülei kivándorlása révén került Amerikába.

Természetesen ezek az adatok is bizonytalanok, annál is inkább, mert a Mazdaznan-mozgalom magyarországi terjedésével Hanish egyre inkább konkurenciává vált Bicsérdy számára, akinek nyilván érdekében állt leleplezni őt. Mégis elgondolkodásra késztet a Bicsérdy által felhozott adatok lehetséges valóságtartalma, mert a többi kijelentéssel összhangban arra utal, hogy Hanish és az egész Mazdaznan-mozgalom körül már működése idején több volt a legenda, mint az ismerhető, valós tény. A legendák jelentős részét Hanish és közvetlen környezete alakította ki a mozgalom eredetének és hitelességének, valamint Hanish képességeinek igazolására. Ez a szempont Ferencsik életmódrendszerének vizsgálatában is fontos, ahol ugyanígy megfigyelhető a legendaképzés, részben már az 1920-as években Hanish és a mozgalom körül kialakult legendák felhasználásával, részben újak alkotásával.

A Mazdaznanról tehát igen kevés történeti tény mondható el, tartalmáról azonban több az információ. A mozgalom az egészséges életmódra – elsősorban a légzésre, a mozgásra, a táplálkozásra és a nemi életre – helyezte a hangsúlyt,

[10] K. P. szíves közlése.

[11] Egyebek mellett J. Darmesteter, „The Zend-Avesta, pt. 2, The Sirozahs, Yashts and Nyayesh", *Sacred Books of teh East* vol. 23 (Oxford, 1883) J. Darmesteter, „The Zend-Avesta, pt. 1, The Vendidad, 2nd ed.", *Sacred Books of teh East* vol. 4 (Oxford, 1895) és L. H. Mills, „The Zend-Avesta, pt. 3, The Yasna, Visparad, Afrinagan, Gahs and Miscellaneous Fragments", *Sacred Books of the East* vol. 31 (Oxford, 1887).

[12] Bicsérdy Béla, *Az élet könyve és a gondolaterők hatalma* (Arad, é. n. Reprint: Budapest, 1995) 651–689. old.

azonban a tagok összejövetelei és az előadások sok ceremoniális, vallási elemet is tartalmaztak.[13]

Ez a gondolatkör épült be Ferencsik István életmód-rendszerébe, és vált annak alapjává, felhasználva a könyveket és a Mazdaznant körüllengő legendákat egyaránt.

Ferencsik István életmód-rendszere

Ferencsik István villamosmérnökként, saját súlyos betegsége leküzdésére fogott a természetgyógyászat tanulmányozásába nyolc-tíz évvel ezelőtt. Megismerkedett a legkülönfélébb gyógyítási eljárásokkal és a gyógyítási irodalommal, amelyekből az évek során kialakította saját felfogását és életmód-rendszerét. Közvetlen mestereinek Rudolf Steinert és a Mazdaznant tartja,[14] ezek jelentik szemléletének filozófiai-szellemi alapját. Steiner antropozófiája valóban inkább filozófiai szinten – és igen periferikusan – jelenik meg műveiben és előadásaiban, a Mazdaznan viszont a mindennapok gyakorlatában is jelen van. Hanish írásait dolgozza át a mai viszonyokhoz és saját gondolatrendszeréhez alkalmazva.

Ferencsik forrásai, az általa áttanulmányozott irodalom külön tanulmány tárgya lehetne. Röviden összefoglalva érdeklődésének két iránya mutatható ki. Egyrészt a fent említett szellemi-filozófiai irány, kiegészítve néhány apokrif evangéliummal[15], másrészt a századunk elején felbukkanó és tanító vegetáriánus szerzők művei. Egy helyen ő maga így szól forrásairól: „E munkához felhasználtam Romoló Montováni, Bicsérdi Béla, Dr. Shelton, Dr. Bucsányi, Sebesta Ottó, Röck Gyula és más szerzők tapasztalatait és közléseit, kiegészítve

[13] Az eddig áttanulmányozott Mazdaznan kiadványok („Táplálkozástan" és „Újjászületéstan"), illetve a Ferencsik által átdolgozott és ismertetett művek („Légzéstan", „Ikererők tana", „Mirigytan", „Nemi ápolás") alapján a Mazdaznan részben életmód-mozgalomnak tűnik. Erősen kirajzolódik azonban egy modernizált okkult tudományos vonal is, amely a századelő tudományos érdeklődésével és eredményeivel próbálja összeegyeztetni a maga mágikus-okkult filozófiáját. Nyilvánvalóan kimutatható a tanok végcéljaként például az exaltatio, amelynek célja a test tökéletesítése, majd elhagyása, vagyis a megistenülés. Vö. Szőnyi György Endre, „A hermetika újkora", in Pál József (szerk.), *Hermetika, mágia. Ezoterikus látásmód ás művészi megismerés* (Szeged, 1995) 31–38. old., és Mircea Eliade, *Képek és jelképek* (Budapest, 1997) 107–115. old. Az egyes tanok konkrét tartalmát a későbbiekben, Ferencsik rendszere kapcsán ismertetem. (Lásd 25–28. jegyzet.)

[14] Árokszállási Éva (szerk.), *Ki, mit, hol, hogyan gyógyít? Magyar természetgyógyászok névsora* (Westinvest KFT, é. n.) 376. old.

[15] Elsősorban a „Jézus Krisztus béke-evangéliuma" vagy „Kozmikus Evangélium" néven ismert és Ferencsik szerint „nem régiben előkerült" apokrifra támaszkodik, a benne foglaltakat Jézus hiteles kijelentéseinek tartja a táplálkozással kapcsolatban.

Rudolf Steiner idevágó tanításával, hozzátéve saját tapasztalataimat és vizsgálati eredményeimet."[16]

Nem csupán az fontos azonban, hogy mely szerzők és gondolkodók műveit, elméleteit használta fel, hanem az is, hogy milyen sorrendben épültek ezek be rendszerébe, és hogyan alakították azt. Elmondása szerint kezdetben csupán Oláh Andor és Bokor Katalin *ovo-lakto vegetáriánus*[17] nézeteit követte, majd a vegetáriánus és természetgyógyász szakirodalom mind teljesebb megismerését tűzte ki célul. Mindezekből egy meglehetősen szinkretikus táplálkozási és életvezetési szokás jött létre, amelyet a Mazdaznannal való találkozás szervezett rendszerré.[18] A Mazdaznan megismerése azonban nemcsak a rendszerré válással járt együtt, hanem az elméleti igény megjelenésével is. Bár újabban Ferencsik a Mazdaznant életmód-rendszere gyakorlati részének tartja – az elméleti alapot az antropozófia jelenti –, a Mazdaznanban az elmélet és a gyakorlat kiegészíti egymást. Az, hogy Ferencsik már csupán gyakorlatnak tekinti, arra utal, hogy újabb elméleteket keres, amelyek rendszerezettebb, egyszersmind transzcendentálisabb gondolatrendszer kialakítását teszik lehetővé. Ez életmód-rendszere tudatos szervezését jelenti, hiszen az eddig kifejezetten gyakorlatcentrikus eljárást egy jól megalapozott, koherens elmélettel, az antropozófiával próbálja igazolni. Ez azonban még oly kevéssé van jelen magában az életmódban, hogy tanulmányomban nem térek ki rá.

Ferencsik sokirányú tájékozódása eredményeként egy rendkívül szigorú és gondolkodásával együtt változó életmód-rendszer jött létre, amelynek alapja a *vegan táplálkozás*. Ennek lényege, hogy kizárólag növényi és lehetőség szerint nyers étel fogyasztható,[19] ami a gabonafélék, olajos magvak, zöldségek és gyümölcsök fogyasztását jelenti. Ezt követően a gabona, a magvak és a zöldség fokozatos elhagyásával el kell jutni a kizárólag gyümölcsre alapozott táplálkozásig.

A táplálkozási rendszerben szigorúan meghatározott az étkezés napi és évszakos ritmusa, az együtt fogyasztható ételek köre és mennyisége. A napi két főétkezést – délben és este – két gyümölcsétkezés egészíti ki délelőtt és délután. Délben általában gabona, olajos mag és aszalt gyümölcs – úgynevezett édes étel –,

[16] Ferencsik István, *Gyakorlati reform életmód a mazdaznan tudomány alapján* (Biográf, Budapest, 1996). Belső borítólap.

[17] Ovo-lakto vegetáriánus táplálkozásnak nevezik a vegetáriánus táplálkozás azon ágát, amelyben az étrend tojást és tejtermékeket is tartalmaz, más állati eredetű táplálékot azonban nem. Idézi: Hidvégi – Lásztity – Örsi – Hancz, *Megfigyelések,* 177. old.

[18] Egyes adatközlők szerint Ferencsik Vadnai Zsolt – a magyar „Mazdaznan kancellár" – tanítványaként ismerkedett meg ezzel az elmélettel. Bár maga soha nem beszélt erről, a vélekedést alátámasztani látszik, hogy „Gyakorlati reformélemód a mazdaznan tudomány alapján" című munkájában köszönetet mond Vadnai Zsoltnak a könyv létrejöttében nyújtott segítségéért.

[19] Idézi: Hidvégi – Lásztity – Örsi – Hancz, *Megfigyelések,* 177. old.

este zöldség, esetleg teljes kiőrlésű kenyérrel, olajjal – úgynevezett sós étel – fogyasztható.[20] Az év különböző időszakaiban csak az évszaknak megfelelő, nem tartósított ételt szabad fogyasztani. Az együtt fogyasztható ételekkel kapcsolatos legfontosabb elv, hogy a gyümölcs csak önmagában ehető, erjedésgátló fűszerekkel, a gabonák, zöldségek, olajos magvak általában összeillenek. Az ételek mennyiségét illetően Ferencsik fő nézete: „Az étvágy betegség, az éhség természetes dolog."[21]

Ez az életmód-rendszer – a Mazdaznant mintául véve – a táplálkozáson kívül magában foglalja az élet több fontos területét, így a helyes légzést és testmozgást, a természetes diagnosztikát (íriszdiagnosztika) és gyógyítást (a helyes táplálkozás mellett a homeopátia), a természetes higiéniát, a természetes szexuális életet és gyermeknevelést. Ferencsik ezek mindegyikéről könyvet írt,[22] előadásokat és életmódtáborokat tart. Szemléletében a felsoroltak nem függetlenek egymástól, sőt kizárólag egymást kiegészítve, rendszerként építhetők be egy új, egészséges életmódba.[23]

Véleménye szerint a Mazdaznan tanok alapja és lényege nem a táplálkozás – bár ez szerepel legnagyobb hangsúllyal –, hanem a helyes légzés. „Csak akkor támadnak helyes gondolataink, állíthatjuk helyre egészségünket és ismerjük fel a magasabb szellemiségű tanításokat, ha elsajátítottuk a helyes légzést."[24] Az egyensúly, a harmónia kialakítását szolgálja az *ikererők tana,*[25] a testi-lelki-szel-

[20] Az édes és sós kifejezés nem az ételek cukor- vagy sótartalmára vonatkozik, ugyanis mindkettő fogyasztása tilos. Az édes ételeket aszalt gyümölcs, néhány természetes édesítőszer – édesgyökérpor, cukorrépa-őrlemény – és a hagyományos táplálkozásban is édes ételekhez adott fűszerek – fahéj, ánizs, szegfűszeg – felhasználásával készítik. Az úgynevezett sós ételek a hagyományos táplálkozásban sós ételekhez használt fűszerek és kiegészítők – hagyma, paprika és számtalan fűszer – alkalmazásával nyerik el karakterüket.

[21] Ferencsik, *Gyakorlati reform,* 11. old.

[22] Az általa írt könyveket a bibliográfia tartalmazza. Figyelemre méltó, hogy e műveket folyamatosan átdolgozza és újra kiadja. Ez egyrészt az irántuk megnyilvánuló igényt, másrészt a szerző gondolkodásának változását mutatja.

[23] A Ferencsik-rendszer teljes és részletes feldolgozásával egy korábbi tanulmányomban foglalkoztam: Csekő, „Vegetarianizmus".

[24] Ferencsik István közlése, 1997. június 9.

[25] Az ikererők tana a két erő: az elektromosság és a mágnesesség kérdésével foglalkozik. A tan szerint mindkettő megtalálható a kozmoszban, így az emberben is. Az elektromos erő vonzó, a mágneses erő taszító jellegű. Kettősségükben gyakorlatilag azonosíthatók a jinnel és janggal. Az egyes erő túltengése alapján beszélnek elektrikus és magnetikus embertípusról, akinek tulajdonságait a benne uralkodó erő határozza meg. A tan fő célja, hogy a két erő előfordulásával, jelentőségével és hatásával megismertesse az embert, akinek törekednie kell a harmónia kialakítására a két erő kiegyenlítése révén. Az elméletnek nyilván van valami köze a *mesmerizmus*hoz – legalábbis a problematika szintjén és időbelileg, tekintve hogy mindkettő a századelőn hódított –, amely szintén a mágnesesség problémájával és a mágneses erő gyógyító hatásával foglalkozik. Részletesebben lásd Fónagy Iván, *A mágia és a titkos tudományok története* (Budapest, 1988) 55–64. old.

lemi megújulást pedig a Mazdaznan *mirigytan*[26] és a *nemi ápolás*sal[27] szorosan összefüggő *újjászületéstan.*[28] Ezekre az ismeretekre oktatja az érdeklődőket könyveiben és az általa szervezett életmód-táborokban, amelyek célja a résztvevők új életmódra és gondolkodásmódra nevelése tanítással és mintaadással.

Ferencsik életmód-rendszere tehát egy szinkretikus gyakorlat és annak magyarázata, amelynek alapszerkezetét a Mazdaznan adja. Nem volna tehát helyes, ha egyenlőségjelet tennénk ezen életmód-rendszer és a Mazdaznan közé, hiszen Ferencsik elég nagy jártasságra tett szert a vegetáriánus szakirodalomban, és csak ezután találkozott Hanish gondolataival. Ezt könyveinek, a Mazdaznan-kiadványoknak, illetve az általa forrásként említett vegetáriánus szerzők műveinek alapos összevetése is alátámasztja.[29]

Táplálkozási nézeteinek legnagyobb része – még ha Mazdaznan-elméletként hirdeti is – Bicsérdy nyerskoszt-gyakorlatából fakad, néhány helyen még Bicsérdy példáit vagy gondolatait is szó szerint átveszi. A könyveiben leírt és a táborokban elhangzó evangéliummagyarázatok például egyértelműen Bicsérdytől

[26] A mirigytan elsősorban a mirigy-gyakorlatok végzéséből és a hozzá fűződő magyarázatból tevődik össze. A mirigy-gyakorlatok célja a mirigyek – mellékvese, agyalapi mirigy, csecsemőmirigy – serkentése ütögetéssel és hangok rezegtetésével (énekléssel, fütyüléssel). A hormonok termelődésének ily módon való serkentése a testi alapja az érzékek (12 érzék) kifejlesztésének, végső soron a szellemi képességek növekedésének.

[27] A nemi ápolás célja a nemi szervek megfelelő higiéniája, az életenergiát tartalmazó testnedvek megtartása önmegtartóztatás, illetve a természettel összehangolt helyes nemi élet révén. A testnedvek biztosítják a testi és szellemi fejlődést, a tudatos nemi élet pedig az utódnemzés helyességét szavatolja, amelynek végcélja a faji újjászületés.

[28] Az újjászületéstan alapja a test megváltoztatása, tehát újjászületés egészséges testben. Ezt követi a tudatos nemzés, amely egészséges utódok létrehozását célozza, amely végül az emberi faj teljes testi – és erre épülő szellemi – megújulását teremti meg. A testi újjászületés célja tehát a szellemi újjászületés elősegítése, amely végső célja az istennel, a mindenséggel való kapcsolat megteremtése, beleolvadás a kozmikus egészbe.

[29] A különböző források megismerésének és felhasználásának kérdéséhez kapcsolódik egy olyan jelenség is, amit identitásalakító tényezőként értelmezhetünk. Az 1998-ban megrendezett táborban végzett terepmunkám során feltűnt, hogy a táborozók, érdeklődők rendelkezésére álló kézikönyvtár tartalma megváltozott. Ez a néhány polcnyi könyvtár a Ferencsik által olvasott és javasolt műveket tartalmazza, a tábor egy nyilvános helyiségében található és mindenki számára hozzáférhető, szemben a Ferencsik lakásában levő egyéb könyvekkel. A kézikönyvtár 1997-es állapotához képest – amikor részt vevő megfigyelőként szintén a táborban tartózkodtam – több mű eltűnt, illetve újak kerültek a polcra. Nem annyira az újak érdekesek azonban, hanem amelyek eltűntek. Ez a könyvtár-átalakítás mutatja ugyanis az identitásváltozást, ami abban jelenik meg, hogy Ferencsik már nem vállalja forrásai egy részét a követők, érdeklődők előtt. Sajnos az 1997-es állapotról nem készítettem leltárt, azonban a továbbiakban mindenképpen fontosnak tartom a könyvtár – mint reprezentáció – alakulásának figyelemmel kísérését.

származnak.[30] A légzésre, mozgásra és a többi összetevőre Hanish gondolatai hatottak leginkább, bár ezek is megtalálhatók a századelő alternatív gondolkodóinál, így Bicsérdynél is.[31]

Minden áttekintés és elemzés azt mutatja tehát, hogy a Mazdaznan egy későn felfedezett elmélet Ferencsik számára, amely azonban megjelenése pillanatától szervezi és igazolja az életmód-rendszert. Ehhez csak a legutóbbi időben kapcsolódik hozzá az antropozófia, még meglehetősen szervetlenül.

A Ferencsik életmód-rendszeréhez kapcsolódó érdeklődők száma több ezerre, az elméletet követőké mintegy ezerre tehető,[32] ezen belül azonban egy szűkebb, belső tanítványi kör is kialakult. A csoportot Ferencsik személye kapcsolja össze, találkozási helyeik elsősorban a nyári táborok, illetve a vezető előadásai és fogadónapjai.[33] Ferencsik törekszik arra, hogy követői mindegyikével személyes kapcsolatot tartson fenn, de könyvei terjesztésével és előadásaival szélesebb körben is hat az elmélete.

Ferencsik István identitása. A vezető és a csoport

Ezek után érdemes megvizsgálni, milyen szerepet vállal, hogyan definiálja önmagát Ferencsik István, illetve hogyan vélekednek róla a hozzá kapcsolódó szimpatizánsok, követők és tanítványok.

A médiában, valamint a vele kapcsolatba kerülők számára Ferencsik elsősorban – vagy kizárólag – gyógyítóként (tehát természetgyógyászként) jelenik meg. A „Ki, mit, hol, hogyan gyógyít?" című kiadványban Ferencsik neve az „Általános belgyógyászati betegségek", illetve a „Táplálkozási tanácsadás" című

[30] Vö. Bicsérdy, *Az élet könyve,* 12–13. old., és a Ferencsik István előadásaiban elhangzó példázatokat.

[31] Bicsérdy, *Az élet könyve.*

[32] A táborok résztvevőiről, illetve a hozzá forduló páciensekről fényképes, sorszámozott nyilvántartást vezet. 1997 nyarán a 995. sorszámnál tartott, amely nem foglalja magában azokat az érdeklődőket vagy követőket, akik csak könyveit olvasták, de személyesen nem találkoztak vele. Ugyanakkor egészen biztos, hogy a nyilvántartásban szereplők közül nem vált mindenki követővé vagy szimpatizánssá. Így az általam megadott számok csupán hozzávetőlegesek, a nagyságrendet azonban mutatják.

[33] Nyaranta szervez táborokat különböző témában. 1998-ban például hat nyári tábor volt, két *Kezdő vegetárius,* egy *Haladó vegetárius,* egy *Íriszdiagnosztika,* egy *Intim suli,* egy *Antropozófia és Mazdaznan* tábor, kettő pedig *Kötelező életmód tábor természetgyógyász hallgatók részére,* akiket a kaposvári Hippocrates Természetgyógyászati Egyetemen tanít. Előadásait a Ferencvárosi Művelődési Házban, illetve különböző vidéki művelődési intézményekben tartja. A betegeket és az érdeklődőket lakásán fogadja, részben előzetes megbeszélés alapján.

fejezetekben található.[34] 1991-ben, a könyv megjelenésekor tehát Ferencsik még a gyógyítói szerepét, a táplálkozási tanácsadást emelte ki. Ugyanezt tette előadásain, ahol – egyes adatközlők elmondása alapján – néhány résztvevőt közvetlenül is ellátott egészségügyi tanácsokkal, illetve diagnózist állított fel. Ugyanez a kettősség jellemezte a résztvevők szerint az első két-három évben a nyári táborokat, ahol az előadások mellett sor került beszélgetésekre, személyes tanácsadásra, gyógyításra is. Gyógyítói szerepét helyezik előtérbe azok is, akik fogadónapján vagy probléma esetén felkeresik lakásán, hiszen ilyenkor egyértelműen természetgyógyászként viselkedik, aki pácienseket fogad, életmód-tanácsokat ad. Nem utolsósorban pedig gyógyítónak mutatja az a sokak által csodának tartott eredmény, amit saját egészsége helyreállításában elért.[35] Követői szemében elsősorban ez teszi hitelessé személyét és életmódját, valamint az általa propagált elméletet.

Ferencsik azonban az előadásokon és a nyári táborokban is kizárólag és hangsúlyozottan tanítónak nevezi magát, és újabban az előadások és a táborok programjában semmiféle gyógyítás nem szerepel. Folytat ugyan gyógyító tevékenységet, de kizárólag a fogadónapján, az őt felkereső páciensek esetében.

Valamiféle elmozdulás látható tehát a gyógyítóitól a tanítói szerep felé, sőt törekvés az utóbbi kizárólagossá tételére az előadások és táborok esetében.

Ezt bizonyítja, hogy könyvei újabb kiadásaiban olyan kifejezések jelennek meg, amelyek arra utalnak, hogy könyveit tankönyvnek szánja, önmagát pedig tanítónak tekinti. „Itt következik e könyv gyakorlati része, ami nem olvasmány, hanem kézikönyv, ami minden napra szóló tanítás mindenkinek..." – írja „Gyakorlati reforméletmód a mazdaznan tudomány alapján" című művében.[36]

A leghatározottabban azonban a meghirdetett táborok programleírásában, illetve az ott elhangzó előadásaiban, megnyilvánulásaiban érhető tetten az a szándék, hogy önmagát tanítóként jelenítse meg, s az elvárás, hogy mások is annak tekintsék.

Nyári táborainak általános célját a következőképpen fogalmazza meg: „Elméleti és gyakorlati alapok megszerzése, a »Természetes életmód« fizikai, biológiai, lelki és szellemi alapjainak elsajátítása, átélése és gyakorlata. A tábor egyik célja életmód minta-adás, hogy a tanfolyam résztvevői a gyakorlatban is alkalmazni tudják majd az elméletben megszerzett tudást." Egy másik helyen: „Életetek ezen időszakát tanulással, épüléssel fogjátok eltölteni..." Végül: „Felhívom figyelmeteket arra, hogy csak a legminimálisabb kényelmet tudom biztosítani, de bízom benne, hogy a tanulni és tudnivalók erről elterelik a fi-

[34] Árokszállási, *Ki, mit,* 222., 376. old.

[35] Egy igen súlyos gerincsorvadásos állapotot leküzdve – amely már tolókocsihoz kötötte – ismét mozogni, járni tudott.

[36] Ferencsik, *Gyakorlati reform,* 11. old.

gyelmeteket... A kérdéseiteket már előre gyűjtsétek a jegyzetfüzetekben, melyet bőségesen hozzatok. A kapott válaszokat, tudnivalókat is írásban és magnón rögzítsétek. Itt mindent szabad felvenni, sőt szükséges is..."[37]

Ferencsik a táborok résztvevőit nem betegnek vagy bármiféle problémával küzdő embernek, hanem tanítványnak tekinti. Legfőbb feladatuknak életmódjuk megváltoztatását tartja, valamint hogy szóval, példamutatással továbbadják a megszerzett tudást.

Az 1997 nyarán megrendezett „Kezdő vegetárius tábor"-ban többször kifejtette, hogy a tanítás és a tanulás a tábor célja. „Még nem tudjátok, miért vagytok itt, de meg fogjátok tudni. A tábor célja nem betegséggyógyítás, hanem tanítók nevelése. Mindenki a saját környezetében képviselje ezt az életmódot." „A tábor célja tanítóvá válni. Mindent szabad, csak a régi rossz életmódot folytatni nem." „Eredményes volt a hét, közösséggé váltatok... Most az a dolgotok, hogy vigyétek szét a tanítást és adjatok példát."[38]

Valamennyi példa azt mutatja tehát, hogy Ferencsik István tanítónak tartja magát, és rendkívül fontos számára e szerep hangsúlyozása. Kérdés azonban, hogy miért helyezi előtérbe, és miért hangsúlyozza minden alkalommal a tanítói szerepet. A kérdésre többféle válasz adódhat, ezek mindegyikét érdemes megvizsgálni, annál is inkább, mert összefüggnek egymással.

Nem tartom kizártnak, hogy a többéves működése során kialakult tanítványi köre hozta magával a szerepváltozást, amely egyben a csoport strukturálódásához is vezetett. Mint erre kitértem, működése kezdetén természetgyógyászként definiálta önmagát, ami egy sajátos orvos–páciens kapcsolatot jelentett a hozzá fordulókkal. A nyilvános előadások sűrűsödése és főként a nyári táborok szervezése azonban differenciálni kezdte a vele kapcsolatba kerülők körét.

Véleményem szerint a különböző csoportok a Ferencsikkel fenntartott kapcsolat és az életmódhoz való viszonyulás jellege szerint különíthetők el. Érdeklődőknek vagy szimpatizánsoknak tekintem azokat, akik csupán a könyveit ismerik vagy nyilvános előadásait hallgatják, de közvetlen páciensi vagy tanítványi kapcsolatba nem kerültek vele. Ezek egy része az életmódot is követheti, ami előbb-utóbb a személyes találkozáshoz vezet a tanácsadás szükségessége miatt. Követőknek nevezem azokat, akik életmód-tanács kérése vagy valamely táborban történő részvétel során személyes kapcsolatba kerültek Ferencsikkel, és az általa hirdetett életmód szerint élnek. Tanítványoknak pedig azt a belső csoportot tekintem, akik évek óta a Ferencsiktől tanult életmódot folytatják, vele

[37] A részletek az 1997. évi táborokkal kapcsolatos tudnivalókat tartalmazó „Meghívó"-ból származnak.

[38] Részletek Ferencsik István tábornyitón és táborzárón elhangzott beszédeiből. 1997. június 6. és 15.

személyes, baráti kapcsolatban vannak, és gyógyulásuk, életmódjuk vagy élettörténetük hitelesíti Ferencsik elméletét.

A tanítványi kör azonban nemcsak a vezetőhöz való viszonyában, hanem a csoportban – a táborokban, az előadásokon – betöltött szerepében is elkülönül a többiektől. Ők azok, akik rendszeresen megjelennek a táborokban vendégként, segítőként vagy éppen előadóként az életmód propagálása és igazolása céljából.

A segítők azok a személyek – általában párok, házaspárok –, akik egy-egy tábor során a felmerülő teendőket – ételek előkészítése és tálalása, takarítás – elvégzik. Sok esetben hangsúlyozzák a szerepükből fakadó kiválasztottságot, amit az életmódváltás – szemszögükből a helyes életmódra térés – visszaigazolásaként, mintegy jutalomként fognak fel.

A tanítványi köréből kikerülő előadóknak főként a kezdő táborokban van szerepük, ahol nem egy meghatározott témát vagy ismeretet közölnek – még ha az előadás címe ezt is tartalmazza –, hanem mintegy bizonyságtevőként élettörténetükkel, gyógyulástörténetükkel reprezentálják a Ferencsik által hirdetett életmód helyességét.[39]

A vendégeket, segítőket és előadókat egyaránt jellemzi, hogy élvezhetik azokat a privilégiumokat – például asztali áldás mondása az étkezés kezdetén –, amelyek csak Ferencsik és közvetlen köre számára vannak fenntartva.

Egy másik magyarázata is lehet azonban annak, hogy Ferencsik tanítónak tartja magát, ugyanis ez a szerepvállalás hozzátartozik ahhoz a vegetáriánus hagyományhoz, amellyel közvetlen kapcsolatban áll. Bicsérdy például Zarathustrát és Jézust tartja a természettörvények igazi ismerőjének és terjesztőjének, akiket „Mester"-eknek nevez. önmagát pedig „a ma Mesterének" tekinti, akinek feladata az elfelejtett természettörvények újbóli megismeretetése az emberiséggel.[40] Tanítványai Hanisht is „Mester"-nek nevezték,[41] és minden bizonnyal ő is annak tartotta magát.

Ferencsik is a természettörvények ismerőjének tartja Zarathustrát, Jézust, Bicsérdyt és másokat, illetve tanítónak Hanisht, mert mint mondja: „A Mazdaznan szerint 56 évesen kell az emberek elé lépni, dolgozni, tanítani. Én ezt tettem. Tudtomon kívül." E kijelentés által a hagyományhoz kapcsolja magát,

[39] Az 1997-ben megrendezett „Kezdő vegetáriánus tábor"-ban három alkalommal tartott előadást olyan személy, aki kifejezetten Ferencsik tanítványának vallja magát. Az előadások – bár konkrét témáról kellett volna szólniuk a cím alapján – két esetben kifejezetten az előadó életében bekövetkezett változásokat, az életmód eredményességének igazolását tartalmazták. A harmadik előadás valóban egy meghatározott témáról szólt, de ebben az esetben is számtalan személyes utalás és élmény került felszínre.

[40] Bicsérdy, *Az élet könyve*, 8–9. old.

[41] Hanish, *Mazdaznan Táplálkozástan – Szakácskönyv*, Előszó, 1–2. old.

méghozzá azzal a pszichológiában jól ismert eljárással, amikor az egyén az életében fordulópontot jelentő eseményből kiindulva, visszafelé értelmezi élettörténetét.[42]

Ellentmond azonban Ferencsik kijelentésének, hogy a Mazdaznan írásokban sehol nem szerepel, hány évesen kell tanítani, sőt az sem, hogy tanítani kell. A Mazdaznan tehát sok tekintetben csak igazoló elmélet Ferencsik számára, hogy nézeteit megalapozza és elfogadtassa. Ez több ponton is tetten érhető, és ezekben az esetekben válik szükségessé a vallásantropológiai, vallásszociológiai kérdések előtérbe helyezése, valamint az identitás, illetve a vezetői tekintély problémájának továbbgondolása.

A vezetői tekintély és a legendaképzés

Ahhoz, hogy Ferencsik életmód-rendszerének vallási elemeiről beszélhessünk, szükségesnek látszik valamiféle vallásmeghatározás, még ha ez okozza is az egyik legnagyobb nehézséget. Egyetértek ugyanis azzal a vélekedéssel, hogy a vallás rendkívül nehezen meghatározható kulturális képződmény, és inkább a vallási jelenségek egy-egy konkrét megnyilvánulásával célszerű foglalkozni.[43] Ebben a kijelentésben azonban ellentmondás rejlik, mert hogyan beszélhetünk a vallási kultúra bármely aspektusáról, ha nem tisztázott, mit tekintünk vallásnak, illetve vallási jelenségnek. Éppen ezért szükségét érzem, hogy valamiféle vallásmeghatározás mentén próbáljam értelmezni a Ferencsik-rendszer vallásos elemeit.

Az új vallási jelenségek meghatározása és értelmezése csak a vallás egy minimáldefiníciója mentén lehetséges, amely elég széles teret enged a jelenség különböző megnyilvánulásainak. Ilyen minimáldefiníciónak tekintik Tylor meghatározását, aki szerint: „a vallás: természetfeletti lényekbe vetett hit".[44] A vallásantropológia több képviselője azonban a vallási elmélet és gyakorlat elkülönítését, illetve a szakrális szféra jelentőségét hangsúlyozva közelítette meg

[42] Ezt a jelenséget is elsősorban az alternatív vallási mozgalmakba bekapcsolódó egyének esetében vizsgálták. Annyiban ideválgónak érzem, hogy mindkét esetben gyökeres változás történik az egyén életében, amihez igazolásra van szüksége. Ezt szolgálja a visszaértelmezési eljárás. D. G. Bromley – J. T. Richardson (ed.), *Brainwashing/Deprogramming Controversy: Sociological, Psychological, Legal and Historical Perspectives* (New York – Toronto, 1983). A témához lásd még: Tengelyi László, „Élettörténet és életazonosság", *Holmi* (1998/4) 525–543. old.

[43] Gabriel – Kaufmann (eds.), (1980) Kaufmann (1980), idézi: Tomka, *A vallásszociológia*, 166. old.

[44] E. B. Tylor, *Primitive Culture* (London, 1871).

a problémát.[45] Véleményem szerint a vallási elmélet és gyakorlat elkülönítése rendkívül fontos, különösen ha tekintetbe vesszük, hogy egymást kölcsönösen kiegészítik és igazolják. Éppen ezért témám szempontjából Marcel Mauss vallásdefinícióját tekintem mérvadónak, amely szerint a vallás „kollektív fogalmak és gyakorlatok szerves rendszere, amely az általa elismert szakrális lényekkel van kapcsolatban".[46] E vallásdefiníciót figyelembe véve Bourdieu vallásimező-elméletét veszem alapul az értelmezés során, amely a vallás társadalmi helyével és funkciójával foglalkozik, a szimbolikus hatalomra, illetve az intézményesülésre helyezve a hangsúlyt.[47] Olyan szociológiai modell ez, amely a vallás alakulásának vizsgálatához nyújt segítséget. Az általam vizsgált életmód-rendszer esetében pedig éppen a vallássá alakulás, a szimbolikus hatalom megszerzése, illetve az intézményesülés a leglényegesebb aspektusok, amelyek alapján az életmód és a csoport, valamint a vezetői státusának változása megragadható.

Már a Mazdaznannal foglalkozó fejezetben utaltam arra, hogy milyen nagy szerepük volt a legendáknak a mozgalom század eleji működésében. Ugyanez jellemző Ferencsik életmód-rendszerére is, ezért érdemes megvizsgálni a mozgalom eredetlegendáját – amelynek meghatározó, hitelesítő szerepe van – és Ferencsik életrajzának legendás elemeit egyaránt.

Kezdjük talán azzal a korántsem mellékes kérdéssel, hogy mi a Mazdaznan, amire pusztán a szó etimoligizálásával kétféle válasz adható. Az elsőt Hanish nyomán Ferencsik István fogalmazza meg „Gyakorlati reforméletmód a Mazdaznan tudomány alapján" című könyvében. Eszerint a szó a *MAZDA* és a *ZNAN* (ez a *JAZNAN* rövidítése) szavak összetétele, ahol a Mazda szó tökéletes gondolkodásmód, legmagasztosabb gondolat jelentésben szerepel, míg a Znan tiszteletet, imádást, tiszta gondolkodást jelent. „A Mazdaznan szó jelentése tehát: mestergondolat."[48] „A legrégibb és legtartalmasabb tan a test, a lélek és a szellem ápolására, melyet ember kigondolt, vagy Isten kinyilatkoztatott. Honnan származik? A végtelenség ősforrásából. Alapja a tapasztalat, a megfigyelés, irányítója az emóció, és értelem. Magában foglalja az összes alaptant, amelyeken a vallás, a filozófia, a természettudomány és a szociológia

[45] Marcell Mauss, „Az imádság", in Ferge Zsuzsa (szerk.), *A francia szociológia* (Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó, Budapest, 1971) 124–148. old. M. E. Spiro, „Religion: Problems of Definition and Explanation", in M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion* (Edinburgh, 1966).

[46] Mauss, *Az imádság.*

[47] Pierre Bourdieu, „A vallási mező kialakulása és struktúrája", in *A társadalmi egyenlőtlenségek újratermelődése* (Gondolat, Budapest, 1978) 165–237. old.

[48] Ferencsik, *Gyakorlati reform,* 3–4. old.

nyugszik."[49] „A Mazdaznan tanításai alapvetőek és örök értékűek. Eredetük a történelmi idők homályába vész."[50]

Mielőtt értelmeznénk az etimológiát, érdemes megnézni a másik szófejtést is. Eszerint a Mazda szó kifejezetten *Ahura Mazdára,* a Zarathustra által megújított iráni vallás teremtő istenére utal, míg a Znan szó megegyezik az előző értelmezéssel, tehát tiszteletet, imádást jelent. A szóösszetétel jelentése tehát Mazda-követő, Mazda-imádó, vagyis Ahura Mazda imádója, illetve a Mazdahit követője.[51]

A két etimológia tehát csak részben fedi egymást, jelentésük pedig két különböző értelmezési lehetőséget hoz mozgásba. Az, hogy Hanish a mozgalom neveként az egyértelműen Ahura Mazda tiszteletére utaló Mazdaznan kifejezést használta fel, arra utal, hogy nyíltan vállalta, sőt hangsúlyozta elméletének a zoroasztrizmussal való kapcsolatát. Valószínűsíthető, hogy ismerve a fenti név által keltett vallási képzeteket, mozgalmát egy meghatározott, létező történeti hagyományhoz akarta kapcsolni és ezáltal hitelesíteni. Ezt további két tény is alátámasztja. Az egyik a saját perzsa származásáról szóló történet, a másik pedig, hogy felvette a Zarathustra nevet, amelynek nyilvánvalóan szintén a perzsa hagyománnyal való közvetlen kapcsolat hangsúlyozása volt a célja.

A Mazdaznan szó Ferencsik-féle etimológiájából és a tan eredetéről szóló fejtegetéseiből kiderül, hogy Ferencsik – bár átveszi a mozgalom nevét – nem kapcsolja a Mazdaznant közvetlenül az iráni valláshoz és Ahura Mazda tiszteletéhez, sőt egy rendkívül ezoterikus távlatba helyezi. Ahhoz, hogy ennek okát akár csak megsejtsük, meg kell vizsgálnunk a Hanish és a Mazdaznan származásához fűződő legenda két változatát is.

Az első változatot Bicsérdy Béla közli egy meg nem határozott Mazdaznan folyóirat alapján.[52] Ennek szüzséje a következő: Hanish 1844. december 19-én született Teheránban. Szülei orosz és német származásúak voltak, apja teheráni orosz nagykövet. Kétéves korában súlyosan megbetegedett, az orvosok lemondtak róla. Szülei a Ghin-Ghan hegyi barátok kolostorába vitték, akik minden természeti titok birtokában voltak, és valamennyi betegséget gyógyítani tudták. A barátok csak úgy vállalták a fiú gyógyítását, hogy szülei egészen a kolostornak szentelik. Huszonöt évig tartózkodott a kolostorban, meggyógyult, elsajátította a tökéletes tudást, majd elhatározta, hogy megosztja az emberiséggel. Először Oroszországban terjesztette tudását, majd Európa többi részén.

[49] Uo. 3. old.

[50] Uo. 4. old.

[51] Sárközy Miklós szíves közlése, akinek ötleteiért és segítségéért ezúton is köszönetet mondok.

[52] Bicsérdy, *Az élet könyve,* 653–654. old.

A Ferencsik által elmondott változat szerint: Hanish perzsa királyfi (vagy herceg) volt, aki gyerekkorában súlyos szívbetegséget kapott. A perzsa orvosok nem tudták meggyógyítani, de egyszer csak megjelent néhány buddhista szerzetes, akik vállalták, hogy meggyógyítják, de csak azzal a feltétellel, hogy magukkal viszik, a család pedig lemond róla, soha nem keresik. Hanish családja beleegyezett, ezért a szerzetesek elvitték Tibetbe, ahol meggyógyították, felnevelték, és megtanították egy titkos tudásra [ez a Mazdaznan]. Amikor felnőtt, elküldték a világba, hogy tanítsa ezt a tudást, és mentse meg az emberiséget. Hanish Amerikába ment, ahol különböző egyetemeken tanított, és terjesztette a Mazdaznant, de nem tanult meg angolul írni, csak beszélni, és nem publikált soha semmit.[53]

Mindkét szöveg emlékeztet a *Barlám és Jozafát legendája* című műre, amely Buddha életírásának keresztény szellemű átdolgozása a VII. századból.[54] A kutatás jelenlegi szakaszában nincs rá bizonyíték, de nem tartom kizártnak, hogy a Hanishhoz fűződő történet kialakításában szerepet játszott a vallásalapító Buddha legendája.

Pillanatnyilag azonban fontosabb számunkra a szövegek tartalma. A két történetet összevetve szinte bizonyosak lehetünk abban, hogy Ferencsik változata az eredeti szöveg ismeretében jött létre. Néhány nagyon érdekes eltérés található azonban benne, amelyek arra utalnak, hogy más fontos Ferencsik számára a Mazdaznan eredetmondájából, mint Hanish számára volt.

Az egyik figyelemre méltó elem, hogy Hanish perzsa királyfiként (hercegként) jelenik meg Ferencsik történetében, szemben a Bicsérdy által közölt változattal, ahol hangsúlyozottan történeti személy. Kérdés, hogy miért van szüksége Ferencsiknek arra, hogy egy létező mozgalom történetileg hiteles alapítóját egy megfoghatatlan időbe és szinte mesei státusba[55] helyezze.

Egy lehetséges válasz Bourdieu vallásimező-elmélete felől érkezhet. Szerinte ugyanis egy vallás intézményesülése együtt jár a szent tudással rendelkező papi testület és a profán tudatlanság állapotában levő laikusok szétválásával. A két csoportot a titkos vallási ismeret választja el egymástól, amelyet a papi testület hoz létre, és amely segítségével szimbolikus hatalmát gyakorolja.[56] Vélemé-

[53] A történetet M. R. mondta el, aki az 1995-ös vagy 1996-os Kezdő vegetáriánus táborban hallotta Ferencsik Istvántól. Nem kizárt, hogy az eredeti történet néhány eleme módosult a szájhagyományozódás során, illetve az adatközlő emlékezete alapján, de az általam hallott harmadik változat a történet minden lényeges motívumát alátámasztja.

[54] Katona Lajos (szerk.), *Barlám és Jozafát legendája* (Budapest, é. n.).

[55] Tisztában vagyok vele, hogy a király, illetve a herceg létező társadalmi rang. „A királyfi" kifejezés, valamint a történet hangvétele és értelmezése mégis sokkal inkább mesei szituációra utal. Ebbe valószínűleg belejátszik az adatközlő műveltsége, azonban nem elválasztható az adatközlő és Ferencsik értelmezése, és nem reprodukálható az eredeti történet sem.

[56] Bourdieu, *A vallási mező,* 177–178. old.

nyem szerint – bár az intézményesülésről csak a csoportszerveződés bizonyos jelenségei alapján és csak igen óvatosan beszélhetünk – éppen abban érhető tetten a Ferencsik hatalmának egyik forrása, hogy titkos ismereteket hoz létre, mégpedig a történeti konkrétumok elhallgatásával, az egész mozgalom ezoterikussá tételével. Ez az általa hangoztatott tanítói szereppel sem áll szemben, hiszen ott is a többlettudás – pontosabban egy, csak általa ismert titkos tudás – hangsúlyozásáról van szó.

Ezt a felvetést igazolja a Ferencsik által elmondott legendának az az eleme is, hogy Hanish nem tanult meg angolul írni, és soha nem publikált. Már eleve képtelenségnek tűnik, hogy valaki egyetemi katedrát kaphat Amerikában úgy, hogy nem ír angolul, és ha beszélni tud, miért ne írna.[57] Az pedig, hogy a „Mazdaznan Újjászületéstan" magyar kiadásában benne van, mikor jelent meg angolul Chichagóban, nagyon valószínűvé teszi, hogy Hanish igenis tudott angolul írni, és publikált is.

Ebben az esetben teljesen egyértelműen a vallási ismeret kisajátításának, a vallási szakértő és laikus között fennálló titok megteremtésének egy változatáról van szó. Ha ugyanis a Mazdaznan-írások léteznek és hozzáférhetők, akkor nincs szükség Ferencsikre, hiszen az olvassa el Hanish könyveit, aki akarja.

Ehhez a gondolatkörhöz Ferencsik két további, a fentieknek és egymásnak is ellentmondó, de ugyanazzal a szándékkal tett kijelentése kapcsolódik. Az 1997-es „Kezdő vegetárius tábor"-ban egy alkalommal azt mondta, hogy Hanish művei nincsenek meg magyarul, ő fordította le őket. A későbbiekben pedig többször hangsúlyozta, hogy át is dolgozta az írásokat, mert azok a mai kor embere számára már nem használhatók az eredeti formában.[58] Ezek a kijelentések elismerik ugyan Hanish műveinek létezését, arról azonban soha nem esett szó, hogy azok magyarul is megjelentek volna.

Észrevehetően más szintekre áttevődve ugyan, de jelen van a titkos tudás megtartására irányuló törekvés, amely végül a „szent szöveg" értelmezésére korlátozódik, azt azonban teljes mértékben privilegizálja, s ezt a tanítói szereppel is alátámasztja.

A Ferencsiktől származó legenda harmadik fontos eleme, hogy Hanish királyfit buddhista szerzetesek viszik el Tibetbe, és itt tanulja meg a titkos, szent tudást. Miért kell azonban Hanisht Tibetbe utaztatni és kapcsolatba hozni a buddhizmussal, ha ő nyíltan vállalja az iráni vallással való kapcsolatot?

[57] Az ugyan nem igazolható történetileg, hogy Hanish valaha is tanított volna amerikai egyetemen, itt azonban nem elsősorban a történeti hitelességen van a hangsúly, hanem a történet belső ellentmondásain.

[58] Az utóbbi kijelentést valóban igazolják az általam áttekintett Mazdaznan-könyvek, amelyek az árja fajelméletet képviselik. Ennek azonban nyoma sincs Ferencsik műveiben.

Mivel az iráni vallásban nincs vegetáriánus előírás,[59] nem kizárt, hogy azért kell a legendában Hanisht kapcsolatba hozni a buddhizmussal, hogy ez az elem igazolható legyen a Mazdaznanban. Ez a magyarázat természetesen nem a két vallást behatóan ismerőknek, hanem az azokról igen felszínes ismeretekkel rendelkező és Ferencsik tanítását elfogadó tanítványoknak szól.

Van azonban egy sokkal valószínűbb magyarázata is Hanish Tibetbe utaztatásának, amelyre Ferencsik Akasa-krónikáról[60] szóló – valószínűleg részben Rudolf Steinertől átvett[61] – története mutat rá. Ez tulajdonképpen a Mazdaznan eredetének egy újabb legendája, amelyet az Akasa-krónikáról szóló történetbe illeszt bele, és amely szerint: A Mazdaznan egy ősi tudás, amellyel már Atlantiszban is rendelkeztek. A földrész pusztulása után az Ariai-szigetvilágba került, ahonnan az árják Indiába, majd Tibetbe vitték. Itt őrzik 300-400 éves emberek.[62]

Ebben a történetben már egyetlen szó sem esik Iránról, perzsa vallásról vagy éppen Zarathustráról. Ha a Ferencsik által elmondott két történetet kapcsolatba hozzuk egymással, azt a következtetést vonhatjuk le, hogy Hanishnak azért kell mindenképpen Tibetbe mennie, mert itt őrzik a szent tudást, és csak itt szerezheti meg. Ebben az utolsó legendában azonban egy, a zoroasztrizmusnál sokkal ezoterikusabb, megfoghatatlanabb és általánosabb „hagyomány" szolgál igazolásul a Mazdaznan ősiségére. Valószínűnek tartom, hogy Hanish esetében – a századforduló táján – a perzsa vallás Európában és Amerikában is elég misztikus volt ahhoz, hogy ezoterikus hagyományháttér legyen a Mazdaznan számára. Ferencsik esetében azonban sokkal kézenfekvőbb a New Age-hez és a rendkívül népszerű Atlantisz-rejtélyhez igazodni, ami az egész Mazdaznant még titokzatosabbá teszi és az antropozófiával is kapcsolatba hozza.

A Mazdaznan eredete és Hanish körül Ferencsik által kialakított vagy átalakított legendák tehát több, egymással összefüggő, illetve egymásra épülő célt szolgálnak. E célok egyik legfőbb tulajdonsága, hogy a mozgalom alakulása,

[59] Sárközy Miklós szíves közlése.

[60] Az Akasa-krónika kapcsán igen sok homályos információt hallottam, és arra a következtetésre jutottam, hogy azok sem tudják pontosan meghatározni, akik beszélnek róla. Egyrészt valamiféle írásnak tűnik, de volt adatközlő (K. P.), aki idővé vált térnek nevezte, amelyet úgy kell elképzelni, mint egy CD-t, amelybe belekarcolódtak az információk. Az egyetlen egybehangzó információ róla, hogy a mindentudást tartalmazza, tehát mindazt, ami valaha valahol megtörtént – így az egyes emberek élettörténetét, az emberiség valaha leírt vagy kigondolt tudását, egyszóval mindent. Ezeket a tudásokat a megfelelő képességekkel elő lehet hívni, vagy más értelmezés szerint az Akasa-krónika bennünk van, a megfelelő képességek elsajátítása után hozzáférhetünk és használhatjuk.

[61] Vö. Rudolf Steiner, *Történelmi szimptomatológia* (Budapest, 1996) Rudolf Steiner, *Az egyes népszellemek missziója* (Budapest, 1997).

[62] A legendát Ferencsik István mondta el az 1997 nyarán megrendezett Kezdő vegetáriánus táborban.

illetve Ferencsik szándéka és érdeke szerint változnak. Ez a változás egyértelműen nyomon követhető, ha a legendák időrendjét követve elemezzük tartalmukat.

Mindegyik legenda egyik alapvető célja, hogy egy ezoterikus, látszólag titkos – ám valójában inkább titokzatos, ugyanakkor népszerű, a követők számára jelentéssel bíró – hagyományhoz kapcsolja az életmód-elméletet. A legendák másik jól körvonalazódó funkciója a vezetői tekintély kialakítása, illetve megtartása, amelyhez egy másik eljárás, a természetfölötti képességek hangsúlyozása is járul.

Alapvető hitelességet biztosít ugyanis Ferencsik számára az a már idézett tény, hogy meggyógyította magát egy orvosilag gyógyíthatatlannak tartott betegségből. Ezt részben egy praktikus, elsajátítható tudás segítségével tette, amely elsősorban a természetgyógyászati eljárások ismeretét feltételezi, és szorosan összefügg gyógyítói szerepével.

Figyelemre méltó azonban, hogy élettörténete ezen pontját is átalakítja és misztifikálja, amennyiben gyógyítói képességeit részben természetfölötti eredetűnek tünteti fel.[63] Egy ezt igazolni hivatott történet szerint autóbalesetet szenvedett, és majdnem életét vesztette, amelynek következtében megvilágosodott, áttért egy másik életmódra, és meggyógyította magát. Az öngyógyítás és az ehhez szükséges ismeretek megszerzésének mikéntje – pontosabban az elsajátítás racionális módja – teljes egészében hiányzik ebből a verzióból. Az életmódváltás és a gyógyulás közvetlen oka a megvilágosodás.

Az öngyógyítás módjának meghatározásában rejlő ellentmondás azonban csak látszólagos. A természetgyógyász eljárások alkalmazása ugyanis elsajátítható ismereteket feltételez, a megvilágosodás pedig elnyerhető képességet vagy állapotot. Ez a képesség – amelyet karizmának is nevezhetünk – az a tényező, amely hitelesíti az ismereteket és tevékenységeket, tehát a két aspektus hierarchikus viszonyban áll egymással.

Ferencsik természetfölötti képességei azonban nem merülnek ki a gyógyításban. Állítása szerint látja az emberek auráját, ránézésre megállapítja személyiségtípusukat, hajdani és jelenlegi betegségeiket. Egyes vélekedések szerint az emberek gondolatait és szándékait is ismeri. Ezen tulajdonságok Ferencsik

[63] Az életrajz átalakítására számtalan példa van az egyes mozgalmak alapítói körében. Az átalakítás gyakran nemcsak az alapító élettörténetére, hanem a mozgalom eredetére és történetére is vonatkozik. Mindez összefügg azzal az elemzéssel is, amelyet a Mazdaznan-mozgalomhoz fűződő legendákról és ezek Ferencsik által történő átalakításáról írtam. Egy jól dokumentált esetet D. C. Lane dolgoz fel, idézi J.-F. Mayer, „Guruk és próféták társaságában", in Lugosi Á. – Lugosi Gy. (szerk.), *Szekták. Új vallási jelenségek* (Budapest, 1998) 62–63. old. Az élettörténet átalakításáról tágabb összefüggésben lásd még Tengelyi, *Élettörténet...*

látnoki képességére utalnak, amelynek elnyerése szintén a megvilágosodásra vezethető vissza.

A természetfölöttivel való kapcsolat és ennek különböző megnyilvánulásai – a képességek és az ezekből következő ismeretek és cselekedetek – biztosítják tehát a hitelességet és autoritást.[64] Ezek hangsúlyozása a biztosítéka Ferencsik szimbolikus hatalmának is, amelyben nyilvánvalóan önmaga is hisz,[65] és ezen hit, valamint a részben belőle következő, részben azt igazoló eljárások segítségével karizmatikus vezetővé válik.[66]

Egyes természetfölötti tulajdonságokkal azonban – főként a gyógyítással és az auralátással – legrégebbi és legközelebbi tanítványait is felruházzák. Ily módon ők szintén tekintélyhez jutnak, ami annyiban visszavetül a vezetőre, hogy elsősorban ezen tanítványok tapasztalatai és kijelentései igazolják képességeit. A transzcendenstől nyert képességek tehát kölcsönös hitelesítő tényezővé válnak a vezető és egyes tanítványok között, ami erősíti a csoporthoz kapcsolódók hitét, amennyiben több forrásból látják igazoltnak a vezető hatalmát megalapozó kijelentéseket.

Mazdaznan gyakorlat. Az étkezés szakralizálódása

Ferencsik életmód-rendszerében tehát megtalálható a vallás intézményesülésére jellemző néhány tényező, mint a tekintély kialakítása a titokképzés, illetve az önmitizáció révén. Mégis túlzás lenne vallásnak tekinteni, hiszen sok szempontból inkább a kötetlenebb New Age-csoportok jellemzőit viseli magán.[67] Az új vallási mozgalmakra jellemző tételesen rögzített, szigorú tan; a vallási elköteleződés[68] például szinte egyáltalán nem jelenik meg.

Véleményem szerint ugyanis a Ferencsik könyveiben leírtak nem tekinthetők rögzített, kialakult dogmának, mint ahogy a táborokban és előadásokon elmondottak sem. A könyvek tartalma ugyanis szinte kizárólag a gyakorlatra vonatkozik, néhány helyen található ehhez magyarázat, azonban e magyarázatok nem alkotnak rendszert. A közvetlenül a transzcendensre utaló fogalmak

[64] P. Brown, *Society and the Holy in Late Antiquity* (Cambridge, 1981).

[65] Bourdieu, *A vallási mező*, 196. old.

[66] A karizmatikus vezető kapcsán lásd még Max Weber, *Vallásszociológia. (A vallási közösségek típusai)*, in Max Weber, *Gazdaság és társadalom. A megértő szociológia alapvonalai*, 1/2. (Budapest, 1992) 109–323. old.

[67] Az új vallási mozgalmak és a New Age elkülönítéséről lásd: Molnár Attila Károly, „Új vallási jelenségek", in Lugosi Á. Lugosi Gy. (szerk.), *Szekták, Új vallási jelenségek* (Budapest, 1998) 16–29. old. Az elkülönítés ugyan több esetben vitatható, az alapvető irányvonalakat azonban kijelöli.

[68] Molnár, *Új vallási*, 20–21, 23–24. old.

– mint az Akasa-krónika vagy a későbbiekben tárgyalt kozmikus rezgés – pedig teljesen tisztázatlanok. Az is ellentmond a kialakult tan meglétének, hogy Ferencsik nemcsak Hanish műveit, hanem saját könyveit is folyamatosan átdolgozza, újabb kiadásokban teszi közzé. Ez a tény rámutat az elmélet és gyakorlat viszonyára is, amelyet korántsem egyszerű meghatározni, mint ahogy szétválasztásuk sem szerencsés, de a kutatás szempontjából szükséges. Ferencsik könyvei és a táborok tapasztalata alapján gyakorlatnak – pontosabban elsődleges, nem vallási gyakorlatnak – nevezem mindazokat az eljárásokat és cselekedeteket, amelyek transzcendens magyarázat nélkül jelentek meg. Alapvető céljuk az egészség helyreállítása egy vegetáriánus, természetgyógyász szemléletre építve.

Elméletnek nevezem egyrészt azokat a magyarázatokat, amelyek a mozgalom változása során az elsődleges gyakorlatokhoz kapcsolódtak abból a célból, hogy összefüggésbe hozzák őket az időközben – elsősorban a Mazdaznan hatására – előtérbe került okkult, természetfölötti elemekkel. Elméletnek nevezem ugyanakkor azt a még ki nem alakult, de folyamatosan alakuló, központivá váló és egységesülő tant is, amely a mozgalmat alapvetően transzcendens irányultságúvá teszi. Ez részben szintén a Mazdaznanból táplálkozik, amit Ferencsik igyekszik kapcsolatba hozni az antropozófiával, ez azonban – mint már utaltam rá – még nagyon kezdeti stádiumban van. Ilyen értelemben tehát az egész rendszernek nincs magyarázó elmélete és kialakult dogmái, csak magyarázó töredékek az életmód egyes elemeire vonatkozólag. A vezető célja ugyanakkor nyilvánvalóan ennek a koherens magyarázatrendszernek a kialakítása.

Az elsődleges gyakorlattal ellentétben vallásos gyakorlatnak, illetve szertartásnak azokat a cselekedeteket tekintem, amelyek nem a természetgyógyász praxisból maradtak meg, hanem a mozgalom transzcendens céljának előtérbe helyezésével párhuzamosan alakultak ki. Ezek célja már nem bizonyos gyakorlatok végzése az egészség érdekében, hanem a természetfölötti erőkkel való közvetlen kapcsolat megteremtése, illetve az ezt hangoztató elmélet legitimizálása.

A rögzített, szigorú tan mellett a vallási elköteleződés – Ferencsik rendszerének elfogadása minden más nézet kizárásával, az ehhez kapcsolódó esetleges befogadó szertartások – is teljes egészében hiányzik. Ferencsik követői – de tanítványai is – párhuzamosan más, a New Age-hez kapcsolódó előadókat is hallgatnak, illetve eljárásokat is követnek.[69] Ezek egy részét Ferencsik is jóváhagyja

[69] Az 1997-ben megrendezett Kezdő vegetáriánus táborban valamennyi résztvevőt megkérdeztem arról, hogy milyen más természetgyógyászati vagy egyéb eljárást próbált ki, illetve milyen más tanfolyamokon vett részt. A résztvevők igen nagy arányban említettek legalább egy – de inkább két vagy több – irányzatot, amelyet párhuzamosan követnek. A legtöbbet említett irányzat a jóga, a makrobiotika, a testkontroll és az asztrológia volt. Többen inkább az általuk hallgatott előadók nevét mondták, akik közül – az irányzatokkal összhangban – Benke Mária és Etelka, Váradi Tibor, Bánky Judit, Török Szilveszter többször is szerepelt.

vagy javasolja, némelyekkel viszont nem ért egyet. Ez azonban a követőit nem befolyásolja. Tanítványait már igen, hiszen ők tanítványként nem hallgathatnak olyan előadókat, akikkel Ferencsik személyes vagy szakmai konfliktusban van. Ez a hozzáállás azonban sem típusában, sem mélységében nem fedi le a hagyományos keresztény egyházakkal, illetve az új vallási mozgalmakkal szembeni elköteleződést.

Megtalálható viszont Ferencsik életmód-rendszerében – az ugyancsak az új vallási mozgalmak ismérvei között számon tartott – karizmatikus vezetői tekintély, közösségi jelleg és hierarchizálódás, illetve a rítusok,[70] vagy az ezek kialakítására való törekvés. Ezeket a tényezőket szem előtt tartva, Ferencsik reform-életmód-csoportja egy vallási elemeket is integráló New Age-csoportnak tekinthető, amelyben az új vallási mozgalmakat meghatározó jegyek és törekvések csírái is megtalálhatók.

Figyelemre méltó tehát e vallási elemek integrálódásának, illetve az egyes tevékenységek szakralizálódási folyamatának vizsgálata, és mindenképpen figyelmet érdemel az elmélet és gyakorlat viszonya, pontosabban az elmélet kialakítása is. Nem kizárt ugyanis, hogy egy új vallási csoport alakul ki a szemünk előtt, de ennek elmaradása esetén is tanulságos a vallási csoportokat alakító tényezők vizsgálata egy más jellegű közegben.

Mint azt már elemeztem, Ferencsik életmód-rendszerében mindenképpen a gyakorlat – elsősorban a gyógyítói gyakorlat – volt az elsődleges, ehhez kapcsolódik az elmélet, amely egyre inkább a transzcendens erőkkel való kapcsolatot helyezi előtérbe. Ezt részben már a Ferencsik által átvett Mazdaznan-mozgalom is hangsúlyozta, több eleme azonban a vizsgált életmód belső változása során alakult ki.

A Mazdaznanból vette át a légzés, a testmozgás, a mirigy-gyakorlatok, a tisztálkodás és a nemi ápolás fontosságának hangsúlyozását és a hozzá fűződő magyarázatokat. E gyakorlatok célja a testi, szellemi és lelki egészség helyreállítása és fenntartása, amely végül a transzcendenssel való egyesüléshez vezet a kozmikus rezgések[71] révén. A gyakorlat ezen elemei és a hozzájuk fűződő ma-

[70] Molnár, *Új vallási*, 22–26. old.

[71] Ferencsik véleménye szerint a kozmosz minden eleme különböző – pozitív vagy negatív – rezgéseket bocsát ki. Az ember célja, hogy olyan jelenségekkel – emberekkel, tárgyakkal, ételekkel – kerüljön kapcsolatba, amelyek szintén pozitív rezgéseket bocsátanak ki. Az ehhez kapcsolódó másik cél, hogy az egyén önmagában is erősítse a pozitív rezgéseket a különböző gyakorlatok révén. A pozitív rezgések átvételét segíti a légzés, a mirigy-gyakorlatok és a helyes táplálék fogyasztása. (A természetes módon – biodinamikusan, tehát a Hold változásait is figyelembe véve – termelt növények pozitív rezgésekkel rendelkeznek, míg például a hús – amelybe az öléskor keletkező állati félelem belekódolódik – negatív, káros rezgéseket tartalmaz.) A kozmikus rezgések és az étkezés kapcsolatát bővebben az étkezési szokások szakralizálódása kapcsán fejtem ki.

gyarázatok azonban elnagyoltak és periferikusak a sokkal összetettebb és kidolgozottabb táplálkozási rendszerhez képest. Hiába hangoztatja ugyanis Ferencsik a légzés elsődlegességét és a többi gyakorlat – mozgás, mirigy-gyakorlatok – szerepét, a leggazdagabb magyarázati és szertartásrendszer a táplálkozáshoz kapcsolódik, amely az egész életmód-rendszer kiindulópontja és alapja. Ebben érhető tetten leginkább a szakralitás megjelenése és hangsúlyozása is, ezért erre szeretnék bővebben kitérni.

A táplálkozáskutatás során az etnológia a táplálkozás minden aspektusát vizsgálja, az étkezési rendszeren át az életritmusig és az étkezések rendjéig.[72] Ezeket a meghatározókat figyelmen kívül hagyva, csupán a táplálkozás céljára és az étkezésre – pontosabban az étkezési szokásokra – fogok kitérni Ferencsik rendszere kapcsán.

Ferencsik István szerint a vegan (nyerskosztos) táplálkozás egyik alapvető célja – és az egész elmélet kiindulópontja – *az egészség helyreállítása és megőrzése.* Ez azonban nem öncélú egészségnevelési program, mert az egészséges test csupán alapja az egészséges tudat kialakulásának és a magasabb célok felismerésének. E célok közül legvégső a kozmikus világegész megismerése és átélése, az abba való beleolvadás.

Egy másik fontos cél a természetes életmód követése. Ez az elmélet csak kis részben kapcsolódik a környezetvédelemhez, illetve a biomozgalmakhoz, bár természetesen ez az aspektus is jelen van.[73] Alapvető kiindulási pontja mégis egy nosztalgikus paradicsomi állapotra törekvés, amely lehetővé teszi a természettörvények ismeretét és felismerését, ami a transzcendenssel való egyesülést, a kozmikus rendbe illeszkedést szolgálja.

Nem kifejtett célként ugyan, de az elméletben és a gyakorlatban is megjelenik *a másság hangsúlyozása.* Az étkezések során az elfogadott viselkedési normákkal való szembenállást hangsúlyozza például a kézzel evés, vagy a tányér kinyalása az étkezés után. A másság hangsúlyozását – amely az egész rendszernek része, de az étkezésben fokozottan jelen van – a tagadásra, szembenállásra épített önmeghatározással magyarázhatjuk,[74] amelynek lényeges eleme egy új, az addigitól[75]

[72] Günter Wiegelmann, „Was ist der spezielle Aspekt ethnologischer Nahrungsforschung?", *Ethnologia Scandinavica* 1 (1972).

[73] A környezetvédelmet és a biogazdálkodást nem annyira célnak, mint inkább eszköznek tekinti a természetes, egészséges ételalapanyagok előállításához.

[74] Andor Mihály, „Húsosfazék, avagy a hús különleges társadalmi szerepe", *Replika* 27 (1997) 125. old.

[75] A szembenállást kifejezik Ferencsik különböző szituációban használt fogalmai a kétfajta étkezés jelölésére. A kezdő vegetáriánus táborban – ahol a cél az átnevelés, az étkezés megváltoztatása volt – a régi–új, rossz–jó fogalompár mentén szerveződött a táplálkozásról szóló diskurzus. Ezekhez a meghatározó értékjelzőkhöz kapcsolódik a húsevő–nyerskosztos ellentét, amely az egész fogalomrendszer és gondolkodásmód alapja.

eltérő étkezésélmény közvetítése. Ebben az új étkezésben megnyilvánul az egészségesség és a természetesség aspektusa, valamint az ezekre (is) épülő, de önmagában, végső célként funkcionáló *egyesülés a transzcendenssel, a kozmikus rezgésekbe kapcsolódás révén.* Ferencsik szerint ugyanis minden táplálék kozmikus rezgéseket tartalmaz, tehát olyan táplálékot és oly módon kell fogyasztani, hogy a pozitív rezgéseket átvéve bekapcsolódhassunk a kozmikus egészbe.

Figyelemre méltó azonban, hogy a vegan táplálkozás Ferencsik által megfogalmazott indokai között még az utalás szintjén sem található meg az etikai megfontolás. Annál is furcsább ez, mert autoritásként hivatkozik vegetáriánus görög filozófusokra, akiknél viszont éppen a morális érv a legfontosabb ok a vegetáriánus táplálkozásra.[76] A hiányosság egyik oka nyilvánvalóan az, hogy csupán azért idézi a görög szerzőket mint követésre méltó gondolkodókat, mert a vegetáriánus hagyományban idézni szokás. Ezt teszi Bicsérdy is,[77] de egyikük sem gondolja át, mit jelent vegetáriánusnak lenni különböző korokban és társadalmakban. Nem jelentkezik problémaként számukra, hogy különböző okai lehetnek a vegetáriánussá válásnak, egyszerűen csak mindenkire hivatkoznak – ahistorikusan és néha összefüggéstelenül –, aki a vegetáriánus táplálkozást hitelesítheti vagy előnyösebb színben tünteti fel.

Hogy a morális aspektus nem jelenik meg a táplálkozás indoklásában, abban minden valószínűség szerint szerepet játszik a társadalmi elvárás is. Egy valamiféle elméletet megfogalmazó csoport fellépéséhez és fennmaradásához ugyanis szükség van kulturális keresletre,[78] tehát meg kell felelnie bizonyos kulturális elvárásoknak, amelyeket azután szükségképpen visszatükröz.[79] Ilyen elvárásokhoz alkalmazkodik Ferencsik azzal, hogy a társadalmi érdeklődés középpontjába került természetgyógyászatra, természetes életmódra helyezi a hangsúlyt, amelyek számtalan – szintén népszerű – eljárást vonzanak magukhoz, mint a gyógynövényismeret, a biogazdálkodás, az íriszdiagnosztika és hasonlók.

Van azonban egy ezzel összefüggő másik magyarázat, amely a Ferencsik-rendszer identitásalakító tényezőire is rámutat. A vegetáriánus táplálkozás

[76] Daniel A. Dombrowski, *Vegetarianism: The Philosophy behind the Ethical Teaching.* (Wellingborough, 1985) Daniel A. Dombrowski, „Porphyry and Vegetarianism: A Contemporary Philosophical Approach", in Wolfgang Haase – Hildegard Temporini (hg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* (Berlin – New York, 1987) Band II. 774–791. old. Damianos Tseurakis, „Pythagoreanism or Platonism and Ancient Medicine? The Reasons for Vegetarianism in Plutarch's »Moralia«", in Haase – Temporini (hg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt,* Band I. 366–393. old. H. Williams, *The Ethics of Diet. A Biographical History of the Literature of Humane Dietetics, form the Earliest Period to the Present Day* (London, 1896).

[77] Bicsérdy, *Az élet könyve,* 8. old.

[78] Bourdieu, *A vallási mező,* 199. old.

[79] Robbins, idézi Tomka, *A vallásszociológia,* 185. old.

morális magyarázata ugyanis nem jelenik meg elméleti, filozófiai megfogalmazásban és nem alakulnak erre épülő csoportok, illetve amennyiben mégis, akkor valamely vallás vagy új vallási mozgalom keretében. Bár Ferencsik reform-életmódja a vallásos mozgalmak iránti társadalmi elvárást is kielégíti – a transzcendens szimbolikus megjelenítése, illetve a vele való kapcsolat előtérbe helyezése révén –, nem tekinti konkurenciának ezeket a csoportokat, egészen más társadalmi intézményekkel és jelenségekkel polemizál.

Azon elvek alapján, amelyeket Ferencsik előtérbe helyez saját életmód-rendszere magyarázatánál – és amelyek célja az önidentitás meghatározása a szembenállás, illetve a konkurens elmélet egyes elemeinek tagadása révén –, elsősorban az akadémikus orvoslással és oktatási rendszerrel, valamint a szekularizálódott ipari, fogyasztói társadalommal való szembehelyezkedés mutatható ki. Ezek az elvek elsősorban a New Age és a körülötte alakuló csoportok önmeghatározására jellemzők. Megtalálhatók ugyan az új vallási mozgalmak esetében is, de csak járulékos elemként, nem pedig mint központi tan vagy dogma, ami Ferencsik életmódrendszerének New Age jelenségként való vizsgálatát támasztja alá.

Térjünk azonban vissza azon tényezők vizsgálatára, amelyek megjelennek a táplálkozás, az étkezés, illetve a hozzá kapcsolódó rítusok magyarázatánál.

Mint láttuk, az étkezések legfőbb célja a rezgések átvétele, amelynek következtében szertartássá, a természetfölöttivel való kommunikáció egyik eszközévé válnak. A vallási szertartások legfőbb jellemzője, hogy tradicionális, hatékony és kollektív cselekedetek, amelyek manuálisak és/vagy orálisak, és a transzcendensre irányulnak.[80] Ferencsik életmód-rendszerében az étkezés ilyen rítussá vált, amelyhez egy másik vallási szertartás, az imádság is kapcsolódik.

A nyári táborokban mindkét főétkezés – ebéd, vacsora – az ételek felhordásával és gyertyagyújtással kezdődik. Ezt követően mindenki ételt szed a tányérjára, kiterjeszti fölé a két kinyitott tenyerét, és a táborvezető, valamelyik meghívott előadó vagy vendég áldást mond az ételre. Maga az áldás szövege kötetlen, azonban egyes elemei kötöttek és állandóak. Ezek: az étel megköszönése a teremtőnek; kérés a transzcendens felé, hogy az elfogyasztók hasznára – egészségére, épülésére – váljék az étel; a kezdő táborokban ezt kiegészíti a résztvevők felszólítása a figyelmes étkezésre. Az áldás után a résztvevők átveszik az étel rezgéseit oly módon, hogy kitartóan és hangosan rezegtetik az *ohm* szócskát. Végül az áldást mondó részéről elhangzik az *„Áldásos étkezést!"* formula,[81] amit a többiek viszonoznak, és megkezdődik az étkezés.

[80] Mauss, *Az imádság,* 156. old.

[81] Az „Áldásos étkezést!" formula a tiltott „Jó étvágyat!" kifejezést helyettesíti Ferencsik azon elve alapján, hogy „Az étvágy betegség, az éhség természetes dolog!" Ferencsik, *Gyakorlati reform,* 11. old.

Azt hiszem, az étkezés vallási szertartás jellege magából a leírásból is nyilvánvaló, azonban mindenképpen tanulságos annak áttekintése, hogy milyen eljárások és elemek révén válik azzá, és mi a célja, illetve jelentése.

Az étkezés során annak biológiai funkciója – a létfenntartás – teljes egészében háttérbe szorul, az élvezeti funkció pedig átértelmeződik. A Ferencsik által hangoztatott egészségi funkció és a természetes életmód követése is pusztán másodlagos célként jelenik meg, a szakrálissal való kapcsolat elősegítésében. Végső soron az egész étkezés a természetfölötti erőkkel történő kommunikációra irányul, hiszen célja a kozmikus egésszel való egyesülés.

Az étkezés szakralizálása olyan szimbolikus elemek és eljárások segítségével történik, amelyek valamely vallási rendszerbe ágyazottságuk folytán szakrális jelentést nyertek. Ezt a lényegükhöz tartozó szakralitást az eredeti szertartásrendből kiszakítva is megőrzik, ezáltal alkalmassá válnak arra, hogy más kontextusban profán cselekedeteket szakralizáljanak. Szakralitásuk összefügg a jelentéssel, ugyanis az eredeti kontextusban megszerzett jelentésből legalább egy – általában valamely alapjelentés – átkerül az új vallási kontextusba, ahol további jelentések rakódnak rá. Ilyen szakrális elemek az étkezéshez fűződő rítusban az áldás; az „Áldásos étkezést!" formula; a kiterjesztett kéz; az ohm szócska; és a gyertya.

Jelentésüknél érdekesebb azonban működésük, ami a rítust olyan össszetevőkkel gazdagítja, amelyek a csoportszerveződésben is szerepet játszanak.

Connerton a rítus legfontosabb meghatározójának az állandóságot tartja, amelynek alapja a liturgikus nyelv különleges működése: performativitása és formalizáltsága.[82] Ezek a tulajdonságok a verbális megnyilatkozásokat és a gesztusokat egyaránt sajátos szereppel ruházzák fel. A verbális megnyilatkozások – mint esetünkben az áldás és az „Áldásos étkezést!" formula – performativitása jellegzetes igék és személyes névmások használatából fakad.[83] Az igék – az áldásszöveg meghatározott elemei, mint a köszönet, a kérés –, illetve maga az áldás mint megnyilatkozás, feltételeznek bizonyos attitűdöket – alázat, alárendelődés – a rítus résztvevői részéről, illetve létrehozzák ezeket. A személyes névmások, illetve a többes szám – „mi", „őt", „kérjük", „megköszönjük" – használata pedig a szolidaritás érzését hozza létre, tehát megteremti és formálja a közösséget.[84]

Az attitűdök megléte, illetve kialakítása vonatkozik a gesztusokba kódolt performativitásra is, hiszen a gesztust, testtartást felvevő személy azonosítja magát azzal a jelentéssel, ami az adott mozgáshoz kötődik. Esetünkben a kiter-

[82] P. Connerton, „Megemlékezési szertartások", in Zentai Violetta (szerk.), *Politikai antropológia* (Budapest, 1997) 72. old.

[83] John L. Austin, *Tetten ért szavak* (Budapest, 1990) 69–79. old.

[84] Connerton, *Megemlékezési*, 73. old.

jesztett kéz egyrészt az áldás kísérő motívuma, amely elsődleges vallási jelentéséből fakad, hiszen ugyanaz a mozdulat, mint amit az áldásosztó pap tesz, csak nem a hívekre, hanem az ételre vonatkozik. Másrészt a befogadás kifejezése, egyben a befogadói magatartás létrehozója, amely magatartás a kozmikus rezgésekre irányul.

Az étkezéshez kötődő rítus nyelvi elemei tehát performativitásuknál fogva alakítják a résztvevők magatartását és identitását, illetve megteremtik a közösséget. A performativitásnak ezek az elemei értelemszerűen megragadhatók a részben belőle fakadó tradicionalitásban is, amely nemcsak megteremti, hanem szervezi is a közösséget.

Az áldáshoz kötődő legfontosabb elv ugyanis, hogy csak valamely autoritás – a vezető, meghívott előadó, tanítvány – és az esetek legnagyobb részében férfi mondhatja. A csoporton belüli hierarchia határozza meg, hogy egy konkrét esetben kinek van joga áldást mondani. A vezetőt csak az ő személyes felkérésére helyettesítheti alacsonyabb tekintélyű személy, aki mindig régebbi tanítvány, Ferencsik belső köréhez tartozik. A vezető távollétében is csak az általa korábban megkért egyén mondhat áldást. Soha nem mondhatja el azonban egy laikus, mondjuk egy követő vagy egy résztvevő valamelyik kezdő táborban. Ugyanez vonatkozik az „Áldásos étkezést!" formula használatára is, amelynek első kimondása mindig az áldást mondó privilégiuma.

A tradíció ebben az esetben fenntartja a csoportstruktúrát, ugyanakkor hatással van az egyének identitására és ezáltal a közösség alakulására is. Az áldásmondás lehetősége ugyanis a vezetőtől kapott kiváltság, amely a tanítványi körhöz tartozás visszaigazolása. A tanítványi körhöz kapcsolódás legfőbb kritériuma pedig az életmód többéves, kritikátlan és tökéletes követése. Egyértelműen megfigyelhető a követők törekvése az elvárások teljesítésére, a tökéletes tanítvánnyá válásra, amelyet végül a vezetői autoritás igazol – az áldásmondásra való felkéréssel –, és aminek következtében a tanítványok maguk is részesülnek a tekintélyből.

Bizonyára nem mellékes, hogy az étkezéshez fűződő szertartások megtanítására és megtartatására többszörösen nagyobb hangsúly helyeződik, mint a tárgyi tudás elsajátítására.[85] Ez azzal magyarázható, hogy a vezető és közvetlen környezete e szimbolikus eljárásokat tekinti a legalkalmasabb tényezőnek a csoportidentitás kialakítására, illetve a mozgalomhoz fűződő elméleti magyarázatok elfogadtatására. Ez összhangban van azzal a felfogással is, amely szerint a rítus alapvető célja közös értékek közvetítése, ezáltal a stabilitás biztosítása a

[85] A táborok során soha nem volt arra példa, hogy az előadásokon elhangzott bármely konkrét tananyagot – légzéstípusokat, vitaminokat, gyógynövényeket vagy egyebet – visszakérdeztek volna. Az étkezési szertartás bármily kis mértékű elhibázását azonban rögtön figyelmeztetés vagy megrovás, illetve a helyes eljárás ismertetése követte.

csoporton belül.[86] A közös értékek kialakulása, a rítus szakrális üzenetének beépülése a követők tudatába lehetővé teszi, hogy – akár minden előzetes feltételezésükkel vagy elvárásukkal szemben – a mozgalmat ne pusztán vegetáriánus vagy természetgyógyász csoportként, hanem – a transzcendenssel való kapcsolat elsődlegességét elfogadva – egy vallási, ezoterikus közösségként fogják fel.

A vegan táplálkozás indoklásának és az étkezéshez fűződő rítus beépülésének tehát több, egymással összefüggő funkciója és hatása van. A táplálkozást meghatározó elméletek – egészségesség, természetesség, kapcsolat a transzcendenssel – egyrészt kijelölik az elmélet helyét a többi vallási, illetve ezoterikus csoport és teória, illetve a társadalmi intézmények között. Másrészt igazolják és elősegítik a szertartások megjelenését, amelyek legfőbb hatása a közösség létrehozásában és megszilárdításában és bizonyos mértékig a csoporttagok identitásának alakításában érhető tetten. Különösen fontos azon értékek közvetítése, amelyek az étkezési szertartásban implicit módon vannak jelen, és amelyek elfogadása, a gondolkodás átalakulása révén lehetővé teszi az egész mozgalom, így a vezető, a csoporthierarchia, valamennyi elmélet és gyakorlat hitelességének elfogadását és követését, ami végső soron a rítus legfőbb célja és hatása.

Összefoglalás

Gordon Melton hangsúlyozza, hogy az új vallási mozgalmak – és hozzátehetjük: a New Age-mozgalmak – nem is újak, „...arról van inkább szó, hogy folytatódik az okkult misztikának és a keleti gondolkodásnak a XIX. században kezdődött európai virágzása".[87] Véleményem szerint Ferencsik István életmódrendszere pontosan arra példa, hogyan gyakorol hatást a Mazdaznan egy mai alternatív csoportra, illetve hogyan használja fel a csoport saját céljaira a Mazdaznant. Ferencsik ugyanis nem újítja fel a mozgalmat, hanem átdolgozza, beépíti saját gondolatrendszerébe.

A Mazdaznan közvetlen hatására kerül előtérbe a transzcendencia a csoportban, amelynek következménye az étkezés szakralizálása. Ez egyrészt a szakrális szférával történő kommunikáció eszköze, ugyanakkor nagy szerepet játszik a csoport szervezésében és hierarchizálásában.

A Mazdaznan hatása és felhasználása nem választható el egyértelműen azon aspektusban, hogy a Mazdaznan szervezi rendszerré Ferencsik szinkretikus gondolatait. A Mazdaznan hatására jelenik meg ugyanis Ferencsiknél a koherens

[86] Durkhem és követői felfogását idézi Connerton, *Megemlékezési*, 67. old.

[87] G. Melton, „How New Is New? The Flowering of the »New« Religious Consciousness since 1965", in D. Bromley – P. Hammond (eds.), *The Future of New Religious Movements* (Macon, 1987).

gondolatrendszer igénye, amit a Mazdaznan-tanok átvétele erősít. A Mazdaznant azonban annyiban felhasználja, hogy e tanokba integrálja korábbi nézeteit, és az így kialakult gondolati egységet nevezi Mazdaznannak.

A Mazdaznan felhasználása legegyértelműbben a mozgalom eredete és alapítója körül kialakult legendák átformálásában érhető tetten, amelynek célja a vezetői tekintély és autoritás kialakítása a mozgalom eredetének időtlenségbe helyezésével, illetve a titokképzéssel. Ezek az eljárások jelennek meg a Mazdaznan eltérő etimológiájában, Hanish mesei időbe és státusba helyezésében, a Mazdaznan-könyvekhez való viszonyban – a tagadásukon át az értelmezés privilegizálásáig –, illetve abban, hogy a mozgalmat a népszerű Atlantisz-rejtéllyel hozza kapcsolatba.

Ehhez az eljáráshoz kapcsolódik az életút mitizálása és az identitás és szerepvállalás változása is, amelyek végső célja szintén az autoritás biztosítása, illetve megerősítése. Ezt szolgálja a természetfölötti képességek hangsúlyozása, valamint a hagyományhoz – végső hagyományként Jézushoz és Zarathustrához – kapcsolódás.

A kutatást azonban ezen a ponton nem tartom befejezettnek, hiszen amennyiben a csoport struktúrájában benne rejlik a vallásos mozgalommá (kultusszá) alakulás lehetősége, a legizgalmasabb kérdés hátra van: megtörténik-e ez a változás, és ha igen, milyen tanulságokkal szolgálhat az új vallási mozgalmak kialakulásával kapcsolatos vallásantropológiai, vallásszociológiai kutatás számára.

*

Válogatott bibliográfia Ferencsik István könyveiből:

Ferencsik István: *A természetes életmód ételei.* Bp., Biográf, 1994.

Ferencsik István: *A légzés gyógyító hatása. A helyes légzéstechnika.* Bp., Biográf, 1991.

Ferencsik István: *Betegség és fájdalom nélküli élet. Egészséges étkezés.* Bp., Biográf, 1991.

Ferencsik István: *Gyakorlati reform életmód a mazdaznan tudomány alapján.* Bp., Biográf, 1996.

Ferencsik István: *Gyermekeink táplálása.* Bp., Biográf, 1994.

Ferencsik István: *Íriszdiagnosztika. Szervezetünk a szem tükrében.* Bp., Biográf, 1992.

Ferencsik István: *Nemi szervek ápolása, gondozása.* H. n., 1994.

Válogatott bibliográfia a magyar nyelven megjelent Mazdaznan könyvsorozatból:

Dr. O. Z. A. Hanish: *Mazdaznan Légzés – Egészségtan.* Bp., é. n.
Dr. O. Z. A. Hanish: *Mazdaznan Táplálkozástan – Szakácskönyv.* Bp., é. n.
Dr. O. Z. A. Hanish: *Mazdaznan Újjászületéstan.* Bp., é. n.
Dr. O. Z. A. Hanish: *Mazdaznan Havi Tanácsok.* Bp., é. n.
Dr. O. Z. A. Hanish: *Mazdaznan Öndiagnosztika.* Bp., é. n.
Dr. O. Z. A. Hanish: *Mazdaznan Mirigytan.* Bp., é. n.
Dr. O. Z. A. Hanish: *Mazdaznan Öngyógymód.* Bp., é. n.
Dr. O. Z. A. Hanish: *Mazdaznan Szépségápolás – Megifjodás.* Bp., é. n.
Dr. O. Z. A. Hanish: *Gyógylégzés és Önismeret.* Bp., é. n.
Dr. O. Z. A. Hanish: *A helyes nemi élet.* Bp., é. n.
Dr. O. Z. A. Hanish: *Rákbetegség tökéletes gyógyítása.* Bp., é. n.
Dr. O. Z. A. Hanish: *Mi a Mazdaznan?* Bp., é. n.

A tanulmány alapjául szolgáló legfontosabb terepmunkák és dokumentumok:

Egy Ferencsik István életmód-rendszere szerint élő családban 1995–1997 között végzett terepmunka teljes dokumentációja. (Elsősorban az étkezési szokások megfigyelése és dokumentálása, illetve az önértelmezés állt a középpontban.)

Az 1997. június 6–15. között megrendezett „Kezdő vegetárius tábor" teljes dokumentációja. (Az előadások, gyakorlati bemutatók és különböző események lejegyzése. Életút interjúk és irányított interjúk a tábor résztvevőivel.)

Az 1998. augusztus 8–15. között megrendezett „Rudolf Steiner munkássága és a Mazdaznan szerepe a modern ember életében" című tábor első két napjának dokumentációja.

Irányított interjú a budapesti Szellemi Búvárok Egyesülete egy tagjával, K. P.-vel. Budapest, 1998. november 10.

Beszélgetés Ferencsik István néhány tanítványával és követőjével.

SUMMARY

Péter Tóth G.

"Community": The creation, extension, disruption, and liquidation of a concept

In the more and more industrialised and highly mobilised 19th century a myth of community came to life described with the concepts of tradition, stability, interdependence, and collective memory. People in the urbanised Western societies specialised in industrial production felt they had lost something: they had lost their past, the stream of memories was broken off, society ceased to exist as a "memory-society" any longer. This illusion of amnesia made the values of "popular culture" emerge, kept an increased interest in the peasant society alive, and motivated artists, scientists and researchers to rescue an unknown world from oblivion. In order to find the lost memory of their society, missionaries, scientists, and adventurers occupied still existing "communities" of "tradition-societies" which were believed to have been discovered back in the mysterious time of history. This approach of "community" came into conflict with modern ideas of society: "community" came to represent the old concept, and "society" stood for the new one.

The study mainly endeavours to survey concepts of community used in anthropology and history starting from *classic community studies*, to introduce attempts to explain *community as a network*, arriving to the interpretation of the *individual* as a uniformed universe as well as to the idea of *community-forming meanings* and *meaning-forming communities* (*interpretative communities, speaking communities*).

Zoltán Nagy

"What kind of Khantis are we?" The Khantis of Vasyugan and the world

In my paper I explore the systems of relationships that play a significant role in the ethnic identity of the Khantis of Vasyugan and have a decisive impact over their everyday life. These systems gave a varying significance in their lives and come to the surface in various situations. The first such quasi-ethnic dichotomy is the Ostyak–Khanti antagonism. This clearly prevails in the usage of ethnonyms: both when speaking in Russian and their own Khanti dialect, they make a distinction between themselves and the Northern Khanti groups – in this case mainly the Yuganis –, but speak of the Sölkup as a group very close to, and almost identical with them.

The Ostyak–Khanti dichotomy is constructed along the barbarian–civilised polarity with the Vasyugan group clearly seeing itself as the civilised party. Besides its usage in connection with the Northern Khantis, this contraposition is also employed by the Khantis in confronting their own past, recent past and the present. Ostyak–Russian connections were usually free of conflict on the everyday level at the beginning, and despite all political and historical events of the 20th century they have basically remained so in their daily encounters. Their occasional conflicts are typically not defined along ethnic lines. There is no need, however, to idealise the situation, which has led to a major, and often complete disintegration of their traditions. In such cases, however, the Russians were seen as a colonising state instead of individuals. A good example is the use of the mother-tongue, which has almost completely disappeared among the Khantis of Vasyugan. For those speaking the language Khanti functions as a quasi-secret language; which possibility makes Khanti language "improper" in the eyes of the Russians. Beside/instead of the ethnic attitude to the relationship between Ostyaks and Russians, the dichotomy 'wood—villagee' has come to be used sometimes replacing and sometimes overlapping the former antagonism. This does not cover unified groups; since both "wood" and "village" societies are divided by important inner conflicts within them. Both are characterised by an Ostyak–Russian coexistence; the relations of dominance, however, differ significantly in the two groups. In this paper I look mainly at the relationships and conflicts of the "wood culturee" since the group of Khantis examined classified themselves as members of this culture. In the "wood culture" the contacts of Khantis and Russians are centred along the practice of exchange and the possession of hunting domains. In addition, the ethnic groups are evaluated

on specific moral terms: there are ethnic differences between the hunted animals, the hunting seasons and the weapons used. For the Ostyaks, two groups of the "wood" Russians, who are often seen as homogeneous, have specific importance: the oil fielders with whom they, due to the considerations of ecological evil and economical necessity, have a complex relationship; and the researchers whose often romantic attitude elicits a kind of "researcher-teasing" aversion from the Khantis. The group of "village" Russians is also extremely diverse from the aspect of the date of their settling in as well as their ethnic affiliation. The last two chapters of the paper show that in certain situations the Khantis classify themselves, not without any ambivalence, as Finno-Ugrians (and especially as a small Siberian ethnic group), while in other conflict situations they clearly regard themselves as Slavs. The fundamental element of their "Slavness" is the high level of loyalty to the mother country and the "mother system". All this seems to reinforce the concept that in the case of Siberian peoples (and certainly among the Khantis of Vasyugan), a common language is not an essential requirement of a common ethnic identity. This may show in the fact that belonging to the same river valley has a much more important role in defining their ethnic affiliations. It is also apparent in the fact that in defining who they regard as related peoples, cultural and lifestyle similarities (small Northern ethnic groups) may be more significant than linguistic kinship (Finno-Ugrians). As for their relationship to other peoples of the world, the most important element of its definition is their belonging to a country, the Soviet Union and to the Soviet system, and "Slavdom", "Pan-Slavdom" without any linguistic relationships in the background. Their attitude to the other Khanti groups, to the Russians and to the oil fielders highlights the fact that stereotypical views on ethnic relationships often present in scholarly works are not necessarily true, and they may spring much more from the researchers' own world-view and the nature of their society than from the society they set out to examine and describe. Another factor that should make researchers revise their attitude to the Khantis is the way they relate to the researchers, i.e. to what they believe to be the researchers' attitude to the Khantis. Only this can lead to a clear picture of today's Khanti culture avoiding all types of romantic pseudo-archaisation.

Bertalan Andrásfalvy

The birth of "dance"

The paper looks at the emergence of the couple dance replacing the medieval round dances, cotillions and various group and tool-using dances. The domestication of the new dance type in Hungarian culture was due to a German influence from the West; this influence brought the term tánc ("dance") replacing a lot of medieval terms used for different kinds of cadent motions of the body. Unlike the different functions of the old dance types (martial dances, competing dances, ceremonial ritual dances), the new, hitherto unknown function of the couple dance was to express the relationship between a man and a woman publicly. The couple dance appeared in Europe in the Renaissance period and in the area of the Western Christendom they took over the place of medieval dance types in a few centuries. In Eastern Europe, the almost exclusive domination of cotillions has remained intact to this day. Thus it was only in the last decades that a certain form of couple dance was integrated into the dance culture of the Csángós of Moldavia, a Hungarian ethnic group living beyond the Eastern Carpathians. By the 20th century the old Hungarian cotillions and round dances survived only among some Southern ethnic groups usually as round dances of older girls.

Zsuzsanna Túri

Symbolic dimensions of space exploitation in the society of contradas in Siena

The city, as Leonardo Benevolo writes, is a communication channel between the present and the past continuously confronting new generations with the way of life of the earlier ones. The compulsion to look into the past may be stronger than usual in Siena, where the whole of the constructed landscape commemorates an age long past, and in addition the town kept alive the contrada, an institution closely linked with the town, which has uninterruptedly handed down traditions and values of the past.

In Siena the term *contrada* designates an institution as old as the town. In short, it may be defined as an "*organismo territoriale*" (territory-based organization), standing for the institutionalized communities of the residents of 17 town districts. Such an arrangement of town life based on district divisions was

characteristic of medieval towns; the mobile and heterogeneous society of modern cities is not beneficial to the development of this type of communities and institutions. In Siena, however, we find an institution that is well-functioning from several aspects. Despite, or rather in addition to its orientation towards the past, it has proved to be capable of adjusting itself permanently to the changing social and political environment, and today it still endeavors to do so.

The recent large-scale change of city space also challenges these communities in a serious way due to their close relationship since the beginnings. The paper analyses and presents this system of relationships mainly from the aspects of city anthropology and symbolic anthropology. It examines the ways in which the *contrada* appears in the city space, an entity not just physical but also, perhaps primarily, one that carries cultural meanings and fulfils symbolic functions. Does the *contrada* regulate, and if yes, how, its members' exploitation of space and their movements in the city space? By way of a mostly micro-anthropological approach, the paper attempts to reveal from inside, as it were, through the experiences of the *contradaiolos*, the subtly elaborate symbolic system that represents with the help of rules on space usage the society of *contradas* and the notions related to them. In the last section the paper dwells on why and how the radical transformation of city space may pose problems in this culture.

Gábor Vargyas

"We have accepted the rule of anybody that has come here". Loose political structures and smooth strategies – or ethnic identity among the Bru of Central Vietnam. A case study

The Bru (Vân Kiêu in the Vietnamese literature) are Mon-Khmer speaking, swidden dry rice cultivator "Montagnards" living in the Central Vietnamese Highlands, around the 17th parallel (former demilitarized zone between North and South Vietnam), on both sides of the Laotian-Vietnamese frontier. Inhabiting a region of strategic importance around one of the three passes leading through the Vietnamese Cordilleras, and on the edge of the sphere of interest of two great powers, the Kingdoms of Siam and of Annam (Vietnam), they have only been relatively isolated in historic times. Since the end of the 17th century they have been nominal vassals of the empire of Annam, paying a symbolic annual tax in forest products. With French colonization at the end

of the 19th century, even this relative isolation was lost. During the next century, in the Vietnamese War, they became unwillingly involved in events far beyond their control. They were caught in the crossfire and had to fight for survival on either side of the two waring parties. Their region and culture being totally devastated by the events, many of the Bru migrated to Laos from where they did not return until the end of the war in 1975. Then, they had to face Vietnamese communist policy, the aim of which is promoting the change for a "socialist way of life" and integrating them on a "higher level" into the Vietnamese state. However, due to overall poverty following the war, the Vietnamese state did not have enough means to achieve these goals, and thus could not interfere too much with the life of the Bru. Consequently they fell back on autarchy—a fact that automatically resulted in revitalizing most of their traditional values and culture.

This paper focuses on the historical process delineated above, and discusses the related adaptation and survival strategies. Three of these are treated in detail: 1) withdrawal, avoiding contact or eventually escape 2) borrowing and incorporating foreign elements into their own culture in great number, i.e. readiness for culture change 3) readiness to accept any political domination over them (summed up by their words: "We have accepted the rule of anybody that has come here"), while maintaining their ethnic identity.

1) Concerning the first, the author quotes data running from the 1870ies up until the 1950ies proving that the Bru are a non-violent, introverted, shy and gentle people whose most typical behaviour is avoiding confrontation, withdrawal in the "uninhabited" forest. In connection with it, he treats in detail the preconditions of such a withdrawal: Bru demography, land abundance, traditional mobility patterns including trespassing of the state border and the like.

2) In what follows, and in seeming contrast with the precedent, he points out the great number of borrowed foreign (lao/thai and viet) elements in both tangible and intangible Bru culture. After discussing them and the role of trade among the Bru, he draws attention to the fact that trade and avoiding contact are not mutually exclusive behaviours: trade is one means of maintaining peace and as such, it expresses the same fundamental behaviour.

3) In connection with this most surprising statement "we have accepted the rule of anybody that has come here", he analyses Bru, and in general, "Montagnard" socio-political organisation where "tribe" is a loose linguistic-cultural entity, the functioning political unit is the village, identity being primarily tied up with kinship. In his search for a model that could serve as an explanation for the seeming lack of Bru political-ethnic identity, he comes to the conclusion that the core of the problem lies in the typical Southeast-Asian

thai/lao type "feudal" political systems where a relative and smooth relationship exists between center and periphery: what is center in a smaller unit, becomes a periphery in a bigger one. In such systems the periphery enjoys relatively great independence provided that it accepts the sovereignty of the bigger, all-embracing political unit, periodically and symbolically reasserts it and duly pays the often symbolic tax. Given these two prerequisites, i.e. that the center does not interfere too much with the matters of the periphery, and that this latter does not contest the supremacy of the former, the system functions smoothly on the long run.

The Bru, just as other Highlanders have been living *on the periphery*, but nonetheless *within* these political systems. In order to maintain there their relative independence, and in sharp contradistinction with their aggressive, warlike neighbours, they have elaborated a "smooth" strategy. It consists in accepting the overall frameworks of the embracing political system, arousing as little attention and causing to it as little problem as possible, staying in it unnoticed; seemingly integrated, to be *in* and *outside* it at the same time. While the identity of the ruler is visibly of no importance for them ("we have accepted the rule of anybody that has come here"), they keenly stick to their privileged liberty on the periphery of the political system. In short: "if you leave us alone, we accept you as a ruler" – meaning that for preserving their *freedom* on the periphery, the Bru are willing to give up even their *independence*.

Bertalan Andrásfalvy

The handsel of the bride

The paper attempts to interpret some data of a record of inquiry from 1743 found in the Baranya County Archives. The data tell us about fox-furs paid as a "handsel" for a bride taken from a different village as well as kerchiefs brought by the bride. The latter custom, the kerchief given as an engagement present was known among almost all Hungarian groups until the 20th century; as for the presentation of fox-fur, however, we have had no data on it so far. It may probably be related to ancient customs of purchasing wives (just as the terms used for Hungarian women at weddings and related to animal skins were derived from this by Károly Tagányi): the animal fur was probably the purchase price of women. The fox-fur also appears in our data as a handsel paid to the landlord, which indicates that the landlord appropriated the rights of the clan head for himself and thus he also received his share from the handsel paid to the bride's relatives.

József Gagyi

Witchcraft in a village in the Székely land

During my fieldwork in a village in the Székely land, Transylvania in the 1990es, one of my objectives was to collect beliefs related to witchcraft and to study the still existing practice of witchcraft. In the village, the community's adult members who have been socialized locally are all strongly influenced by a witchcraft ideology regardless of their age and sex. The figure of what they refer to as "regular" or "real" witch has quite sharp contours. These are persons that the members of the community relate themselves to as to witches. They are the protagonists in the bulk of the belief stories on the presence of witches and the harms they do.

At the same time, the magical system of maleficium and healing also serves to present (diagnose) and solve crises in the lives of individuals. I describe three cases in which maleficium was followed by healing.

In the recent past just as today, witchcraft on a micro-communal level is a method of dealing with anxieties, tensions and uncertainties in the village. Even the members of the Catholic community do not abstain from taking an active and effective part in the creation and sustenance of micro-level safety by magical means.

Ildikó Németh

The witch-trials of Sopron in 1528–1529

The paper analyses the circumstances, antecedents and consequences of the trial of the cowherd Bernát, an already published example of the earliest known Hungarian witch trials. This trial is usually treated in source publications and in literature as a unique case without any detailed scrutiny of the circumstances, although Bernát's trial was in fact a part of a chain of witch trials. The paper examines this chain, looking at the fate of the two women charged with witchcraft but finally acquitted before Bernát as well as Bernát's son later to be convicted. It analyses the courtroom practice, the process of the trials, the methods of extorting confessions and the verdicts, and examines the methods of maleficium and werewolf beliefs acknowledged by the accused. It concludes that in Bernát's case a petty criminal who was excluded from society and widely despised for his alcoholism and his bad nature was used to serve as a deterrent for the inhabitants of the town. The court condemned a rogue who had already

been dismissed from town service because he had not taken care of the animals entrusted to him and was infamous for his profligacy and his fishy dealings. The main objective, however, seems to have been to put a stop to the proliferating witchcraft practices with a spectacular trial and verdict. This was carried out by the town court with an act that the court had recoiled from a year earlier, when wives of citizens, most of them from well-respected families, had faced witchcraft accusations; their trials had ended with an acquittal.

György Szoboszlay

Two adultery trials of Borbála Tolvay, 1711–1728

The paper analyses two adultery trials against a noblewoman from Szabolcs county, Borbála Tolvay, the wife of János Krucsay in the first third of the 18th century. (These trials have previously been classified, not quite appropriately, as witchcraft trials.) Besides the examination of the events related by the witnesses and the procedure of the trials, the paper calls attention to the trials' potential connection with art history. In 1731, three years after the second trial, which ended with the wife's beheading, an altar was erected in the Minorite church of Nyírbátor with her husband's financial contribution. According to public opinion, the altar was intended as a kind of penitence gift because of his wife's execution. As much as our sources make it possible, the paper attempts to explore the probability of this claim.

Csilla Csekő

The development of religious authority and the sacralization of nourishment in a vegetarian group

In recent years, Hungary has witnessed the emergence of new religious movements, quasi-religious organizations, esoteric and new-age groups. The study of their specific features, their organization, institutionalization and the development of religious authority within them belongs to the central questions of religious sociology and the anthropology of religions.

My paper presents the early stages of how a vegetarian reformed lifestyle group, a Mazdaznan group known after its leader, István Ferencsik, has been

organized into a religion, focusing on the development of the leader's religious authority and the sacralization of its nourishment habits.

In terms of the development of religious authority, I concentrate on the leader's identity and role based on the points of junction in his life history that guarantee for him a quasi-preliminary authority and authenticity.

The other important aspect in my study is the analysis on the efforts to develop and sustain a myth of origins for the lifestyle. The function of the origin myth is to link the group to the Mazdaznan movement in the 1920es, claimed by its members to have Persian origins, and thus to authenticate it and to raise its existence into an esoteric context. Although István Ferencsik does not regard either his own movement or the Mazdaznan as religions, the organization of its lifestyle contains many sacralizing elements and procedures. From these, my paper analyses the sacralization of nourishment and its symbolic interpretation since, the group basically being a vegetarian community, this is in the focus of the movement.

Lilla Krász

Midwives in 18th century Hungary: Between tradition and scientific methodology

The study is on midwifery in Hungary in the period 1783-1790, during the reign of Joseph II. It is based on annual health reports forwarded to the "Ungarische Statthalterei" and the "Conduitlists" in table format. These narratives and lists illustrate the controversial process of modernization in obstetrics within the community of midwives.

Inspired by the Enlightenment, Joseph II introduced a series of obstetric reforms. By investigating specific cases, the study shows that the successful implementation of these reforms depended largely on the physicians themselves: their dedication, efficacy, and ability to communicate with the midwives they supervised. While interpreting the conflicts triggered by the reforms, this study also considers the economic and social conditions at large, such as the centuries-old coexistence of several religions and nationalities that characterized Hungary during this period.

COMMUNITY AND IDENTITY
Edited by Éva Pócs

Contents

Studia Ethnologica Hungarica III.

PTE NÉPRAJZ TANSZÉK

A pécsi egyetem Néprajz tanszékén indult kiadványsorozat harmadik kötetében megjelent tanulmányok többsége ezúttal a közösség és identitás fogalmi rendszerét, meghatározóit, összetevőit és szimbolikus rendszereit vizsgálja. A folklorisztika és antropológia különböző részdiszciplináinak szemszögéből írott cikkek sorában a közösségfogalom változását végigkövető tudománytörténeti tanulmány éppúgy helyet kap, mint európai és ázsiai esettanulmányok a vaszjugáni hantik, a vietnami brú nép, vagy a sienai contradák társadalmáról. A 20. századi magyarságot egy vegetariánus csoport vizsgálata képviseli, továbbá a székelyföldi Máréfalva társadalma, a helyi boszorkányság elemzésével. A tánc közösségi és individuális formáit vizsgáló cikk egész Európa középkori-újkori tánctörténetén végigtekint. Négy szerző történeti forrásokat vizsgál: boszorkány- és házasságtörési perekből, illetve bábaösszeírásokból rekonstruálja a 18. századi falusi társadalmak egy-egy eleddig ismeretlen vonatkozását; és megjelenik a kötetben egy házasságkötéssel kapcsolatos 18. századi forrást vizsgáló tanulmány is.

A kötet a tanszék körül csoportosuló kutatógárda munkásságán alapszik, a tíz éves tanszéket mint formálódó tudományos műhelyt szeretné bemutatni. A szerzők néhánya mint Andrásfalvy Bertalan, Vargyas Gábor, Nagy Zoltán a tanszék tanára, Tóth G. Péter veszprémi múzeológus, egyben volt pécsi diák, Csekő Csilla, Túri Zsuzsanna ugyancsak a pécsi Néprajz Tanszék hallgatói voltak. A boszorkányságról író szerzők távolabbról érkeztek: Gagyi József csíkszeredai antropológus, Szoboszlay György nyíregyházi, Németh Ildikó soproni és Krász Lilla pesti történészek a boszorkánypereket feltáró és feldolgozó műhelyben működtek hosszasan vagy alkalomszerűen együtt a tanszék embereivel.

ISBN 963 9457 13 2

9 789639 457133