

Studia Ethnologica Hungarica VI.



Rítus és ünnep az ezredfordulón



Szerkesztette Pócs Éva

0957

RÍTUS ÉS ÜNNEP AZ EZREDFORDULÓN

STUDIA ETHNOLOGICA HUNGARICA VI.

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



Sorozatszerkesztő

PÓCS ÉVA

A sorozatban eddig megjelent kötetek:

Pócs Éva (szerk.): Demonológia és boszorkányság

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

Pócs Éva (szerk.): Közösség és identitás

Pócs Éva (szerk.): Folyamatok és fordulópontok

Pócs Éva (szerk.): Múlt és jelen

Rítus és ünnep az ezredfordulón

Tudományos konferencia Marcaliban,
2002. május 13–15.

Szerkesztette: Pócs Éva

L'Harmattan – Marcali Városi Helytörténeti Múzeum
Budapest, 2004

A KÖTETET TÁMOGATTA:

Pécsi Tudományegyetem

OTKA TO 43071.sz. program (témavezető: Nagy Ilona),

Marcali Város Helytörténeti Múzeuma,

Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma – Nemzeti Kulturális Alapprogram



**MARCALI
VÁROSI
HELYTÖRTÉNETI
MÚZEUM**



A szerkesztő munkatársa:

JANKUS KINGA

Az angol összefoglalást fordította:

PHILIP BARKER

© L'Harmattan Kiadó, 2004

© Szerzők, 2004

A borítón: Kunkapitány választásra nagykun és jászkun zászlóval érkező lovasbandérium.
Túrkeve, 2002 május. Örsi Julianna felvétele

L'Harmattan France
7 rue de l'Ecole Polytechnique
75005 Paris
T.: 33.1.40.46.79.20

L'Harmattan Italia SLR
Via Bava, 37
10124 Torino–Italia
T./F.: 011.817.13.88

ISBN 963 9457 728

ISSN 1587-8899

A kiadásért felel Gyenes Ádám
A sorozat kötetei megrendelhetők,
illetve kedvezménnyel megvásárolhatók:
L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16
Tel.: 267-59-79
harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

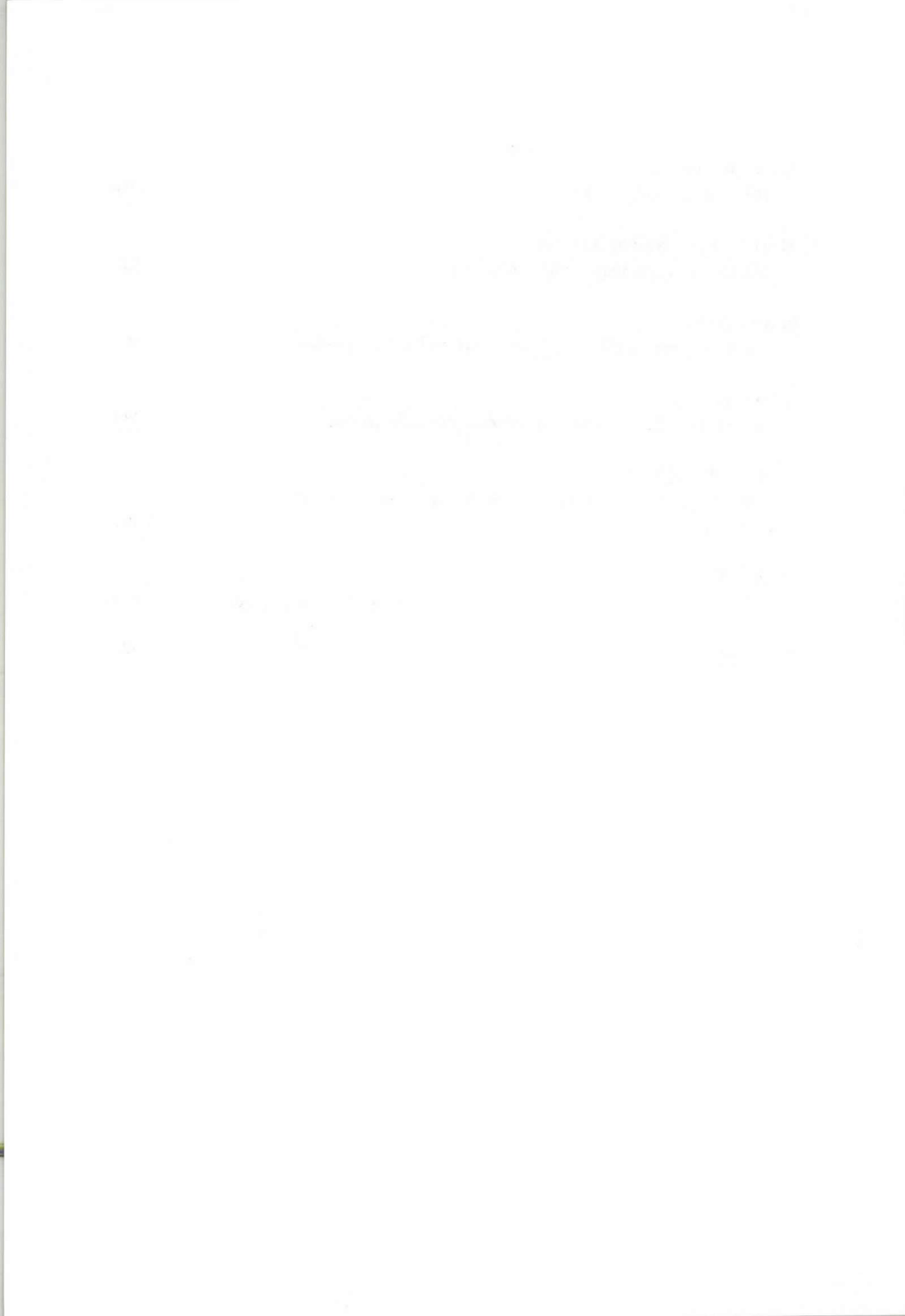
A nyomdai előkészítés sokszorosítás
a Könyvpont Nyomda Kft. munkája
Tördelés: Benes Máttyás
Borító: Gembela Zsolt

Tartalom

PÓCS ÉVA	
Előszó	9
VEREBÉLYI KINCŐSŐ	
Ünnep	13
KESZEG VILMOS	
Az ünneplő Torda. Az ünneplés alkalmi és terei egy kisvárosban	21
PENTELÉNYI KINGA	
Egy ünnep viszonyrendszerei. Millenniumi címer- és zászlóavatás Ürömon	43
HESZ ÁGNES	
„Ezen a napon csak magunkat ünnepeljük.” Falunap a Somogy megyei Cserénfán	57
VICZIÁN ZSÓFIA	
Fellángolások. A gázláng meggyújtásának ünnepe Perén	71
GYANÓ SZILVIA	
„Kerbájt.” Templomszentelési emlékünnepe Kötcsén	83
DOMOKOS MARIANN	
A veszprémi Gizella-napok. Az ünnep tartalmi–formai elemeinek vizsgálata	93
PANYIK KATA	
Bányásznapi Tatabányán	107

SZAPU MAGDA	
„Az úri közönség táncol.” Újraélesztett somogyi megyebálok az ezredfordulón	119
BÁRTH DÁNIEL	
Rítuselemek régi és új formái a házasságkötés egyházi szertartásában	145
GRÁFIK IMRE	
Hagyomány és kötődés a változó világban. Egy „rendhagyó” széki lakodalom	165
BALÁZS LAJOS	
A gyermeknemzés mágikus–rituális előhangolása a lakodalomban	181
BARNA GÁBOR	
Társulati ünnepek és szervezőik	189
MÉRI EDINA	
A Soproni Egyetem diákhagyományai mint átmeneti rítusok	203
BIHAR MÁRIA	
Hagyományalkotás a szegedi Szent Imre kollégiumban	213
MOHAY TAMÁS	
Kájoni Jánostól Márton Áronig. Kétszázötven év a csíksomlyói pünkösdi búcsújárás alakulástörténetéből	221
NAGY ZOLTÁN	
Félsziget-Öreganyó. Egy vaszjugáni hanti kultusz történetéhez	245
FARKAS JUDIT	
„Az Úr lótuszlábáról lemosott por.” A rítus szerepe a vallási konverzióban	269
KARÁCSONY MOLNÁR ERIKA	
Egy farsangi dramatikus játék, a dúsgazdagolás változatai és változása	287
FÜREDI ZOLTÁN	
Busójárás, az élő rítus	315

AGÓCS RUBEN	
Jánoska-eresztés Baján	359
MÓD LÁSZLÓ – SIMON ANDRÁS	
Vince-napi vesszővágás Ópusztaszeren	365
NAGY ISTVÁN	
Vallásos és pogány elemek a szatmári betlehemes játékokban	381
VIDÁK TÜNDE	
A „vörsi csoda”. A betlehem közösségformáló szerepe	389
KRISTON VÍZI JÓZSEF	
Bálint vagy Valentin? Egy világméretű folklórjelenség szíve és fonákja	403
SZAPU MAGDA	
„Buli van!” A mai városi fiatalok szórakozási formái és alkalmai	417
SUMMARY	429



Előszó

Új tanulmánykötetünk egy 2002. májusában Marcaliban lezajlott, sikeres tudományos konferencia előadásain alapszik. A sok előadót és nagylétszámú hallgatóságot megmozgató konferencia célja a rítus és ünnep igen aktuális, napjainkban a nemzetközi kutatásban is előtérbe került témáinak sokoldalú bemutatása, az ezzel kapcsolatos új kutatások számbavétele volt. A figyelem fókuszában – a konferencián és kötetünkben is – az ezredforduló új társadalmi és kulturális kihívásait követő változások, az újonnan formálódó közösségek régi és új ünnepei, az ünnepek és ünnepi rítusok régi és új társadalmi szerepei, a hagyományos népszokások továbbélése és újraélesztése, folklórja és folklorizmusa állt.

Természetesen a hagyományos falusi közösségek hagyományos ünnepeit is érintették ezek a változások, mint ez kiderül Nagy Istvánnak a szatmári betlehemes játékokról, Karácsony Molnár Erikának a farsangi *dúsgazdagolás*-játékról, Nagy László és Simon András ópusztaszeri Vince-napi vesszővágásról írott tanulmányából, vagy Balázs Lajos írásából, amely a székelyföldi lakodalmi szokások egy eddig kevésbé vizsgált aspektusáról: a gyermeknemzés mágikus–rituális „előhangolásáról” szól. Más szerzők, jóllehet régi ünnepekről, hagyományos rítusokról írnak, olyan – nem falusi – közösségek hagyományait mutatják be, amelyek eddig nem voltak az ünnepek, népszokások kutatásának a fókuszában. Egyebek mellett ezeknek a hagyományoknak a vizsgálatára, egyben a vizsgálati módszerek megújításának szükségességére hívja fel Verebélyi Kincső a figyelmet kutatástörténeti számvetésében. Eddig kevés figyelemre méltatott téma például a társulati ünnepek kérdése, melyről Barna Gábor ír, és ilyen a diákhagyományok, iskolai rítusok problematikája, amelyet Méri Edina a soproni egyetem, Bihar Mária a szegedi Szent Imre kollégium vonatkozásában taglal, figyelemmel a legújabb kor változásaira, a diákünnepek új szerepeire is. A városi illetve munkásünnepek szintén mostohán kezelt témáiból is kapunk most ízelítőt Panyik Katának a tatabányai bányásznapot, vagy Domokos Mariann veszprémi Gizella-napokat elemző tanulmányában.

Egyik központi témánk az ünnepi rítusok történeti alakulása a társadalmi-politikai változások közepette. Kétszázötven év távlatába nyúlt vissza Mohay Tamásnak a pünkösdi búcsújárás korszakairól, társadalmi, vallási és etnikai közösségekben betöltött szerepének mai napig tartó folyamatos változásairól szóló cikke. Keszeg Vilmos nagyszabású történelmi tablójában Torda múltbeli és jelenbeli ünnepeiről ír, azok jelentőségét és változásait ecseteli egy kisvárosi közösség életében. Mindkét tanulmányban újdonság a néprajz hagyományos forrásain kívül eső hírlapok, levelek, naplók anyagának felhasználása. Nagy Zoltán az áldozati formák változásait taglalja egy eloroszosodó, globalizálódó hanti közösségben, nemrégiben végzett szibériai terepmunkája alapján. Bárh Dániel a házasságkötés egyházi rítusainak változásairól írván inkább azok múltbeli szerepére helyezi a hangsúlyt, eddig ismeretlen levéltári források feltárásával. Gráfik Imre a hagyományos házasságkötési ceremónia merőben új tartalmakkal való megtöltéséről, az esküvői szertartás új szerepeiről ír egy „rendhagyó” széki lakodalom kapcsán. Vidák Tünde Vörs Somogy megyei községből írja le a hagyományos templomi betlehem-állításnak a falu felvirágzó idegenforgalmában betöltött szerepét; Füredi Zoltán a mohácsi busójárás helyi jelentőségű „népszokásból” nagy tömegeket megmozgató turisztikai látványossággá változásának szakaszait kíséri végig, Agócs Ruben a bajai *jánoskaeresztés* új szerepeket betöltő új hagyományait.

A gyors életformaváltás, a fokozódó kulturális és vallási globalizáció megte-remtette az ezredforduló új ünnepeit is, ilyen új hagyományt vizsgált Pentelényi Kinga millenneumi címer és zászlóavatásról szóló cikkében. A média reklámhadjáratai által is gerjesztett új, globális ünnepek közül „Valentin” új keletű rituáléjának sokoldalú elemzésére vállalkozott Kriston Vízi József. Szapu Magda a tömegzene közösségeket, a „bulikon” való zenehallgatás új csoportrítusait és csoportidentitást alakító szerepéről ír kaposvári iskolások körében végzett felmérései alapján.

Más ünnepek új – vagy háttérbe szorítottságuk után életre kelő – társadalmi csoportok új szerep- és identitáskereső törekvéseit tükrözik. Erről a régi ünnepek felújításával, átstrukturálásával, új szerepének kialakításával foglalkozó tanulmányok írnak. Viczián Zsófia a gáz bevezetésének megünneplését vizsgálván egy nemesi család új színrelépéséről, régi-új családi hagyományairól is szól, Hesz Ágnes a cserénfaiak „falunapjának” leírása során egy falusi közösség identitáskeresőről és annak ünnepi szimbólumairól, Gyanó Szilvia egy somogyi magyar-német falu kitelepítések után újraéledő német identitásáról, az ezzel kapcsolatos új faluünnepről ír. Szapu Magda az új elit közösségi reprezentációját, egyidejűleg a régi elitben való gyökérkeresését illusztrálja a megyebálok évszázados hagyományainak felélesztéséről szóló cikkével.

A New Age új vallási közösségeinek térnyerése régi és felújított, idegenből adaptált és újonnan létrehozott rítusaikkal, ünnepeikkel – megannyi új kutatási

terep korunk néprajzi kutatásai számára. Itt most a krisna-tudatú közösségek vizsgálata kap helyet, Farkas Juditnak a rítus vallási konverzióban betöltött szerepéről szóló tanulmányában.

Kötetünk a rítusok és ünnepek tanulmányozásának sokféle kutatási irányzatát, a néprajz, folklorisztika és antropológia számos kiemelkedő képviselőjét mutatja be, határainkon innen és túl. A szerzők között a fiatal kutatók is felsorakoznak (a pesti, pécsi, vagy szegedi egyetemek néprajz tanszékeinek hallgatói és doktoranduszai, vagy közelmúltban végzettjei): elsősorban nekik köszönhetjük az új, eddig még nálunk nem kutatott témákat és a hagyományos népszokás-kutatásba behozott friss szemléletmódot. Egyben köszönetünket fejezzük ki a konferenciának otthont adó Marcali Helytörténeti Múzeum kutatóinak is, nemcsak szíves vendégszeretetükért, hanem a konferencia ötletéért és a szervezésben nyújtott sokoldalú segítségükért is, és nem utolsósorban e kötet megjelenésének támogatásáért.

2004. július

Ünnep

A magyar szokás-irodalmat tanulmányozva érdekes ellentmondásra figyelhetünk fel. Amikor a *szokás*, *népszokás* fogalmát határozzák meg a szerzők, akkor egyértelműen kitűnik, hogy a *szokás* meghatározott cselekvés, illetve, hogy a szokásoknak több szintje van.¹ A szokás fogalmába tartozó cselekvésmódok alapszintje az, ahogyan adott közösségben a mindennapi tennivalókat elvégzik az emberek (szokás-cselekvések), ettől megkülönböztetett szintet képviselnek azok a szertartás-félék (rítusok), amelyek a társadalmi élet kitüntetett fontosságú eseményeihez kapcsolódnak, illetve magát ezt az eseményt jelentik (pl. iskolai ballagás, nyugdíjba vonulás megünneplése, stb.). Ünnepi szokásként említik a szakkönyvek az élet fordulóihoz tartozó ünnepeket, illetve a naptári év jeles napjainak ünnepeit. Hazai keretek között a *népi színjátszás* formáit és elemeit általában az ünnepi szokásokhoz kapcsolódva mutatták be a kutatók. A gyakorlat azonban jobbra mégis az – a Résző Ensel Sándortól² kezdve a *Magyar Néprajz nyolc kötetben* című kézikönyv VII. kötetében³ olvasható népszokás fejezetig –, hogy a népszokásokkal foglalkozó kötetek vagy fejezetek az ünnepi szokásokkal, azaz az emberi élet fordulóinak illetve a kitüntetett naptári napoknak az ünnepeivel foglalkoznak. Ugyanakkor arról, hogy mi is az ünnep, nem szólnak a tanulmányok.

Az tudománytörténeti tény, hogy Marót Károly 1940-ben publikált „Rítus és ünnep” című tanulmánya óta a népi ünnepek ünnepiségének kérdésével nem foglalkozott a kutatás.⁴ Természetesen nem véletlen, hogy éppen egy ókortudós

¹ Dömötör Tekla, *Naptári ünnepek – népi színjátszás* (Budapest, 1964); Verebéli Kincő, „Szokás”, in Voigt Vilmos (szerk.), *A magyar folklór* (Budapest, 1998) 400–439. old.; Voigt Vilmos, „Szokás”, in Szerdahelyi István (főszerk.), *Világirodalmi Lexikon* 14. (Budapest, 1992) 580–581. old.

² Résző Ensel Sándor, *Magyarországi népszokások* (Budapest, 1867).

³ Dömötör Tekla (főszerk.), *Népszokás, néphit, népi vallásosság. Magyar Néprajz nyolc kötetben. VII. Folklór* 3. (Budapest, 1990).

⁴ Marót Károly, „Ritus és ünnep”, *Ethnographia* LI (1940) 143–187. old.

foglalkozott pontosan ezzel a két kategóriával, annak az elméletnek a jegyében, amely szerint az ókori európai kultúrákban a rítuscselekvés fontosabb volt, mint a cselekvések magyarázatára létrejött szöveg, azaz a *mítosz*.⁵ A *rítus* olyan összetett kifejezési forma, amely a későbbiekben az ünnep alapjává vagy részévé vált. Egyébként mind a hazai, mind a nemzetközi szakirodalomban nagy a terminológiai zűrzavar e két alapfogalom használatát illetően. A *rítus* közös indoeurópai 'forgás' jelentésű szó, amely a latin *ritus* (*rota* – 'kerék') szóban is megtartotta azt a tartalmát, hogy szabályszerűen, ismétlődően végrehajtott cselekvésekre alkalmazták. A több ezer éves használat során a rítus kifejezés rendkívül széles jelentéstartományra tett szert. Ahogyan Dömötör Tekla megállapította, a *szokás* és a *rítus* kifejezések megkülönböztetése következetlen.⁶ Ehhez még hozzáfűzhetjük azt, hogy a *rítus* és *ünnep* megkülönböztetése is az, sőt a gyakorlatban a *népszokás* és *népi ünnepek* körülhatárolása sem igen történik meg. Nemkülönben zavarról árulkodik a kalendáris ünnepeket illetően a Szendrey Zsigmond által bevezetett *jeles napok* kifejezés, amelyet azóta is használunk, hiszen vannak olyan napok, amelyekhez csak hiedelmek, s vannak olyanok, amelyekhez ünnepi szokások is tartoznak.⁷ Nem is kell különösebben részleteznünk, hogy január 6-a, Vízkereszt napja „jelesebb” nap a maga háromkirály-járásával, házszentelésével, mint mondjuk április 30-a, Széna Kata napja, ami idő- és termésjósló nap. Külön tanulmányt érdemelne, hogy az ünnepinek, jeles napinak tartott szokások kiválasztásánál, az ún. magyar mitológiai iskola olyan képviselője, mint Ipolyi Arnold, vagy olyan bírálói, mint Katona Lajos vagy Róheim Géza szemlélete mennyire játszott szerepet.⁸ Náluk – és kimondatlanul másoknál is – az ünnepi *szokás* = *rítus* megfeleltetés magyarázatra sem szorul, mivel az ünnepi szokás háttere az a sajátos néphit vagy népi felfogás, világnézet, amely a hivatalos, az állami, vagy más társadalmi rétegek elgondolásaitól oly távol esik, és mintegy a mítosz alacsonyabb fokaként fogható fel. Az ókori társadalmakra vonatkozóan tanulmányozott mítosz– rítus összefüggések viszonylag közvetlen „átfordítása” a XIX–XX. századi népi hiedelmek és népszokások közötti relációkra olyan kutatási hagyományt teremtett, amely megmerevedett, illetve beleépült abba a rendszerbe, amelynek mentén az ünnepi szokások anyagát a kutatók elrendezik még a XX. század folyamán is.

⁵ Voigt Vilmos, „Marót Károly és a magyar néprajztudomány”, *Előzmények és tervek a Folklóre Tanszékről* - 135. (Budapest, 1985).

⁶ Dömötör Tekla, *Magyar népszokások* (Budapest, 1972).

⁷ Szendrey Zsigmond, „Jeles napok”, in *A Magyarság Néprajza IV. Szellemi néprajz II.* (Budapest, 1943; 3. kiadás) 269–285. old.

⁸ Ipolyi Arnold, *Magyar Mythologia* (Pest, 1854); Katona Lajos, *Folklor kalendárium* (Budapest, 1982); Róheim Géza, *Magyar néphit és népszokások* (Budapest, 1925).

Az a módszeresen ki nem fejtett felfogás, hogy a népszokásoknak, ünnepi szokásoknak egy része hiedelemre (mítoszra) épülő rítus, nem került ellentmondásba azzal az ugyancsak alig kifejtett, ám szintén Ipolyiig követhető elgondolással, miszerint a rítus dramatikus eszközökkel megjelenített szöveg és hiedelem. A *rítus* = *népszokás* = *dráma*, ha nem is azonosságként, de legalábbis analógiaként való elképzelése illeszkedett ahhoz a koncepcióhoz, amely szerint az *epika-líra-dráma* műfaji beosztást az irodalom határain túlmenően emberi magatartásformákra is ki lehet terjeszteni. Sajátos módon a Magyarország Néprajzában Viski Károly „Drámai hagyományok”⁹ címen foglalkozott az ünnepi szokások egy művészeti, azaz a dramatikus rétegével. Érdemes idéznünk: „Ünnepies szokásaink között, alig van olyan, amelyben nemcsak a testtartásnak, taglejtésnek, arcjátéknak, mozdulatnak hagyományos formái ne volnának, de a cselekvéseknek öröklődő menete s a szereplők monológja vagy párbeszéde is hagyományossá ne vált volna. Tekintsük a lakodalmi szokások számtalan mozzanatának szertartásszerű folyamatára: maga az egész lakodalom tulajdonképpen szabott formájú dramatikus vagy legalább teátrális jellegű hagyományos cselekvéssorozat más-más szereplőkkel, fordulatokkal, mozgással, (táncsal), zenével, párbeszédes szövegekkel, színhellyel és kellékekkel.”¹⁰

Az ünnepi szokások dramatikus vonásainak a hangsúlyozása azután Dégh Linda, Dömötör Tekla és Ujváry Zoltán¹¹ munkássága révén olyannyira előtérbe került, hogy mint a „Naptári ünnepek – népi színjátszás” könyvcím¹² is mutatja, az *ünnepi szokás* és *dramatikus szokás* fogalmak igen közel kerültek egymáshoz.

Az *ünnepi szokások* helyének kijelöléséhez a szokások rendszerében az egyik szempont az lehet, hogy mennyire összetett cselekvés-struktúra jelenik meg az adott alkalommal. Egy másik – eddig ritkán figyelembe vett – támpontot nyerhetünk általában a szokások klasszifikációjához akkor, ha az ünnepiséget kifejező elemeket vizsgáljuk. Ez a megközelítés valószínűleg elvezethet ahhoz, hogy a „népi ünnepek” kategóriájába a társadalmi ünnepeknek szélesebb köre is bekerüljön (pl. vásárok, templom-búcsúk stb.), és hogy maga a fogalom egyértelműbb, ugyanakkor tartalmilag differenciáltabb legyen, mint korábban. Egy átfogó kultúráközi ünnep-elmélet kidolgozása nehéz feladat, mivel a különböző társadalomtudományok más és más szempontokat emeltek ki az ünnepek vizsgálata kapcsán,

⁹ Viski Károly, „Drámai hagyományok”, in *A Magyarország Néprajza III. Szellemi néprajz* 1. (Budapest, 1943; 3. kiadás) 291–327. old.

¹⁰ Viski, „Drámai hagyományok”, 291–293. old.

¹¹ Dégh Linda, *A magyar népi színjáték kutatása* (Budapest, 1947); Dömötör Tekla, „Történeti rétegek a magyar népi színjátszásban”, *Ethnographia* LXVIII (1957) 253–268; Ujváry Zoltán, *Játék és maszk* I–IV. (Debrecen, 1983–1988).

¹² Dömötör, *Naptári ünnepek*.

s e szempontok egységesítése azzal a veszéllyel jár, hogy elmossa az egyes ünnepek sajátságait

A *vallástörténet* elsősorban arra törekedett, hogy a világvallások látószögéből világítsa meg az ünnep/kultusz középpontjában álló istenség tiszteletére rendezett cselekvés-rendszereket. Az *etnológia* az Európán kívüli népek kultuszainak rendszerét és formáit tárja fel. Különböző társadalomtörténeti feltételek mellett a hiedelmek vallássá szerveződésének egyes fokain szokássá váló ünnepek közös vonása az, hogy a világteremtés aktusát ismétlik meg szimbolikus síkon, ide értve az idő, az élet, a termékenység megújítását is. A *művelődéstörténet* az ünneplés alkalmainak és formáinak történeti alakulását követi nyomon. A *folklorisztika* a paraszti kultúra keretében a szokások egy sajátos szintjét ragadja meg az „ünnep” kategóriájaként. A *szociológia* inkább a jelen felé fordul, és az egyéni, illetve társadalmi ünnepek közötti különbségeket, azok tartalmi vonásait igyekszik feltárni. A *pszichológia* az ünnep-igényt mint az ember specifikus érzelmi–mentális beállítódását mutatja be. Az ünnep *filozófiai–fenomenológiai* megközelítései általában a kulturális kontextustól függetlenül törekednek az ünnep lényegi vonásainak a megragadására.¹³

A megközelítések minden sokrétűsége ellenére, az *ünnepiség* néhány általában érvényes jellemzője kiemelhető:

Ami az ünnep és a mindennap viszonyát illeti, kétféle felfogás fordul elő:

- a) az ünnep a hétköznapi ellentéte,
- b) az ünnep a hétköznapi meghaladása.

Az ünnep pozitív tartalmú cselekvéssor, amelynek meghatározott keretei vannak (időben, térben).

Az ünnepnek van egy sajátos megjelenési formája, amely a kifejezés különböző síkjait fogja át:

- a) cselekvés
- b) szöveg
- c) akusztikai effektusok
- d) optikai effektusok
- e) tárgyi kellékek

¹³ Az igen nagy irodalomból itt csak példaként említünk néhányat: Kerényi Károly, „Vom Wesen des Festes”, in Kerényi Károly, *Antike Religion* (München – Wien, 1971) 43–67. old.; Turner, Victor, *A rituális folyamat* (Budapest, 2002 [The Ritual Process, Harmondsworth, 1969]); Heidrich, Beate, *Fest und Aufklärung* (München, 1984); Schultz, Uwe, *Das Fest. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Gegenwart* (München, 1988); Lanternari, Vittorio, *La grande festa. Vita rituale e sistemi di produzione nelle società tradizionali* (Bari, 1959); Cazeneuve, Jean, *Sociologie du rite*. (Paris, 1971); Pieper, Josef, *Zustimmung zur Welt. Eine Theorie des Festes* (München, 1963).

- f) illatok
- g) viselet
- b) kinezikus formák
- i) egyéb

Természetesen ezek a kifejezési síkok további rész-összetevőkre bonthatók. Másfelől nem minden összetevő szerepel egy adott ünnep felépítésénél, illetve az összetevők egymáshoz viszonyított aránya is változó lehet. Alkalmasint az ünnep egy-egy összetevője maga is válhat az ünneplés okává. Például hangverseny esetén a zenélés ad alkalmat az ünneplésre, a zene nem az ünnep kísérőjelensége. A néptánc-fesztiválon a táncolás áll az ünnep középpontjában.

Az ünnep lényegénél fogva közösségi jellegű, ami azzal van összefüggésben, hogy csak az ember képes ünneplésre, az ember pedig mint társadalmi lény hozza létre a társadalmi lét olyan formáit, amelyeket ünnepnek nevezünk.

Az ünnep a mindennapokhoz képest azt teszi lehetővé az ember számára, hogy a létezés mindennapi gyakorlata fölé emelkedjen és az emberi élet értelmezéséhez a múltat és a jövőt is átfogó perspektívát nyerjen. Az ünnepek ismétlődése és/vagy egyedisége hozzájárulnak adott ünnep horizontja megalkotásához.

Számos ünnepelmélet hangsúlyozza az ünnep megélésének felfokozott intenzitását, a hétköznapi viselkedési, erkölcsi, stb. szabályok áthágását, bizonyos értelemben véve az emberi szabadság határainak fizikai-érzéki megtapasztalását.

Az ünnepnek gyakran elengedhetetlen összetevője, éppen a hétköznapi szabályozottságának áthágását kifejezendő, a bőséges táplálkozás, a „nagy evés- ivás”, a tobzódás.

Az ünnep mint a szabadság megélésének formája nem nélkülözheti a játékot, ami kifejeződhet a társas érintkezés örömeiben, a szórakozás, a sport gyakorlásában, vagy egyszerűen a mindennapi munka alól való legalább részleges felszabadulásban. Mindezek a már-már „elemi” vagy időtlen vonások egy-egy történeti periódusban azután a megfelelő tárgyi feltételek között, a társadalmilag kialakított szimbólumok megfelelő alkalmazásával valósulnak meg a nyilvánosság előtt.

A népi ünnepek vizsgálata szempontjából igen lényegesek a történeti elemzések, abból a célból, hogy azok vallási, gazdasági, politikai, társadalmi háttere tisztázottá váljon. Ezért lenne szükség arra, hogy európai perspektívában elemezzük az egyes ünnepeket, noha nem mulaszthatjuk el annak a hangsúlyozását, hogy a magyar népi ünnepek mindenek előtt agrár jellegűek és falusiak. Mint ahogy Európa más tájain is azok voltak évszázadokon át.¹⁴

Úgy véljük, hogy nem haszontalan, ha a hazai szokáskutatásban tematizáljuk az ünnepiség problémakörét, azért, hogy az általános ismérveket a szakirodalom

¹⁴ Már Paul Sartori áttekintése *Sitte und Brauch* (Leipzig, 1910) is európai távlatú volt, Waldemar Liungman többkötetes munkája: *Traditionswanderungen Rhein-Jennisei* I–II. Folklore Fellows'

által leírt népi ünnepek jellemzőivel vethessük össze és így közelebb férkőzzünk azok meghatározó jegyeihez. Másfelől egy ilyen összehasonlítás arra is alkalmas, hogy az ünnepet, akár a közelmúltban vagy a jelenleg tudatosan létrehozott ünnepeket is, történeti összefüggésbe helyezhessük.

A népszokáskutatásban használt ünnepmegnevezések – kalendáris ünnepek, az élet fordulóihoz kapcsolódó ünnepek, mezőgazdasági munka ünnepei, újabban egyházi és társadalmi ünnepek, stb. – nem jelentenek egyszersmind tipológiai besorozást, csupán egyfajta tematikus elrendezést. Úgy tűnik, minden ünnepnek van egy, az emberi létezéshez közvetlenül hozzátartozó magva, ami köré felépül az ünneplés során az ünnepi idő, az ünnepi tér és a részekre bontható cselekvés struktúrája. Vannak szerzők, akik ezt úgy fogalmazzák meg, hogy csak az ember képes önmaga létét, a létezést tárgyként szemlélni. Ennek a képességnek a megnyilvánulása az ünnep, ami egyébként a kollektív, illetve kulturális emlékezet egy sajátos formája. Az ünneplés „alkalma” tartalmilag sokféle lehet, ami más tényezőkkel együtt meghatározza az ünnep szerkezetének az összetettségét, az alkotó elemek számát, az ünneplés formáit – itt elsősorban a *szcenírozás* módjára gondolunk. Az ünnep összetevői közé szokás sorolni azt, hogy a hétköznapi tevékenységek (a munka) szünetelnek (legalábbis részben), hogy valamilyen szertartásra sor kerül (ennek is többféle fajtája és fokozata lehet), illetve a közösség részvételével lakoma jellegű étkezés szerepel az ünnep időszakában. A játék és ennek minden formája (verseny, sport), illetve a zene, a tánc, esetleg színházaszerű cselekvések alkotják az ünnep további összetevőit. Vannak szerzők, akik arra is felhívják a figyelmet, hogy az ünnepnek milyen fontos része a „megjelenítés” (pl. körmenet vagy felvonulás formájában), amelyhez gyakran tárgyi eszközök (zászlók, virágok, zöld ágak, stb.) is szükségesek. Nagyon tanulságos az ünnepelemek kapcsolódását tanulmányozni külön-külön is, például az ünnep és a tánc kapcsolatát. Mivel az ünnepelemek régiek és általánosan ismertek, ugyanakkor az ünnephez való tartozás egy sajátos szinkretizmusban megvalósulva szintén régi, azt tapasztalhatjuk, hogy egy-egy elem „ünnepiként”, meghatározott keretben az „ünnepiség” jeleként tud hatni. Mivel az ünnep összetevői általában (feltételezve vagy valóban) régien ismertek, a konstruált ünnepek is „hagyományosnak” tűnnek.

Az ünnepek tradicionalizmusának viszonylagossága csak az ünneplési formák történetének, az ünnepi gyakorlat társadalmi kontextusának alapos vizsgálata

Communications (Helsinki, 1941, 1945) szintén. Példaként még idézzük Eugen Fehrle *Feste und Volksbräuche im Jahreslauf europäischer Völker* (Kassel, 1955) című, sokat emlegetett munkáját, és az utóbbi időkből André Akoun irányításával létrejött munkát: *L'Europe. Mythes et traditions* (Turnhout, 1990). Természetesen, minél több ismeretet halmoz fel a szaktudomány, egy-egy szokást, ünnepet illetően, annál kevésbé akad hiteles vállalkozó arra, hogy annak európai elterjedtségét és változatait leírja. Egy könyv vagy tanulmány címében az „európai” jelző egyre inkább az európai jelleget és nem a jelenség térbeli elterjedtségét jelenti.

révén tárható fel.¹⁵ Önmagában is érdekes az, hogy állandónak, szilárdnak hitt elemek mikor milyen jelentés hordozóivá válnak. Például régiesnek tartott – magyar népszokásokban gyakran a barokk kori egyházi szertartásokból vagy főúri ünnepségből származó – elemek jelennek meg évszázadokkal később. Hangsúlyoznunk sem kell, hogy a francia forradalom óta mind Európában, mind Magyarországon terjedő ún. megszerkesztett ünnepek is más korábbi ünnepi elemekből építkeznek, miközben lassanként maguk is mintává válnak.¹⁶

Egy kiválasztott ünnep vizsgálatának valójában az adott társadalom ünnep-kultúrájának kontextusában volna a helye, ami azt is jelenti, hogy az ünnep jellemzéséhez tagoltabb regiszterre van szükség, mint amit a szent–profán, társadalmi–egyéni pólusok önmagukban jelentenek. Érdekes kísérletként említhetjük itt meg Andreas C. Bimmer javaslatát, aki mintegy 25 évvel ezelőtt „nyilvános” és „magán” ünnepek összefüggéseit igyekezett összefoglalni a hesseni ünnepek számbavétele alapján („Typisierung gegenwärtiger Feste”). Szembeötlő, hogy nem tesz különbséget „városi” és a „falusi” ünnepek között, jóllehet ez a különbségtétel nem elhanyagolható az ünnep értelmezése szempontjából.¹⁷

A beosztásból látszik, hogy Bimmer az ünneplés gyakorlatánál a társadalmi csoport nagyságából, a társadalmi hálóban elfoglalt helyéből, stb. kiindulva tekinti át az eseményeket. Ez nagyon fontos vonatkozásra hívja fel a figyelmet, mivel az ünnep keretében való együttlét nemcsak megerősíti a csoport összetartozását,

Nyilvános ünnepek	Privát ünnepek
nemzeti ünnep	
helyi és regionális ünnepek	
a) visszatérő regionális ünnepek	
b) tartományok és városok	
alapításainak ünnepe	
a munka ünnepei	üzemi ünnepek
kalendáris ünnepek	kalendáris ünnepek (családnál, vállalatnál, stb.)
az egyházi év ünnepei	az egyházi év ünnepei (család)
évfordulók	évfordulók
helyi népünnepek	formális és informális csoportok ünnepei
a) falunapok, templombúcsú,	egyletek ünnepei (amennyiben az egylet nem
lövészünnep	rendezője nyilvános ünnepeknek.)
b) városi ünnepek	családi ünnepek
városrészek ünnepei	ünnepek barátok és ismerősök körében ¹⁸

¹⁵ Ozouf, Mona, *La fête révolutionnaire 1789–1799*. (Paris, 1976).

¹⁶ Az anyák napjának vagy az utóbbi időben nálunk is terjedő Bálint-napnak a története mondanivalónk szempontjából számos tanulsággal szolgálhatna.

¹⁷ *Blätter für Volkskunde* 1977/4, 38–48. old.

¹⁸ Op. cit. 40. old.

nemcsak elősegíti a csoporton belüli kommunikációt, hanem a közösségi viselkedés olykor olyan váratlan formáit is eredményezheti, amellyel a résztvevők egyénileg nem szándékoztak élni.

Az ünnepek kapcsán nem felejtkezhetünk meg annak gazdasági alapjairól sem. A paraszti társadalomban egészen egyszerűen az ünnepet kifejező „bőség” biztosítása a hétköznapi szűkösséggel szemben az ünnep rendkívüliségét fejezte ki. A modern társadalomban a hiábavaló fogyasztás lett az ünnep velejárója.

Ritkábban esik szó az ünnepek politikai aspektusairól. A hagyományos társadalmakban Európában az állami/politikai hatalom évszázadokon át igyekezett az egyházon keresztül ellenőrizni és kordában tartani a népelet, a népi ünnepek kilengéseit. Ünnep és politika az elmúlt kétszáz évben még a falvakban is közvetlenül összekapcsolódva jelenhetett meg, némelykor olyan „agrár” ünnepnek álcázva magát, mint amilyen a szüret, az aratóünnep, vagy augusztus 20-a.¹⁹

Még sok konkrét elemzésre van szükség ahhoz, hogy a régi és mai ünnepek hátterében felderítsük az ünnep alapját képező világnézeteket és gondolkodási struktúrákat, amelyek olyan társadalmi térben, mint amilyen egy falu, homogénebbek, mint a város differenciált társadalmában. Az ünnep ünnepiségének mértéke a világnézet-tartalom mértékétől is függhet. Nemcsak a modern ünnepekre jellemző, de itt szembeötlő, hogy az ünnep-elemek akár speciális minőséget is elérhetnek, önállóvá is válhatnak. Nem tartalmilag kapcsolódnak az ünnep által átélhetővé tett világnézethez, csupán morfológiailag mutatnak azonosságot korábbi ünnepekkel. Ugyanakkor az új ünnepek megfigyelése olyan vonásokat is szemléletessé tehet, amelyek korábban kevésbé tűntek fel.

¹⁹ Molet, Louis, „L'année sacrale, la fête et les rythmes de temps” in Poirier, Jean (éd.), *Histoires des mœurs* I. (Paris, 1990) 269–418. old.; Fajcsák Attila, *Az egri szőlőművelés szokásai és hiedelmek* (Eger, 1990).

Az ünneplő Torda. Az ünneplés alkalmai és terei egy kisvárosban

Tanulmányomban arra teszek kísérletet, hogy áttekintsem egy kisváros másfél évszázadának ünneplési gyakorlatát, e gyakorlat szerkezetében és jelentésében százötven év leforgása alatt beállt strukturális, funkcionális és tartalmi változásokat. Az ünnepet funkcionális és tartalmi szempontból határolom körül. Funkcionális szempontból az ünnep olyan esemény, amely egy település lakosságát a hétköznapiól eltérő viselkedésre mozgósítja.¹ Tartalmi szempontból pedig olyan esemény, amely megszerkeszti és kommunikálja az együvé tartozás motivációit, koronként más jelentésmezőket készít elő és tesz hozzáférhetővé egy társadalom számára. Az ünneplési események között jelen esetben csupán érintőlegesen tárgyalom a vallásos jellegű ünnepeket. Fokozottabban azokra figyelek, amelyek a 19. századtól kezdődően egy új, polgári, urbánus és nemzeti/nemzetiségi, kisebbségi identitás megélését tették lehetővé.² Ennek az új identitásnak a megjelenését és meglétét jelzik azok a források, amelyek révén meg akarom közelíteni a választott témát. Tordán 1891-ben jelent meg az első lokális hetilap, az *Aranyosvidék*, amely évtizedeken keresztül dokumentálta a város társadalmának életét és problémáit, a közösségi és a politikai élet feszültségeit.³ Az 1900-as évek elejétől váratlanul

¹ A Néprajzi Lexikon szócikke az ünnepet különleges időszakként határozza meg, amikor a közösség a megszokottól eltérő módon viselkedik. Lásd Dömötör Tekla, „Ünnep”, in Ortutay Gyula (főszerk.) *Néprajzi Lexikon* 5. (Budapest, 1982) 440–441. old.

² Torda sóbányája miatt a római megszállás idején Potaissa néven sűrűn lakott település. Magyar lakossága a honfoglalás idején telepedett meg. Lakosságát több alkalommal tizedelte meg elenséges (tatár, török, labanc, osztrák, román) támadás. Hosszú időn keresztül töltött be centrális szerepet Erdély életében. Ezzel magyarázható, hogy mintegy 125 diétát tartottak a városban. A közigazgatási átrendezésig Torda–Aranyos vármegye központja volt. Azóta Kolozs megye része. Kolozsvártól 30 km-re található. Történetéről lásd Orbán Balázs, *Torda város és környéke* (Budapest, 1889, 1986).

³ Az *Aranyosvidék* 1891–1940 között jelent meg. Profilját többször újrafogalmazta. Induláskor „Torda–Aranyos megye közigazgatási, közművelődési és társadalmi hetilapja és a megyei

megnő a lapalapítási próbálkozások száma.⁴ E lapok tiszavirág-élete azonban azt bizonyítja, hogy a város egyik szociokulturális csoportja sem tud intenzív egyesületi életet élni, sem lapot fenntartani a maga számára. A 19–20. század fordulójának éveiben megépülnek azok a jelentős építészeti objektumok, amelyek a város mai arculatát véglegesítik (a Vigadó néven ismert épület, az Állami Kertmunkás Iskola, 1909-ben az Állami Főgimnázium, a sebészeti kórház, az Aranyoson átvezető vashíd). A vasút és a hírlapirodalom révén az országos vérkeringésbe bekapcsolódó Torda is igényt tart az országos érdeklődésre. Ezt bizonyítja a színes képeslapoknak a sokasága, amelyek a város neves épületeit, hangulatos utcáit, környékének látványosságait örökítik meg.⁵ Ezek voltak azok a helyszínek, amelyek helyet adtak a legkülönbözőbb rendezvényeknek és összejöveteleknek. További forrásainkat a családi fényképparchívumok képezték. E gyűjtemények azt bizonyítják, hogy az 1900-as évek elejétől szembetűnően megnő a személyeket, baráti és családi csoportosulásokat a város népszerű, nyilvános tereiben, ünnepi események szereplőiként vagy résztvevőiként ábrázoló felvételek száma. És végül forrásaink közé tordai lakosok naplóit és szóbeli vallomásait vettük fel.⁶

Itt szükséges szóvá tennünk azt, hogy az ünnepi viselkedésnek részét képezi a szórakozás is. Minthogy azonban a szórakozás más funkciókkal és tartalmakkal rendelkezik, ezért részletes elemzésére nem térünk ki. Említésére csupán a példák szintjén kerül sor.

Torda életében a 19. század végétől kezdődően a legjellemzőbb ünnepi esemény 1848. március 15. kommemorációs ünnepe. Ezért ennek elemzéséből indulunk ki.⁷

Az ünnepelés megszervezéséről a vizsgált korszakban országos gyakorlat szerint állandó bizottság felelt. Kinevezését 1891-ben az *Aranyosvidék* cikkírója ilyenkép-

gazdasági egyesület hivatalos közlönye." 1900-tól „társadalmi, közigazgatási, közgazdasági és szépirodalmi hetilap.” 1908-tól „függetlenségi és 48-as politikai hetilap.” 1937-től *Regiunea Ariesului* alcímmel jelent meg.

⁴ *Tordai Hírlap* (1905–1906), *Közművelődés* (1906–1907), *Tordai Újság* (1910), *Kacor* (1912), *Egyetértés* (1923), *Tordai Újság* (1929), *Tordai Újság* (1930). A város másik számottevő, hosszabb életet megélt lapja az 1932–1939 között megjelent „független politikai, társadalmi és közgazdasági hetilap”, az *Aranyosszék* volt. Lásd Lászlóffy Aladár – Füsy Gyula, *Torda és környéke régi képeslapokon* (Marosvásárhely, 2001) 75–80. old.; Huber András, *Százarcú nagybatalom*. (Csíkszereda, 1997) 276–388. old.

⁵ Ezekből készült gyűjtemény: Lászlóffy–Füsy, *Torda és környéke*.

⁶ 1980–2000 között készült interjúsorozat a tordai iparosokkal. Ebből nyomtatásban: Keszeg Vilmos, „Jaj, mennyi májost kellett csinálni. Tordai beszélgetések 1.”, *Művelődés* XLVIII. (1995) 6. 30–32. old.; „Tordai beszélgetések 2.”, *Művelődés* XLIX. (1996) 9. 28–32. old.; Uő, „Ne képzeld egyiket se úriembernek” in *Székelyföld* II. (1998) 9. 97–111. old.

⁷ 1848 emlékezetének őrzéséről, a kultusz formáinak, rítusainak és eszközeinek változatosságáról több tanulmány szól: Kriza Ildikó (szerk.), *Történelem és emlékezet. Művelődéstörténeti tanulmányok a szabadságharc 150. évfordulója alkalmából*. (Budapest, 1998).

pen sürgeti: „Kíváncsi volna, hogy városunkban egy ilyen nemzeti ünnepélyt rendező állandó bizottság alakulna, mint Kolozsvárt s más helyen.” Az említett évben a bizottság március 4-én alakul meg, s 11 tagot számlál. A következő években a tagok száma felduzzad, a tudósítások általában 100 főt említenek. A tagok számának esetlegessége alól az 1893-as év kivétel: az 1848-ra emlékezés műsorát 48 tagú szervezőbizottság állítja össze.

Az 1911-es ünneplésről szóló beszámoló minden kommentár nélkül közli, hogy az iskolában „12 pontú gazdag műsorra” került sor. A műsor szerkezete egyértelműen követi az Irinyi, Petőfi, Vasvári, Jókai és Bulyovszky által összeállított, az Ellenzéki Körben március 13-án bemutatott, 15-én pedig Jókai által ismertett 12 pontot.

A megemlékezések záróakkordjának érdekes és népszerű mozzanata volt az élőkép. Bemutatására a Vigadóban került sor az est folyamán. 10–20 személy korhű öltözetben és környezetben allegorikus elemekkel feltöltött jelenetet merevített ki. A műfaj a 16. századtól terjedő emléklapot követte. A magyarországi emléklap az 1860-as évek elejétől a reformkor, s még inkább a szabadságharc hőseinek életéből és halálából ihletődött. „A dinasztikus propaganda helyébe, illetve mellé a nemzeti propaganda lépett, ami tanult az elődöktől és hasonlóan konvencionális nyelvezettel élt, bár az örökölt allegorikus eszközök mellett, illetve ezek továbbalakításával megteremtette a nemzeti triumfus arzenálját.”⁸

Élőkép bemutatására 1909-ben, 1910-ben és 1911-ben került sor. 1909-ben az élőkép *Petőfi halála* volt. A tudósítás nem vállalkozik a kép szerkezetének bemutatására, csupán annyit jegyez meg, hogy a produkciót a sikeres teljesítmény miatt a közönség megújrázta. Ennek ellenére a képet nem nehéz magunk elé képzelünk, hisz Petőfi „a nemzet összes elveszített vértanúját megtestesítő alakja a szabadságharc utáni nemzetgyász egyik legfőbb szimbólumává válik”, s halálának romantikusan megjelenített képe az 1850–60-as évektől közzismert. A következő évben megjelenített élőkép főszereplője szintén Petőfi. Címe: *A Talpra magyar előadása*. Bár az ünnepségről szóló tudósítás nem segít a kép rekonstrukciójában, még sincs nehéz dolgunk. A Múzeum téren a tízezres tömeg előtt szavaló Petőfit korabeli rajz örökítette meg.

Ezen a ponton kitérőt téve kell megjegyeznem, hogy Petőfi többszöri tordai tartózkodása ellenére a városban Petőfi-kultusz nem alakult ki. A rá való emlékezés nem szakadt le a március 15-i ünnepségekről. Sőt, amint az élőképek jelenei is bizonyítják, a márciusi megemlékezésekben is az országszerte forgalmazott

⁸ Fülemile Ágnes, „Populáris grafika Magyarországon a 19. század második felében: emléklapok és emblematikájuk”, in Kisbán Eszter (szerk.), *Parasztkultúra, populáris kultúra és központi irányítás* (Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet, 1994) 213–232, 221–222. old.

jelenetek tartották ébren emlékét. Habár Miklós Ida naplója⁹ több olyan élesen exponált jelenetet is megörökít, amely megjeleníthető lett volna. Így a rá való emlékezés nem lokalizálódott július végén, a Tordáról való távozás időpontjában. A Petőfi halálára való emlékezés folyamatosan Fehéregyházán és Segesváron történt. Ide kirándulóként Tordáról is rendszeresen elzarándokoltak. Az ünnepségről a tordai lap rendszeresen tudósít eseményelőzetes vagy beszámoló formájában. Az 1909-es évfordulós ünnepségen a Tordai Dalkör is énekszámmal lép fel, s ugyan-ezen keretben dr. Vertán Endre (tordai) országgyűlési képviselő emlékbeszédet tart. Talán a rendezvényen való szereplésre való meghívás indítja el az évtizedek során egyedülálló emlékezést, amelyet Nagy Albert tollából az *Aranyosvidék* közöl. Beleolvasunk a tárcába:

És elment az utolsó harcot megharcolni a dicsőség hírvirágokat termő mezején, hátrahagyva, akiket annyira szeretett és imádozott: az édes feleséget és a kölcsönös szerelem édes zálogát: a kis fiút. Itt Tordán, Miklós Miklós akkori református papnak házában – ahol megszállva voltak és ahol rövid ideig élvezték az igazi magyar vendégszeretet melegét – történt ez a végbúcsú 1849. július utolsó napjaiban... (*Aranyosvidék*, 1909. szept. 7.)

1911-ben *Kossuth imája* kerül bemutatásra. Az emléklapok Kossuth-ábrázolásai a honfoglalás évfordulója táján válnak a Kossuth-kultusz részévé, ez pedig, a maga rendjén, a kiegyezést követő években erősödött meg. Népszerűvé vált *A szabadság öröm-ünnepé. A magyar nemzet lánglelkű bajnoka Kossuth Lajos* (1887) és a *Kossuth Lajos és az aradi vértanúk megdicsőítése* (1894) című kép.¹⁰ A vért a szabadságért kiöntő Petőfivel szemben Kossuth „magatartása állandó modellje lett a hontalanoknak, az emigráns politikusoknak”, a szélrózsa minden irányába szétszórt magyarságnak.¹¹

Az élőkép kiválasztásának s majd sikerének a művészi kvalitáson, a kép drámai és hazafias retorikáján túl egyéb motivációja is volt. Torda polgárait az általános honpolgári érzelmeken túl közvetlenebb szálak is kötötték Kossuthhoz. Kossuth Lajos Torda négy neves díszpolgárának egyike volt. Bárány Kemény Györgyöt 1886. július 28-án, Orbán Balázst 1889. augusztus 29-én, Kossuth Lajost 1889. szeptember 18-án, Jókai Mórt pedig 1893. május 3-án, mondhatni közfelkiáltással választották a város szellemi patrónusává.¹²

⁹ Miklós Ida paplányként szemtanúja volt Petőfi Sándor tordai látogatásainak. Petőfi Tordához való ragaszkodását bizonyítja az a döntése, hogy családját Bem táborába való induláskor Tordán helyezze biztonságba. Ezért feleségét és fiát Tordán látta utoljára.

¹⁰ Fülemile, „Populáris grafika”, 224. old.

¹¹ Kocsis Gyula, „A Ceglédi Százasküldöttség és a Kossuth-kultusz” in Kríza Ildikó (szerk.), *Történelem és emlékezet*, 61–70, 47. old.

¹² Borbély György (szerk.), *Tordai EMKE-Emlékkönyv* (Torda, 1894).

Kossuth 1894. március 21-én bekövetkezett halálának híre és a gyászszertartás krónikája Torda sajtójában évtizedeken keresztül a legdrámaibb és legindulatossabb kezelésben részesült. A város előljárósága a hír hallatán nyolc napi gyászt rendelt el. Az *Aranyosvidék* a gyász hír döbbenetes hatását így ragadja meg:

A rémítő hírre a főtéren majdnem minden épületén azonnal gyászlobogó lengett. Délben a hangok zúgása is kifejezést adott a nemzet nagy gyászának. Az esti vigadó termekben a más-kor zajos mulatságot ünnepi csend váltotta fel. A város egy halottas ház képéhez hasonlított. (*Aranyosvidék*, 1894. március 24.)

Az *Aranyosvidék* címlapja gyászkeretben közölte a hírt és Kossuth néhány mondatos élettörténetét. Ugyanitt olvasható Nessenfeld Miklós verses nekrológja, amelynek alaptónusát első soraival szemléltetjük:

„Meghalt édes Apánk!” Sír végig a hír a hazában...
Meghalt édes Apánk – Hunnia árva levél...

Egy hét múlva, 1894. március 31-én a lap ugyanilyen tipográfiai megoldással tér ki a Kossuth temetésére való készülődésre. Idézzük a lap szerkesztője által írott halotti nekrológ mondatait.

Szálljon magába mindenki és gyászoljon. A magyar nemzetnek gyásza van, nagy és mérhetetlen gyásza...

Adjunk tiszteletet haló porának. Jeretek, öltözzetek feketébe, hazám fiai és leányai. Lelkeiteket is öltöztessétek fel ünnepi ruhába. Legyen a gondolat komoly, nagy és magasztos; legyen az érzelem szent és felemelő, ha Kossuth Lajosra gondolunk. Jeretek, öregek és ifjak! Ó jertek, aszszonyok, ti magyar anyák! nevelők! nemzetfenntartók! Gyújtsunk lángot a mi szívünkben az ő sírjánál, – tegyünk egy szent fogadást, hogy hazánk istenén kívül nem fogunk imádni mást! Tegyünk szent fogadást a porba omlott óriásnak sírhalmán, hogy gyermekeinknek vérébe csepegtetjük az ő magasztos honfírényeit, szent hitvallását: az igazságérzetet és a szabadságszeretetet.

A nekrológ frazeológiájához hasonlóan expresszív a város képe.

Torda megható látvány a belépő idegenekre nézve. Az első utcában, a híd utca és az egyházfalva utcában már az első napokban minden házon lengett a gyászfátyol, nem is említve a főteret, hol az első táviratra legelőbb a kaszinó, a városháza és a „Korona” jelezte nagy lobogójával a mély gyászt. – Némely házon kettő is leng, hogy helye legyen a zenekarok gyászának is. Az első és második zenekar is osztozni kíván mindnyájunk fájdalomában. Impozáns a kereskedők nagy trikolórja fátyollal bevonva. A város legelrejtettebb szegletén, a kis viskók ablakaiból is, ha nem egyebet, a szegény asszony fekete kendőjét lengeti a szél [...] (*Aranyosvidék*, 1894. március 31.)

A város 10 tagú küldöttséget nevez ki a fővárosi gyászszertartáson való részvételre. A küldöttséggel együtt többen saját költségükön utaznak fel Budapestre. Torda négy koszorút küld díszpolgára koporsójára, a következő felirattal:

1. Kossuth Lajosnak – Torda-Aranyosmegye közönsége.
2. Kossuth Lajosnak, díszpolgárának – Torda város.
3. Tordaaranyosmegye 1848–49. honvédegylete – az örökké élő Kossuth Lajosnak, a nemzet és emberiség díszének.
4. Kossuth Lajosnak – a tordai kereskedők és kereskedő ifjak.

A város a gyász első óráiban dönti el, hogy egyik legnagyobb terét Kossuth-térnek keresztelik el, s az itt felállítandó szoborra a gyűjtés azonnal elkezdődik. Az itthon maradók a temetés napján a főtéren 10 órakor kezdődő gyászünnepevényen búcsúznak a nagy halottól. Ezek voltak azok az előzmények, amelyeket megidézett az 1911. március 15-én este bemutatott élőkép.

1848. március 15. felidézésében emblematis értékű az ünnepi műsorban állandósuló szövegkorpusz, valamint az utcai felvonulás. A rendelkezésünkre álló első tudósítás (1891) már azt a repertóriumot említi, amelytől a következő évek alig-alig térnek el. A műsor szerkezetének merevsége enged a rendezőbizottság és a város lakosságának azon meggyőződésére következtetni, hogy a *Himnusz*, a *Nemzeti dal*, a *Szózat* és a *Rákóczi induló* alkalmas a magyar történelem tavaszi napjának méltó és hiteles felidezésére. S bár az analógia erőltetettnek tűnik, mégsem mondunk le arról, hogy a főtér és a Kossuth tér között szinte egy órán keresztül le és fel vonuló közönséghez (pontosabban ünneplőkhöz) a Pilvax kávéház, az orvosi egyetem, a Landerer nyomdája, a Múzeum, a Városháza, Táncsics börtöne és a Nemzeti Színház között vonuló Márciusi Ifjak körül lelkes hangulatban csatángoló tömeg képzetét asszociáljuk.

A tordai március 15-i ünnepek az 1848-as nap stilizált reprezentációi kívántak lenni. A reprezentációval való azonosulás pedig forradalmi és hazafias indulatokat gerjesztett.

Az ünneplés tere, az ünnepi tér

Az ünnepség latens, implicit, rejtett jelentése, tartalma leplezhető le a szertartás térhasználatának elemzésével.¹³ A település centrális és periférikus, nyilvános és privát szférái közötti mozgás, a tér valamelyik szférájának az esemény számára való lefoglalása, kisajátítása, „rejtett dimenziókat”, elhallgatott vagy megfogalmazhatatlan jelentéseket szabadít fel, amelyekkel az esemény és az eseményben részt vevő személy azonosul.¹⁴

A tordai márciusi ünnepség a lakosságnak a főtérré való áramlásával válik láthatóvá. A tömeg egyelőre szervezetlenül foglalja el a városnak azt a legtragasabb terét, amely mindenki tudatában a piaci forgataggal, a távolról hozott árukat kínáló boltokkal, a múlt idő megörökítésére, kimerevítésére szolgáló fényképész-műhelyekkel, a törvényességet és rendet képviselő és statuáló intézményekkel, a szórakozást szolgáló kávézókkal egyenértékű.¹⁵ A főtéren való tartózkodás az együttlét, az egymással és a hivatalosságokkal való találkozás, a szabad polgári önérzet csendes vagy eufórikus érzését teszi megélhetővé. Ugyanakkor a főtérré való kilépés az eseményben való részvétel idejére újraprendezte a város társadalmát, az esetleges utcánkenti, városnegyedenkénti, tehát horizontális széttagoltság helyett a vertikális hovatartozást nyilvánította ki.¹⁶ A főtér a nyilvánosság szférájaként e hierarchia kinyilatkoztatásának színhelye volt.¹⁷

A főtérré (tordai szóhasználat szerint a *piacra*) özőnlés célpontja kezdetben a dísztribün. 2–3 év leforgása alatt azonban az ide érkezés időben és térben egyre szervezettebb, irányítottabb, ritualizáltabb. Az 1890-es években az ünneplők délután 3 órakor találkoznak a megyeház előtt, innen vonulnak fel, szervezett menetben a főtérré. 1909-ben a gyülekezés már a főtéren kezdődik 14 órakor. Innen

¹³ A Városliget mint szórakozásra szakosodott városi tér leírását végzi el Granasztói Péter, „Szórakozási szokások a Városligetben (1872–1940)”, *Ethnographia* CVI (1995) 937–951. old.

¹⁴ A térhasználatban rejlő rejtett jelentések: Hall, T. Edward: *Rejtett dimenziók* (Budapest, 1995).

¹⁵ Tordán is, akárcsak a Gyáni Gábor által kutatott Vásárhelyen, a város belső, városias magja sűrítette magába szinte az összes városi funkciót. Gyáni Gábor, „Elkülönülés és egységesülés. Szegregáció és egyesületek a dualizmus kori Vásárhelyen”, in Mikó Zsuzsa (szerk.), *Rendi társadalom – polgári társadalom 4. Mezőváros – kisváros* (Debrecen, 1995) 182. old. A fenti funkciók is egyrészt az urbánus településre, másrészt a polgári társadalomra jellemzőek. Torda periferiája a földművelő és állattenyésztő falu képét nyújtotta.

¹⁶ A korabeli Torda terében is voltak „elit”, „városi” „lumpen/proletár” és „falusi” városrészek. Az elsőnek a Villásor, a másodiknak a város központja, a harmadiknak a szódagyári kolónia, a negyediknek a Szindi-patak és Újtorda feleltethető meg. Az elkülönülésekről: Gyáni, „Elkülönülés”, 183. old.

¹⁷ A polgári nyilvánosságról, annak formáiról és szétbomlásáról: Habermas, Jürgen, *A társadalmi nyilvánosság szerkezetváltozása* (Budapest, 1999) 154–331. old.

az egybegyűltek 14.30 órakor levonulnak a Kossuth térre. A menet innen indul vissza a Zeneegylet szolgáltatta induló akkordjaira lépkedve a főtér felé. Mellékesen talán azt is érdemes megjegyeznünk, hogy ugyanebben a korban a város íratlan illemtörvénye tiltotta a déli fél tizenkettő és egy, illetve délután fél hat és fél nyolc között korzózó kisasszonyoknak a *Lassan hajts* híd átlépését. Ez a megszorítás a március 15-höz hasonló napokon érvényét veszítette.

Torda főtere a különböző alkalmakra teljes metamorfózison esett át. Szombatonként és az országos vásárok idején a csizmadiák, a tímárok, a szűcsök, a pogácsások sátrai lepték el az utca két oldalát. Ha gyászolni kellett, mint Kossuth temetésén, gyászbogók kerültek az épületekre, a lámpaoszlopokra. A város kedvelt vándorszínésznőjének, Csók Vilmának a halála idején a lámpákat is gyászba vonták.

Március 15-én ünnepelőbe öltözött a főtér. 1892-ben az állandó bizottság „az ünnepély fényét emelendő” a boltosokat zárva tartásra, a nemzeti lobogók kitűzésére szólította fel. 1910-ben olvassuk a következő felhívást:

Szükséges, hogy városunk külszíne is mutassa és jelezze az ünnepet. E végből a háztulajdonosok tűzzék ki a nemzeti zászlókat! Hadd lengesse meg a friss tavaszi szellő e nagy napon az emlékezést jelző trikolorokat. (*Aranyosvidék*, 1910. március 12.)

Az 1897-es beszámoló „a piacon felállított, fenyőágakkal és apróbb nemzeti zászlókkal díszített tribünt” emeli ki a főtér díszeként.

Az ünnepelő Torda

A március 15-i rendezvények alkalmasak voltak arra, hogy a város társadalmi hierarchiáját, tagoltságát szimbolikusan kinyilvánítsák, s a csoportok közötti különbségek ellenére az egység, az együvé tartozás élményét nyújtsák. E napon az egyszerű polgár fizikai közelségbe kerülhetett előjáróival, a város íróival, művészeivel, politikusával. A menetben zászló jelzi a különböző egyleteket, egyesületeket. A honvédek csoportja, a tűzoltók egylete, a Zeneegylet, az iparosok egylete saját zászlaja alatt vonul fel. Az egész város lakosságát integráló ünnepség után az egyletek székházukba visszavonulva zárják a napot.

Az ünnepelő tömegben a jelenlévő 1848–49-es honvédők képviselik a szabadságharcot, annak szellemét. Helyük ott van a felvonulók élén, a dísztribün közelében. A nap rendezvényei előzékeny figyelemben részesítik őket, a szónokok folyamatosan feléjük fordítják arcukat és szavaikat. Valójában azonban nem a hősnek kijáró tisztelet, mint inkább az elesettre, az áldozatra irányuló segítő szándék veszi

körül őket. A megsegítésükre siető személyek nevét az események és a sajtó is feltűnően népszerűsíti. A honvédek száma az évek során egyre fogy, 1893-ban 38-an vesznek részt a felvonuláson. A *Történelmi Lapok* című, 1892-től Kolozsvárt kiadott lap közölni szándékszik „ama nagy időknek még élő katonái” fényképét. Minthogy azonban sokan szegények közülük, Botár Imre tordai fényképész a lap számára ingyen készíti el fényképüket. Március 15. estéjén a Vigadóban hangversennyel, műkedvelő színjátszók előadásával, az iparos ifjak önképző és betegsegélyző egyletének, a Dalkör, a Zeneegylet műsorával egybekötött mulatságra került sor. A bevételből és az adományokból történt a honvédek megvendéglése. 1892-ben a közvacsora elmaradt, hogy a pénzt az „inségesek könnyeinek letörlesztésére” juttassák. 1893-ban a lap megrovóan közli, hogy volt „aki kapálni utasította a haza védelmében megbénult és koldusbotra jutott hazafiakat”. Az összegyűlt honvédek eldönthették, hogy a napi bevételt kiosszák-e közöttük, vagy vacsorájukra fordítsák. A vacsorát választották, mert – éhesek voltak. 1892-ben külön gyűjtés zajlik Kolozsvári Pál 48-as szegény honvéd dobos felöltöztetésére, megtépett ruhája kicserélésére.

Szétszóródásukat, elesettségüket látva a *Történelmi Lapok* újabb javaslattal rúkol elő: a honvédeket külön sírkertben kellene eltemetni, hogy gyásznapokon „kegyeletos búcsújáró helyek” legyenek.

1893-ban a szerény öltözetű csapatot a város ajándékkal lepi meg, gyászlobogót készíttet számára. A felszentelési ünnepségre több tordai és kolozsvári személy ajánlotta fel közreműködését. A helyi lap így mutatja be a zászlót:

Egy egyszerű fekete lepel ez, melynek mezején két összekapcsolt babérág alkot egy fél kört. A kört kiegészíti ez a rövid, de sokat mondó felirat: 1848–49. A mintát Schacher Dániel rajztanár alkotta és rajzolta; a szintén fáradságos hímzést Fábri Ilona k.a. tette rá fehér selyemből. (*Aranyosvidék*, 1893. február 26.)

Hogy mekkora lehetett a március 15-én az utcára tóduló tömeg? A korabeli beszámolók nem tartják feladatuknak ennek tisztázását. Ha a rendezvényt 100 tagú előkészítő bizottság szervezte, s a felsorolt egyletek résztvevőit is átlagértékkel számítjuk, Torda főterén e napon minimálisan 500–800 személynek kellett jelen lennie. Egyedül 1892-ből van hozzáférhető értékelés: a beszámoló írója szerint kb. 2000-en voltak az utcán. 1910-ben azt olvassuk, hogy fájdalmas a „nagyközönség részvétlensége”. Azonban e kijelentésből csupán arra következtethetünk, hogy a közönség számban nem felelt meg a szervezők elvárásának.

A napot a város visszafojtott izgalomban töltötte. Valamiért mindenkinek oka volt az izgalomra. A szereplők a produkciójuk miatt érezhettek lámpalázat, a szervezők a nap sikere, a program lezajlásának zavartalansága miatt drukkolhattak, a közönség számára pedig ott volt a sok látványosság: a körébe aláereszkedett hivatalosságok, a program művészi, orációs és patriotikus teljesítményei, a város

szokatlan, ünnepi arca. A látványt mint nem mindennapi élményt mindenki igyekezett magába szippantani. A krónikás 1892-ben említi, hogy „a körül fekvő házak ablakai telve voltak női közönséggel”. Sőt, a nap hangulatára, a város ünnepi arculatára vonatkozóan sokatmondónak érezzük azt a rövid tudósítást, amit az *Aranyosvidék* 1910-ben közöl:

Hirtelen halál. Váratlan szerencsétlenség érte a Fábíán családot. Ugyanis Fábíán József f. hó 15-én d.u. a padláson ült, ahonnan a Főtéren lefolyó márciusi ünnepélyt szándékozott végig nézni. E közben hirtelen szélütés érte. (*Aranyosvidék*, 1910. március 19.)

A hétköznapiaktól eltérően az ünnepi eseményt az jellemzi, hogy a benne való részvétel nem kötelező. Milyen erkölcsi és érzelmi motiváció munkált abban a néhány száz, esetenként kétezernél több személyben, akik a főtérrre özönlöttek március 15-én? Az indítékok nagyon eltérőek lehetnek.

A szervezők népes tábora a szerepével azonosult, amelyet a város lakossága írt elő számára, s amely a szerep gyakorlásának idejére a figyelem középpontjába emelte. Az ezen a napon láthatóvá vált eseményben néhány hetes szervező munkája, az eseményről kialakított elképzelése öltött testet. Úgy vett részt tehát az eseményben, hogy egyúttal fölülről, távolról is figyelte, s minden pillanatban megpróbálta ideáljához közelíteni.

A honvédek számára a megidézett esemény személyes élményeket aktivizált, az életüket fenyegető veszélyt, ifjú szervezetük, egészségük megrongálódását. Az ifjabb generációk számára nekik kellett megtestesíteni a távoli küzdelmet, a szabadságharc elvont, magasztos eszméit, az önfeláldozás magasztosságát. Fizikai jelenlétükkel, a 70-es, 80-as életévükbe forduló életükkel 1848 és megünneplése között teremtetek kapcsolatot. E napon mindezért megkülönböztetett figyelem, tisztelet járt. Illetve: vacsora a Vigadóban, ami – láttuk – néhányuk számára nem a rituálé kelléke, hanem éhséget csillapító étel.

A Dalkört, a Zeneegylet tagjait az esemény – akárcsak a szervezőket – szintén kisajátította. E napon szükség volt rájuk. Az ünneplés ők és a szónokok és közreműködése által kapott szárnyakat. Teljesítményük az egyéb rendezvényeken (avatóünnepségeken, temetéseken, évfordulókon) elhangzó énekekkel a kisváros művészeti életét jelentette. A rendszeres, az esemény előtt sűrűsödő próbákért ez a nap, a szereplés volt a honorárium.

A zászlók alatt rendezett sorokban vonuló iparosok a teret elárasztó tömeg kompakt, fegyelmezett, méltóságot és magabiztosságot sugárzó magja. Kezük nyomán épül a város, adakoznak, ha a városuk erre kéri őket, fiaik-lányaik vidám összejöveteleket rendeznek, tudománynépszerűsítő előadásokat hallgatnak. Némelyikük az entellektüelek összejövetelére is hivatalos. A főtéri dobogó szónokai és előadói gyakran hordozzák tekintetüket az ő soraikon.

A város periferiáin lakók közül sokan a látványért jönnek be a főtérre. Egyesek bekérezkednek ismerőseik lakásába, hogy – amint láttuk – az ablakból, az erkélyről vagy a padlásról szemléljék az eseményt, a színes forgatagot.

Az ünneplés szövegrepertóriuma

Az emlékezési szertartás tartalmának legkézenfekvőbb megfogalmazása az ünnepi repertórium. Évek hosszú során át a *Szózat* nyitja az ünnepséget, ezt követi a *Nemzeti dal*, majd a *Himnusz*. Ezután ünnepköszöntő szónoklat hangzik el. A műsor záró része ének- és zeneszámokat, valamint szavakat tartalmaz.

A *Szózat* és a *Himnusz* előadása a Dalkör és a Zeneegylet kiváltsága. Az évek során hol egyik, hol másik társulat nyitja meg a műsort. A *Nemzeti dal* (a köztudat szerint *Talpra magyar*) előadásával a szervezőbizottság a tanulásban vagy a közművelődésben kitűnt fiatalembert honorál. 1891-ben Orell Gézát, 1893-ban Vajna Ödönt, 1897-ben Ecsedy István „díszmagyarba öltözött leventét”, 1909-ben egy református teológus diákot, 1910-ben Kovács József katolikus kántort éri a kitüntető megtiszteltetés. A szónoklatra népszerű közéleti személyiséget kérnek fel. 1892-ben Bartha Albert „rokonszenves fiatal pap”, 1893-ban dr. Vertán Endre országgyűlési képviselő áll a dobogóra, 1894-ben Vajna Ödön, az évek folyamán immár hatodszor. 1897-ben Vertán Endre, majd 1909-ben Kratofill Dezső. 1910-ben újra Vertán Endre tart „lelkes, magas színvonalú ünnepi beszédet”. 1911-ben a tisztséget dr. Polgár Péter ügyvédjelöltnek osztják ki, 1913-ban Ébert András lelkésznek.

Este a Vigadóban, az iskolákban, az egyletek székházában további műsorokon hangzanak el további szónoklatok, szavak és énekszámok. A nap feszültségét az egyletek székházában, a Vigadóban, a vendéglőkben tartott ünnepi vacsora oldja fel. 1894-ben ünnepi vacsorát tartottak az iparosok, a 48-as honvédek, a Zeneegylet, a Dalkör és a tűzoltó parancsnokság.

Terek és szórakozási formák

Március 15-e az egyedüli ünnepség volt, amely a város főterét sajátította ki. A városnak azonban egyéb ünnepi terei is voltak. A 19–20. század fordulóján az újtordai templomtéren került sor a cseresznyevásárra, a dinnyevásárra, a szüreti majálisra; egyéb rendezvényeken a Széchenyi ligetben vagy a Bányafürdőben gyűlt össze a város lakossága. Amennyiben a források belátni engednek a 19. század végének, a 20. század elejének szórakozási szokásaiba, a programok sokféle-



1. kép. *Fiatal pár, 1930-as évek*

alakult az a habitus, amellyel a tordai polgár részt vett a rendezvényekben. Az aktuális események népszerűsítése a programok bőségének látszatát keltette. A felhívások nagymértékben hozzájárultak az egyleti élet népszerűsítéshez, a kulturális rendezvényeken való családi részvétel állandósításhoz. A rendezvények, valamint a róluk készült beszámolók nagymértékben hozzájárultak a város közügyeit felvállaló személyiségek népszerűsítéséhez. A kisváros kitermelte, kinevezte magából a szónokot, a szavalót, az énekest, az újságírót, a költőt stb.

A város szabadidős programok számára berendezett népszerű helyszínei a Széchenyi liget, az ott épült tánchelyiség, a Vértanú Fák, a Vigadó néven ismert városi színház, a városháza nagyterme és az EMKE kávéház voltak. A ligetek nyáron a sétát, a nyári táncot, télen a korcsolyázást tették lehetővé. A város közelében lévő sóstavak kirándulásra és fürdőzésre adtak alkalmat.

ségét, a szórakozási események előkészítésének igényességét, a szórakozás színtereinek expanzióját tapasztaljuk. Meg-növekedett azoknak az egyesületeknek és egyleteknek a száma, amelyek tagságuk számára folyamatosan vonzó programokról gondoskodtak.¹⁸ Ezek élén népes szervezőbizottság állt, amely a rendezvényt hetekkel megelőzően megkezdte a szervezést. Az egyes egyletek első sorban saját tagságuk szórakoztatásáról gondoskodtak, de jó néven vették a város polgárainak érdeklődését is. Az 1891-ben indult *Aranyosvidék* című hetilap készségesen bocsátotta a rendezvények rendelkezésére hasábjait. Előzetesen 2–3 alkalommal is közétette a programot, utólag pedig hangulatos beszámolókat közölt. A beszámolók nem fukarkodtak a dicsérő és értékelő szavakban, a szervezők érdemeinek felsorolásában. Megjegyzéseik, a rendezvényt megzavaró incidensek és hiányosságok szóvá tétele, a pozitívumok kiemelése révén hamarosan ki-

¹⁸ Kutatásunk nem terjedt ki az egyesületek és egyletek létrejöttére. Csupán feltételezni tudjuk, hogy jelentőségük és számuk a 19–20. század fordulóján növekedett meg, egyrészt a városiasodásnak, másrészt a városra jellemző társadalmi hierarchia fokozódásának tulajdoníthatóan. A társadalmi hierarchia magasabb szintjein és a városbelsőből kifelé haladva nőtt az egyletek és olvasóköri szerepe a társas élet szervezésében. Hasonló megállapításokat fogalmaz meg Gyáni, „Elkülönülés”, 187., 189. old.

A városban éveken keresztül korcsolyázó egyesület működött. Egy tudósítás szerint „délben csak vasárnap és más ünnepnapokon szokott a társaság korcsolyázni, amikor egyúttal rendesen zenei ünnepéllyel van egybekötve halifax urfiak és kisasszonyok mulatsága”. Hétköznapi ebédidőben „nem igen láthatni korcsolyázót, csupán divatból”. (*Aranyosvidék*, 1891. január 3.) A február 1-i korcsolyaverseny-ről hangulatos beszámoló áll rendelkezésünkre. Eszerint:

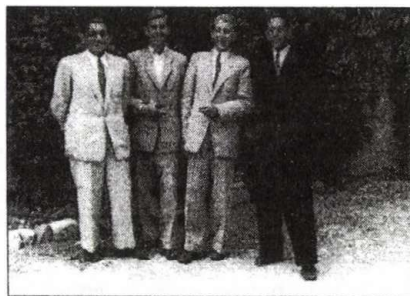
[...] a férfiak sík futására csak hárman álltak ki. A jury a „Hölgyek Díját” Borbély Györgynek ítélte oda, ki 38 mp. alatt futotta be a 300 métert, azonban emléktárgyat juttatott Kimpel Florinak is, ki jól vezetett, míg el nem bukott. A hölgyek síkversenyére senki sem jelentkezett; annál szebb volt a hölgyek művészi versenye, melybe Schusztér Györgyné és Imecs Erzsike a. vettek részt. Elsőnek általánosan ismert nagy gyakorlottsága és biztonsága kétségtelenné teszi a jó eredményt úgy az előre, mint a hátrafelé ívezésnél; férfiúnak számot tevő bátorsággal végzi a legnehezebb körzéseket, melyek a tavalyi versenyen is méltó elismerésre jutottak. (*Aranyosvidék*, 1891. 2. sz.)

1893-ban az egyesület választmánya Damokos Andor elnök vezetésével arról tárgyalt, a hivatalbajárás miatt hogyan lehetne az esti korcsolyázást meghonosítani. (*Aranyosvidék*, 1893. 2. sz.)

1891. február 7-én a városi nagy bálteremben a kereskedők szerveztek farsangot búcsúztató bált. A beszámoló szerint

[...] már estéli 8 óra előtt kezdtek gyülekezni, s rövid idő alatt a tánchelyiségül szolgáló terem majdnem zsúfolásig megtelt, úgy hogy a körtánczokat csak ügyel-bajjal lehetett lejteni. Az első négyest mintegy 90 pár tánczolta. (*Aranyosvidék*, 1891. 2. sz.)

Március 21-én a tordai dalkör rendezett a vármegyeház dísztermében „jótékony-célú, tánczvigalommal egybekötött hangversenyt”. (*Aranyosvidék*, 1891. március 8.) Az iparos ifjak „önképző és betegsegélyző egyesületének választmánya elhatározta, hogy minden hónapban egyszer, rendszerint annak első szombatján saját helyiségében körestélyt rendez, melyre a rendes és a pártoló tagokat, valamint azok család-jait” hívják meg. Az első rendezvényre március 29-én került sor, amikor is nagyszámú közönség jelenlétében Orel Géza fogalmazó *A nőkről* című felolvasását hallgatták meg. (*Aranyosvidék*, 1891. április 5.) Április 19-én a megyei tanítók segélyző egylete tartott „szavaló és felolvasó ünnepélyt” a városi nagyteremben. (*Aranyosvidék*, 1891. április 19.) A torda-aranyosmegyei tanító-



2. kép. Legények, vasárnap, 1950-es évek



3. kép. Majális, 1930-as évek eleje



4. kép. Fürdés az Aranyosban, 1920-as évek

testület központi köre május 2-án „élénk gyűlést” tartott, vidéki tagjait is összegyűjtve. A rendezvények között gyerekek énekeltek, a tanítók felolvastak, este pedig előadásokra került sor. (*Aranyosvidék*, 1891. május 10.) Ugyanezen a napon került sorra a tordai műkedvelők körének színelőadása. (*Aranyosvidék*, 1891. április 26.) A polgári zeneegylet május 3-án tartotta nagygyűlését, amit a ligetben nagy közönséget vonzó zenélés követett. (*Aranyosvidék*, 1891. május 10.) Az iparos ifjak önképző és betegsegélyező egylete május 24-én majálist tartott. Ugyanezen a napon „szép számú közönség” vett részt Borbély György tanár felavatási (tanári beiktatási) ünnepélyén. (*Aranyosvidék*, 1891. május 31.) Az aknai sósfürdő szezonnyitó ünnepélyére ugyanekkor került sor.

Az aknai sósfürdő ünnepélyesen megnyitott a múlt vasárnap zenével, nagy közönség mellett, ki kocsin, gyalog vonultak ki a helyszínére. Az időjárás kezdetben elég jó volt a megnyitásnak, a korán érkezett vendégek csakhamar le is foglaltak mindent kabint s vidáman lubiczkoltak a meleg gyógyhatású sós lében, melynek alját gyógy erejű kék iszap fedi. A megnyitás ünnepélyén jelen volt városunk polgármestere Velits Ödön is; városunk szépei hasonlóképpen nagy számban jöttek ki kocsikkal a megnyitásra. (*Aranyosvidék*, 1891. május 31.)

Július 12-én a Széchenyi ligetben a Zeneegylet rendezett táncvigalmat. (*Aranyosvidék*, 1891. július 12.) Az iparos ifjak erre a napra Nagy Gyulát, a „városunkban előnyösen ismert” tanárt hívták meg felolvasni. „A kedélyesnek és tanulságosnak ígérkező felolvasást úgy az iparosok, valamint az érdeklődő közönség figyelmébe” ajánlották. (*Aranyosvidék*, 1891. július 19.) A következő héten a Széchenyi ligetben a „készülőkélben lévő fedett táncz helyiségben” az első táncmulatságon „120 pár járta a négyeseket”. (*Aranyosvidék*, 1891. július 12.) Augusztus 8-án a tordai és környékbeli román fiatalság nyári táncvigalmára került sor a „Magyar Korona” helyiségeiben. Augusztus 23-án a nagy-enyedi iparos

Dalkör vendégszerepelt Tordán. Műsorukat, a színielőadást és táncot tartalmazó műsort „zártkörű dalestély” zárta le. (*Ara-nyosvidék*, 1891. augusztus 23.) A következő vasárnapon pedig a „helybeli háziipar tanfolyam” résztvevőinek kiállítása nyílt meg. (*Aranyos-vidék*, 1891. augusztus 30.) Egy kicsit az időben előreszaladva említjük meg az Önkéntes Tűzoltó-egyesület 1909. július 4-én tartott ünnepségét.



5. kép. Természetben, 1930-as évek

A beszámoló szerint:

[...] a Széchenyi Ligetben a tűzoltófelszerelések költségeinek fedezésére, az új mozdonyfcskendő megkeresztelésével és díszgyakorlattal egybekötött nyári táncmulatságot rendez [...] Az érdekes keresztelési ünnepségen keresztanya lesz dr. Szenkovits Aurélné ö nagysága. Keresztelő lelkészek: az ótordai egyházközségek lelkészei. Ezenkívül 80 koszorús leány és 80 koszorús fiú csoportja és felvonulása fogja fényessé és kedvessé tenni az ünnepséget. (*Aranyosvidék*, 1909. július 3.)

A szórakozási események változatossága a lakosság számára lehetővé, az átfedések pedig szükségszerűvé tették az események megválasztását. Ilyen körülmények között az eseményben való részvétel a csoportidentitás megélését biztosította. A szórakozási alkalmak nyilvánosság előtti előkészítése, lebonyolítása, kiértékelése a város lakosságának sokszínű tagoltságát tudatosította.

Az 1891/XIII. törvénycikk kötelezővé tette a munka vasárnapi szünetelését. A vasárnap így módon teljes egészében felszabadult, s a szórakozási és ünneplési események rendelkezésére állt. A fenti rendezvények nagyobb része vasárnap este, vasárnap délből és szombaton este került sorra. A 20. század közepe felé haladva a szórakozásra szánt idő expanziója figyelhető meg. Amikor az 1932-es év eseménynaptárát tekintjük át, már több, két napot igénybe vevő rendezvényre bukkanunk. Ilyen a Tordai Magyar Dalkör kétnapos kirándulása a Detunátára, augusztus 14–15-én, az EKE kétnapos kirándulása a scărișoara-i jégbarlanghoz szeptember 17–18-án, a tordai, aranyosgyéresi és kolozsvári érdeklődők számára szervezett teniszverseny július 23–24-én. Az Astra mozgó pedig szeptember 17–18-án, két napon vetítette le 6 részletben az *Operabál* című német filmet. Ugyancsak szembeűnő az egyleti és egyesületi élet további erős differenciálódása.

Rendezvényeit népszerűsíti a Katolikus nőszövetség, a Tordai Magyar Dalkör, az Ótordai Ref. Vegyeskar, az EKE helyi fiókszervezete, a „Magyar Iparosgyelet kebelében működő” Tordai Tekező Társaság, az Aviva kisállattenyésztők egyesülete, a mészárosok testülete, az Energia sportklub, az „aranyosvidéki teológiai ifjúság”, a tordai Magyar Párt. A korábbi ismert együttléti formák mellett megjelenik a képkiallítás, a vallásos estély, a „fagylalt délután”. A sportélet változatosságát bizonyítják a barátságos futballmérkőzések, a teniszbajnokságok, az úszóversenyek, a teköző társaság kiszállásai, a szertornász csapat bemutatói. Az 1898-ban született Dániel Ilona cseléd lány naplóbejegyzései szerint ezekben az években a következő szórakozási formákat preferálta:

„sörkertbe Janival Marciékkal és a lányokkal” (1927. április 3.), „népünnepélyen Janival és Katusékal” (1927. június 6.), „májusba Janival czirkuszba voltam”, „Janival és Katusékal sétálni és sörkertbe” (1927. június 6.), „czirkuszba Janival és a lányokkal” (1927. július 17.), „Borszékre utaztam” (1927. július 30.), „haza jöttem Borszékről és mindjárt czirkuszba Janival” (1927. augusztus 27.), „Erzsivel Janival moziba” (1927. szeptember 4.), „Lajos reggel meg érkezett este moziba velük” (1927. szeptember 11.), „színházba voltam Saferrel” (1928. április 30.), „sörkertbe Saferrel és Emmáékkal” (1928. május 20.), „színházba »huzd rá cigány«” (1931. január 1.), [színházban] „Alvinczi” (1931. január 2.), „színházba Ilusál Pistával” (1931. január 29.), „moziba Benkőnével” (1932. január 1.), „Erzsivel Janival ismeretterjesztő előadáson” (1932. január 27.), „tea estélyen” (1932. február 6.), „tea délutánon” (1932. február 7.), „ismeretterjesztő előadáson” (1932. február 10.), „református dalárda műsoros estélyen »Mézes kalács«” (1933. január 28.), „vallásos estélyen a cement gyárba” (1933. február 8.), „a munkások műsoros estélyen »Forgószelel«” (1933. február 18.), „műkedvelő előadáson” (1934. április 16.), „színházba »Hazudik a muzsikaszó«” (1933. május 7.), „délután moziba a »Fekete lovas«” (1933. augusztus 27.).

A szabadidős rendezvények ebben a korban egyre nagyobb számban tevődtek át a város környékére. Ebben ösztönző szerepe volt annak az 1918-ban kezdődő kisebbségi létben megfogalmazott transzszilván ideológiának, amely a szülőföld felfedezését, a szülőföldön való megmaradást a kisebbségi lét morális kötelezettségévé avatta. A felfedezett látványosságok, szórakozásra alkalmat adó természeti környezetek közül a Tordai-hasadék, a Túri-hasadék, a Leányka-kő, az Akna-fürdő és a Sóbánafürdő vált keresetté. Ezek népszerűsítéséhez nagymértékben hozzájárultak a városban működő nyomdák által nyomott színes képeslapok.¹⁹ Rendre jelennek meg a Torda környékét felfedező és népszerűsítő közlemények,²⁰ valamint a város

¹⁹ A képeslapok gyűjteménye: Lászlóffy–Füsy, *Torda és környéke*.

²⁰ Balogh Ernő, „A Turdahasadék”, *Pásztortűz* XXI (1935). 23–24. sz. 534–536. old.; Borbély Sándor, „Néprajzi feljegyzések Tordáról s a volt Aranyosszékek egy pár falujából” in *Aranyosvidék* I–XIV. (1893); Hankó Vilmos, „A tordai sósfürdőről”, *Erdély* II. (1893). 7–8. sz. 226–228. old.; Jankó János, *Torda, Aranyosszékek, Törökó magyar (székely) népe*. (Budapest, 1893); Koch Antal, *Torda vidéke*. (Budapest, 1890); Kovács László, „Torda” in *Pásztortűz* XXIV (1938). 10. sz. 545–547. old.; Nagy Albert, „A tordai sósfürdőről”, *Erdély* II (1893).

környékének turisztikai kalauza.²¹ Az Erdélyi Kárpát-Egyesületnek²² és az *Erdély*²³ című folyóiratnak tulajdoníthatóan mind a Tordára és környékére irányuló turista-forgalom, mind a tordaiak természetjárása nagyobb méreteket öltött.

1918 után az ünneplési gyakorlat makrokontextusát a formális, mikrokontextusát pedig a helyi informális nacionalizmus határozta meg. A bennszülött és számbeli fölényben lévő magyar lakosság kisebbségi státusba való átmenetelének traumája a két világháború közötti korban állandósult. A kisebbségi hátrányos helyzetet és komplexusokat 1918-tól folyamatos romániai rendelkezések, valamint európai politikai döntések termelték ki és állandósították.²⁴ Az 1921. július

7–8. sz. 259–261. old.; Scharl Vilmos, „A tordai sósfürdő”, *Erdély* III (1894). 9–10. sz. 329–334. old.; Téglás István, „Kirándulás Tordáról a Szent László kútjához”, *Erdély* XIV (1905). 1–2. sz. 13–17. old.; Versényi György, *Túr és a túri hasadéka*, *Erdély* V (1896) 5. sz. 51–52. old.

²¹ Pap Domokos, *Torda és környéke. Turista kalauz* (Torda, 1909).

²² Kolozsvárt 1891-ben alakult turista egyesület. Célja volt Erdély tájainak és népeinek megismertetése, az idegenforgalom fellendítése. 1902-ben néprajzi és népművészeti gyűjteményt alapított. 1945-ben négy másik turistaegyesülettel fuzionált. Története: Merza Gyula, *Az E.K. – E. története (1891–1930)*, *Erdély* (1930) 4–5. sz.

²³ Az Erdélyi Kárpát-Egyesület turisztikai, fürdőügyi és néprajzi lapja, 1892–1948 között.

²⁴ Ezek közül a következőket tartjuk fontosnak kiemelni. Az 1918. december elseji gyulafehérvári nagygyűlés elfogadta Erdélynek a Román Királysággal való egyesülését. Az 1920. június 4-én aláírt békeokmány következtében Erdély magyar lakossága a román állam kötelékébe került. Az 1921. évi román földreform 1921–1927 között a magyar földbirtokviszonyokat a román ajkú lakosság javára nagymértékben megbontotta. 1921-től kezdve Erdélyben a bíróságon románul tárgyalták az ügyeket, a hatósági beadványokat az állam nyelvén kellett fogalmazni. 1924-től megkezdődött a román nyelvű oktatás intenzív felfejlesztése, amely végzetes sérüléseket okozott a magyar nyelvű oktatásban. 1925-től a magánoktatási törvény a történelem, földrajz, alkotmánytan oktatását kizárólagosan állami nyelvűvé alakította, ezáltal a román nemzeti szellem terjesztésének szolgálatába állítva e tárgyakat. 1940. augusztus 30-án a második bécsi döntés Erdély északi és keleti részét Magyarországhoz csatolta. Ekkor Észak-Erdélyből mintegy 100 ezer román lakos menekült Dél-Erdélybe. Dél-Erdélyből pedig mintegy 100–150 ezer magyar menekült Észak-Erdélybe és Magyarországra. Ezt a rendelkezést az 1944. szeptember 12-én a Szovjetunióval megkötött román fegyverszünet semmisítette meg, s ennek jegyében 1944 októberében a román csapatok a szovjet hadsereg oldalán bevonultak Észak-Erdélybe. Az 1947. február 10-i párizsi békeszerződés visszaállította az 1920-ban meghúzott román–magyar határt. Az erdélyi magyarság kollektív sorsának alakulásában további meghatározó tényező volt a városok ipari zónává fejlesztése az 1948–1950-es államosítást követően. Az adatok forrása: Szász Zoltán (szerk.), *Erdély története. 1830-tól napjainkig*. III. (Budapest, 1986) 1701–1779. old. Kolozs megye magyar lakosságának a román lakosság számának megnövekedése miatti relatív megcsappanása a statisztikai adatok alakulásából is nyomon követhető. Kolozs megye déli területén (ahol néhány kivétellel az aranyosszéki települések találhatók) a magyar lakosság 1900-ban 30,6%-ban, 1920-ban 26,6%-ban, 1956-ban 17,9%-ban volt jelen. Varga E. Árpád, *Népszámlálások a jelenkori Erdély területén. Jegyzetek Erdély és a csatolt részek XX. századi nemzetiségi statisztikájának történetéhez*. (Budapest, 1992) 178. old.

30-i, Erdélyre vonatkozó agrártörvény Torda–Aranyos megyében a magyar föld-birtokos lakosságot hátrányosan, a román lakosságot pedig pozitívan diszkriminálta.²⁵ A hatalmi intézmények szintén bátorították a román agressziót.²⁶ 1933-ban Sinfalva megfélemlítésére került sor. A falun áthaladó vonattal mócvidéki román lakosság érkezett a faluba, s a helybéli románság irányításával több magyar családra rátámadtak. A következő évben, 1934 karácsonyán Harasztoson történt meg a román és magyar fiatalok véres összetűzése.²⁷ S bár az ezt követő per is elismerte a román provokáció kezdeményező szerepét, az ítélet a magyar férfiakra mondta ki a büntetést. Ugyanebből az időből Aranyosgerenden, Mészkon, Rákoson is emlékeztetések maradtak a román fiatalok és férfiak garázdálkodásai, magyarellenes tüntetései, megfélemlítési akciói.²⁸

A román ajkú lakosság ezekben az évtizedekben folyamatosan érkezett az aranyosszéki településekre. Az 1940-es bécsi döntés után elinduló román migráció egyik célpontja Torda volt. Az ekkor a városba telepedett hivatalnokok évtizedekre kisajátították a város közigazgatását, véglegesen lefoglalták az államosított lakásokat, ápolták a román nemzeti sérelmeket. Egy ismeretlen személy 1943-as helyzetjelentése szerint „nagyon súlyos helyzetet, majdnem kibírhatatlan helyzetet teremtettek a román hatóságok Tordán és Torda–Aranyos megyében azáltal, hogy a megye határán keresztül jövő román menekülteket a magyarok házaiban helyezik el.”²⁹ Később a földművelés kollektivizálása a mócvidéki román településekről újabb betelepülő hullámot indított el, ezúttal az aranyosszéki rurális települések irányába. A korábban kisebbségekben élő bennszülött románság örömmel fogadta a beköltöző hullámot. A rendelkezésünkre álló népszámlálási adatok szerint a város etnikai megoszlása a következőképpen alakult:

²⁵ Bán D. A. – Diószegi L. – Fejős Z. – Romsics I. – Vinnai Gy. (szerk.), *Magyarok kisebbségben és szóróványban. A magyar Miniszterelnökség Nemzeti és Kisebbségi Osztályának válogatott iratai, 1919–1944.* (Budapest, 1995) 245. old.

²⁶ 1940-ben az aranyosgerbegyi ortodox lelkész a kolozsvári rendőrkapitánysághoz folyamodott azzal a kéréssel, hogy a maga és 10 társa számára fegyvertartást engedélyezzenek, mert szükség van a magyar lakosság megfékezésére. A rendőrség elfogadta a kérelmezést. *Magyarok kisebbségben*, 260. old.

²⁷ Érdekeséggé jellemezzük meg, hogy a bál a férfitársadalom konfliktusainak megoldására szolgáló alkalomként ismeretes a néprajzi irodalomban is. A bálban etnikumok közötti véres összecsapásra került sor Érmihályfalván is 1937-ben. Lásd: *Magyarok kisebbségben*, 243. old.

²⁸ 1927. június 24-én Romániában megalakult a *Mihály Arkangyal Légiója* elnevezésű fasiszta terrrorszervezet, amely 1930-tól a *Vasgárda*, 1935-től pedig a *Mindent az országért* nevet viselte. Ez a szervezet szította a román lakosság indulatait. A Torda környéki román agresszióról: Keszeg Vilmos, „A kisebbségi sors narratív megjelenítése”, *Kisebbségkutatás* 10 (2001) 33–52. old.

²⁹ *Magyarok kisebbségben*, 1995, 383. old.

Év	Összesen	Román	Magyar	Német	Egyéb összesen	Zsidó, jiddis	Cigány
1890	11 079	2 297	8 541	148	93		
1900	12 117	2 768	8 849	91	409		
1920	15 059	4 475	9 660	131	793	701	
1941	30 668	21 999	6 470	646	1 553		
1948	25 095	19 353	5 510	89	953	670	
1966	42 186	35 172	6 704	101	209	15	127
1977	55 294	46 258	7 718	135	1 183	54	1 053

Az 1933. május 28-i, Sinfalva elleni támadás „rombolás” néven őrződött meg az emlékezetben s a korabeli médiában. Előzménye az április 23-i tordai szavazás körüli incidens volt. A négy listával meghirdetett, a Magyar Párt által is megpályázott helyhatósági választás előestéjén román lakosok kezdtek garázdálkodni a városban, több magyar család lakásának ablakait betörve. Vasárnap asszonyokat, gyermekeket bántalmaztak az utcán. A leitatott tömeg estére egybeszerveződve vonult végig a Gh. Lazăr (Temető), A. Sever (Festő), A. Iancu (Jókai), Regele Ferdinand (Egyházfalva), Rațiu utcákon, magyar lakások ablakait törve be. A Magyar Iparosgyűlés Rațiu utcai székházát megtámadta, ahol embereket bántalmazott, pénzt, értéktárgyakat, ruhadarabokat ragadva el. A Magyar Pártnak az eseményekkel és a választási eredményekkel kapcsolatos tiltakozását a kolozsvári revíziós bizottság május 23-án elutasította. A belügyminiszter által delegált, a vandalizmus kivizsgálására kinevezett bizottság minimalizálta az események fontosságát. A sajtó szerint mire a bizottság kiszállt, a közben rosszra fordult idő miatt a megrongált házakat kijavították, a sérültek pedig elfoglaltságukra hivatkozva nem voltak hajlandók panaszt tenni.³⁰

1933. május 28-án Tordán, akárcsak az erdélyi városokban a román lakosság részéről a „békeszerződések revíziója ellen” szervezett tüntetésekre került sor. Az erre az alkalomra a városba leutazó mőcvidéki lakosság a 14 órai vonattal indult haza az Abrudbánya–Topánfalva útvonalon. Sinfalván az utasokat azzal biztatták fel, hogy a román belügyminiszter egy, három hónapra szóló büntető expedíciót engedélyezett a magyar falvak ellen. A mintegy 200 főnyi tömeg a helységet ismerő személyek vezetésével a falura özönlött. Mintegy 18 magyar család lakását támadták meg, dúlták fel és fosztották ki, helyenként háziállatokat kínoztak meg. A támadás áldozatául esett többek között az unitárius parókia, valamint Szabó Lőrinc lakása. Több személyt súlyosan bántalmaztak. Az agresszióknak egy azonnali halálos áldozata volt, Hajdú Sándor. Néhány kilométerrel feljebb a tömeg

³⁰ *Aranyosszék* 1933. április 29. II/17., 1933. május. 6. II/18., *Aranyosvidék* 1933. április. 29. XLIII/17., 1933. május 27. XLIII/20.

feldúlta és kifosztotta Botár Ferenc borévi vendéglőjét. Az év végéig törvényszéki döntés nem született az ügyben. November 22-én viszont a szatmári törvényszéken államellenes izgatás és a nemzetiségek közötti gyűlölet szítása miatt egy hónapi fogházra ítélték Dénes Sándor újságírót a Sinfalván történetekről írott beszámoló miatt. A tárgyaláson személyesen jelentek meg és tanúskodtak a „rombolás” áldozatai.³¹

A megváltozott történelmi–politikai helyzetben megváltozik az ünneplés jellege. Szembetűnő sajátossága a magára öltött politikai színezet. 1932. szeptember 11-én a tordai Magyar Párt rendezett a korábbi ünneplési hagyományokat magába integráló Magyar Napot. A nap programjában szerepelt a tordai kereskedők kirakatversenye, a lovas bandérium felvonulása. Dél előtt 11 órai kezdettel a ligeti pavilonban a Magyar Párt vármegyei tagozatának tisztújító közgyűlésére került sor. Ugyanitt délután 4 órától népi ünnepély kezdődött. A napot este 9-től műsoros estéllyel egybekötött tánc zárta. E rendezvényt többszörösen is fordulópontnak kell tekintenünk Torda ünneplési gyakorlatában. Míg az 1890-es éveket a 48-hoz való hűség hangoztatása, az 1900-as éveket pedig a prosperitás eufóriája, változatosága jellemezte, az 1918-as impériumváltozást követően a kisebbségi sorsban való megmaradás stratégiái kerülnek előtérbe az ünneplésben is. Az ünneplési események deklaratív vagy implicit módon integrálják a nemzetiségi lét tartalmait és frazeológiáját. Ugyanakkor ezeknek az ünnepeknek a megrendezése a román politikai elit jóváhagyásától vált függővé.

Az események megszervezésében fokozott figyelmet kellett fordítani az ünnepelés tartalmának és kódjainak tudatos megválasztására, a román nemzeti érzékenységre. Az események lefolyása során a provokáció, az agresszió lehetősége folyamatosan fennállt. A városban és a környéken felduzzadt román lakosság nem ismerte és nem fogadta el a magyar ünneplési hagyományokat. A város köztisztviselőinek kisajátítása (az EMKE kávéház a város Potaissa nevet viselő szállodája, a Vigadó a Nemzeti Színház lett) következtében a korábbi szórakozási események helyszín nélkül maradnak. Az egyesületek maguktól vagy a presszió hatására felszámolódnak. Az utcák, a terek átnevezése nagymértékben hozzájárul az emlékezeti tartalmak elsorvadásához.³² A város tereiről eltűntek a magyar etnikus jegyeket hordozó szimbólumok (Jósika Miklós emléktábla, a helyi múzeum torockói néprajzi tárgyai). A terek, az utcák, az intézmények, a szórakozóhelyek új, román elnevezése következtében felerősödik a város társadalmának laterális elkülönülése.³³

³¹ *Aranyosszék* II (1933)/22., 23., 47. sz., *Aranyosvidék*, XLIII (1933)/22. sz.

³² Az emlékezés *tájainak, mnemotoposzainak* jelentőségét Assmann teszi szóvá. Assmann, Jan, *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* (Budapest, 1999) 60. old.

³³ A fogalmat Assmann használja az etnicizmus, a nacionalizmus folyamatának integrálására. Assmann, *A kulturális emlékezet*, 154. old.

A város terei ettől az időtől kezdődően elkezdene „megduplázott” világgként működni, amikor is a különböző etnikumok számára az azonos fizikai tér más-más kognitív jelentéssel rendelkezik.³⁴ A lokális média megszűnése miatt a kisebbségi tartalmak, szándékok és közvélemények visszaszorulnak a nyilvános szférából. Az 1945-től kezdődő, rendre demokratikusnak, szocialistának és kommunistának nevezett hatalom és az általa elaborált kultúra képviselői arányban, s épp ezért cenzúrázott formában szerepeltette a kisebbségi kultúrát. Az ünneplések jellege és struktúrája radikálisan átszerveződött. A város terében csupán a templomok maradtak meg nemzetiségi intézménynek. Ezzel egy időben a nemzetiségi és polgári tartalmak a vallásos szertartásokban (húsvét, konfirmáció – magyar ruhában) és a személyes ünnepi eseményekhez (születésnap, lakodalm – az utódnemzésre való felszólítás, temetés – a temetési prédikációban), a turizmushoz (túrák, külföldi utazások) kapcsolódva éltek tovább. Ezek az ünneplési események a nyilvánosság szintje alá vonultak vissza. Az együvé tartozás, a társadalmi hierarchia látványos kinyilvánítása, felmutatása helyett diszperz eseményekké alakultak. Az 1970–80-as évek fokozódó nacionalizmusa ellenőrzése alá vonta a családi teret is. A külföldi vendégek fogadására kivetett előírások, a házkutatások (Tordán 1988–1989-ben), az éjszakai csend megőrzésére való hivatkozással betiltott lakodalmak, születésnapok tovább szűkítették az ünneplés kereteit. A társas kirándulások szervezése, a külföldi utazások ellehetetlenítése jóformán nem csupán a nemzetiségi identitás kollektív és nyilvános, hanem individuális és privát megélését és kinyilvánítását is megnehezítette. A város főtere és intézményei olyan ünnepléseknek biztosítottak helyet, amelyek román nemzeti és kommunista tartalmakat népszerűsítettek (május 1., május 8. – az RKP megalakulása, augusztus 23. – Romániának az orosz háborús fronthoz való átállása a II. világháború záróakkordjában) s egyre erősebben nacionalista színezetet öltöttek (január 24. – a román fejedelemségek egyesülése, december 1. – Erdély és a román fejedelemségek egységének proklamálása).

1990 után Tordán kísérlet történt az ünneplési gyakorlat újjáépítésre, valamint az emlékek egy általánosabb kollektív birtokbavételére,³⁵ kiterjesztésére, az etnikai identitás felszabadítására.³⁶ Aranyosszék művelődési élete a magyar ajkú lakosság számának tulajdoníthatóan korántsem hasonlítható a többi szék életéhez. Az elmúlt években azonban helyi kezdeményezésre és az országos civil szervezetek támogatásával beindult egy identitásteremtő folyamat. Az intézmények

³⁴ Barna Gábor, „Mentális határok – megduplázott világok”, in Balázs Géza et al. (szerk.), *Folklorisztika 2000-ben. Folklor – Irodalom – Szemiotika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára*. II. (Budapest, 2000) 689–701. old.

³⁵ Fejős Zoltán, „Kollektív emlékezet és az etnikai identitás megszerkesztése”, in *Magyarságkutatás 1995–1996*. 125–142., 132. old.

³⁶ A székelyföldi régi több ünnepi térfoglalási eseményét és formáját mutatja be Bodó Julianna (szerk.), *Miénk a tér? Szimbolikus térhasználat a székelyföldi régióban* (Csíkszereda, 2000).

és kommemorációs rítusok közül az alábbiakat tartjuk fontosnak megemlíteni. 1990. március 15-én jelent meg az aranyosszéki regionális identitás alakítását megcélzó lap, az *Aranyosszék* első száma.³⁷ 1990 januárjában újrászerveződött az 1980-as években a tordai pártszervek által önkényesen beszüntetett, az aranyosszéki magyar lakosságot tömegesen aktivizáló, a magyar nyelvű kultúrába bekapcsoló Jósika Miklós Művelődési Kör. 1994. április 28-án emléktábla került a város szülőtte, Jósika Miklós szülőházára.³⁸ Az ótordai református templom udvarán 1990 után ünnepélyes keretek között emléktáblát helyeztek el a város három neves szülőtte, Jósika Miklós,³⁹ Tulogdi János⁴⁰ és Kőváry László⁴¹ emlékére. 1990 után állandósult és egyre nagyobb tömegeket vonzott az ótordai református parókia udvarán, Petőfi Sándor szálláshelyén zajló, felvonulással, a magyar nemzeti szimbólumok felmutatásával egybekötött március 15-i emlékező ünnepség. 1999 és 2000 júliusában a tordai Petőfi Társaság szervezésében került sor a Petőfi Sándor családjától való elbúcsúzásának, Tordáról való távozásának emlékére szervezett tudományos, közművelődési rendezvényekkel feltöltött emlékűnnepségre. Ennek keretében 1999-ben a parókia falára felkerült Suba László Petőfi Sándorról készített domborműve. 1997-ben és 1998-ban a tordai és aranyosszéki tanulók számára a helyi tantervek honismereti felkészítőt és vetélkedőt szerveztek. 1993–94-ben Aranyosegerbegen Kiss Katalin szervezte meg az aranyosszéki amatőr színjátszók fesztiválját. 1990 szeptemberében Várfalván kórustalálkozóra került sor 16 kórus és együttes részvételével. A tordai RMDSz 1995 szeptemberében a második világháború idején a frontra és munkaszolgálatra elhurcolt áldozatok (hozzávetőlegesen 400–700, közülük 207 név szerint azonosított személy) emlékére kopjafát állított.⁴² 2000 októberében pedig a második világháború tordai frontján 1944-ben elhunyt honvédek és orosz, valamint német katonák (szám szerint 186 halott) tordai síremlékének felújítása szolgáltatott alkalmat a megemlékezési szertartásra.⁴³ Ebből az alkalomból került sor a Tordai Honvédő Hagyományőrző Társaság megalakítására. 1996-ban a honfoglalás 1100. évfordulóján Torda magyar lakossága emléktáblát avatott és 11 ünnepi csemetét ültetett el.

³⁷ A lap egy év, 25 szám megjelenése után szűnt meg.

³⁸ A szülőházon korábban is emléktábla állt, amelynek eltüntetését a román lakosságnak tulajdonítják. A frissen elhelyezett emléktáblát 1995. szeptember 30-án éjszaka ismeretlen tettek bemeszelték. Az RMDSz november 3-án tisztította meg.

³⁹ E táblát a szülőházon elhelyezett táblával egy időben avatták.

⁴⁰ A táblára nem került rá az avatás éve.

⁴¹ A tábla felavatására 1994-ben, Kőváry László születésének 175. évfordulóján került sor.

⁴² A kopjafa felállítása a városi tanács tudomásával történt. 1996-ban a tanács mégis 2 millió lej büntetést vetett ki az RMDSz-re az emlékjel felállításáért.

⁴³ A tordai polgármesteri hivatal 1995-ben avatott fel román nyelvű, a megbocsátásra és az emlékezésre felszólító, a horthysták kegyetlenkedésére emlékeztető táblát.

Egy ünnep viszonyrendszerei. Millenniumi címer- és zászlóavatás Ürömön

Egy olyan területet szeretnék bemutatni, amely a magyar néprajzi szakirodalomban eddig alig nyert figyelmet.¹ Ez a terület a *társadalmi ünnepek* kutatása.² Ez a tanulmány egy ünnepi rendezvénnyel foglalkozik, melynek hivatalos megnevezése: *Millenniumi címer- és zászlóavatás ünnepség*. Az ezer éves magyar államiság jubileumát megünneplendő, 2001-ben az ország majdnem minden településén szerveztek ilyen rendezvényt. Ezen alkalmak megszervezése és a millenniumi zászló átadása a legteljesebb mértékben felülről szerveződött, olyannyira, hogy az ünnepségek megszervezésében és lebonyolításában a millenniumi kormánybiztos is szerepet vállalt. Ürömön, egy Budapesthez közeli faluban 2001. április 29-én tartották meg a millenniumi zászlóátadás ünnepségét.

Egy *társadalmi ünnep* vizsgálható mind a népszokáskutatás, mind a kommunikációelmélet, mind pedig a funkcionalista irányzatok eszközeivel. Mindezek figyelembevételével mellett a leírás során igyekszem kitérni az ünnep néhány összetevőjére, mely a megfogalmazott végső következtetés szempontjából nem elhanyagolható. Ilyen például: az ünnep térhasználat, időészlelése, megvalósult viselkedési formái, eseményelemeinek tartalmi megoszlása, külső megjelenési jegyei, időbelisége, eseményei sorrendiségének szerepe.

¹ A később bővebben kifejtendő szakirodalomról előljáróban annyit, hogy a nagyhatású ünnepelméletekről elindulva (M. Bahtyin) többféle megközelítéssel találkozunk. Mégis, látva a klasszika-filológus Marót Károly munkásságát, illetve a magyar szociológia művelőit, (a témában Andor Csaba és Hernádi Miklós munkái érdemelnek leginkább figyelmet) Voigt Vilmos május elsejével foglalkozó tanulmányához érünk. Emellett kitekintve a lehetséges egyéb kapcsolódó témájú kutatásokra, a tágabban értelmezett, antropológusok által végzett rítuskutatás sokszor tanulságokkal szolgál. Fontos még megemlíteni Paul Connerton nevét, aki a Harmadik Birodalom megemlékezési szertartásaival foglalkozva témánkban is használható, érdekes eredményekre jutott.

² A megnevezés talán magyarázatot kíván. A *társadalmi ünnepek* terminust Voigt Vilmos említett munkájából vettem át, a kérdést azonban, hogy nem lenne-e esetleg helyesebb a *jubileum-szerű ünnepek* megnevezést használni, kénytelen vagyok nyitva hagyni. Voigt Vilmos, „A május elseje jelei”, *Világosság* XIX (1978) 525–533. old.

A kategorizálás lehetőségei

Mi lehet ez az Ürömon megrendezett esemény? A mindennapi szóhasználatból veszem át a szót: ünnep. Milyen ünnep, és miért az? Egyszerűen és különösebb gondolkodás nélkül azt mondhatnánk: akik részt vesznek rajta, ünnepnek tartják, nem hétköznapi módon viselkednek, egyszóval a részvétel módjának milyensége miatt. Fenomenológiai megközelítésből mondhatjuk azt is, hogy itt egy olyan meghatározott időtartamról van szó, amelyben rendezvény, azaz egy meghatározott eseménysor kap helyet, mint egy olyan egység, amely a hétköznapioktól eltérő tartalmú időtöltést kínál, ezzel együtt eltérő viselkedésformáknak ad teret.

Mindemellett a kategorizálás egyik lehetséges útja olyan kérdések megfogalmazása, mint:

- a részvétel (aktív és passzív szórakozási formák, individuális és közösségi részvétel módjai);
- a megítélés alakulása: hogyan értelmeződik a résztvevők fejében, és ennek megfelelően a helyi társadalom közös mögöttes tudatában az illető rendezvény, ünnep;
- hogyan épül be a helyi szokásrendbe, szervezettségében milyen jegyeket mutat, hogyan konstruálódik meg, milyen eseménylemekből válogat;³
- ki, kiknek szervezi, milyen céllal, milyen okból;
- milyen ideológiai tartalmat sugall a befogadónak – résztvevőknek –, akár az ünnep tartalma, akár megjelenési formái, szimbolikusan értelmezendő keretei által (színek, formák, térbeli elrendezettség).

Szólni kell először is Mihail Bahtyin karneváleméletéről,⁴ amely nagy hatással volt a téma későbbi kutatóira. Bahtyin a vidám és profán, népi, kozmikus időben elhelyezett szórakozási formák és a komoly, hivatalos, mindig vallási ideológiával összefonódó szertartásrend opposícióját fogalmazza meg. Az előbbi rendszertelenség, szertelenség és a hierarchia időleges felbomlása jellemezte. Ezt az elméleti keretet könnyen alkalmazhatjuk az Ürömon az említett vásárnapon megtörtént eseményekre. Jól elkülöníthetjük itt is a hivatalos, szertartásos, még akár performatívnak is nevezhető elemeket, sőt, még az ideológiai és vallási momentumokat is, bár ez utóbbi hangsúlyozottságának mértéke újabb kérdéseket vetne föl.⁵ A hi-

³ Mivel itt egyszeri alkalomról van szó, és speciálisan egy teljes egészében megkonstruált ünnepről, ezért maga az esemény jól mutatja azt, hogy mik az *ünnepiesség* kritériumai, mik azok az elemek, amelyek az ünnep szükséges milyenségét biztosítani tudják.

⁴ Mihail Bahtyin, „A népi nevetéskultúra és a groteszk”, in uő, *A szó esztétikája* (Budapest, 1976) 303–353. old.

⁵ Meg kellene vizsgálni, hogy például a társadalom mai (2001) hivatalos ideológiája mennyire hangsúlyoz transzcendentális kötődéseket; mi számítana ebben a kérdésben a szakrális elem

vatalos, szertartásos ünneplést nyomban követték azok az eseményelemek, amelyekben a Bahtyin által megfogalmazott, össznépi, vidám, felhőtlen és profán jellemzőket fedezhetjük föl. Kirakodóvásár, népi játékok tanítása, szekerekkel és azokon ülő muzsikussal néptáncos felvonulás a falu utcáin. Emellett aki akar, hazamegy ebédelni, aki akar, a menettel tart a falun keresztül. Ezen események során akár a délelőtti szónokokból válhatnak a legfelszabadultabban rohangáló és játszó egyének. Mindenki együtt vesz részt a felszabadult szórakozásban, a hierarchia eltűnik, az időészlelés megváltozik, a hivatalos rész hangsúlyozott szakrális kötődései helyett délután a teljes profanizáltság valósul meg; játék, amelyben mindenki egyenlő esélyekkel indul, nincs kiemelt szerep, mint a hierarchikus rendezvényelemekben. Délután borozás a Sváb Borozóban, azaz az evilági élvezetek térnyerése, amely kiegészül az esti bállal.

Itt az ünnepnek mindenképpen van hierarchiát feloldó hatása, funkciója, ami a délutáni szórakoztató programokban bontakozik ki. Például a néptáncos forgatagban vagy a népi játékokon a falu vezetői is részt vesznek, ugyanúgy, mint bármelyik falusi lakos. Hétköznapi szerepeik eltűnnek erre a délutánra. A délelőtti hivatalos programon fokozottan megerősített hierarchikus rend fegyelmezettsége föloldódik; az ünnep szabadidős, vakációs jellege itt egy az egyben megfigyelhető. Voltak, akik csak a délutáni programokra jöttek ki, mert a hétvége egy részét a szabadban akarták tölteni, és erre az ünnepnek ezen része tartalmaz lehetőséget kínált, szervezett keretet.

Andor Csaba kommunikációelméleti megközelítése szerint az ünnep és az azon való részvétel a közös élmény által növeli a közösség egybetartozásának tudatát, mintegy közvetítve feléjük az általuk megvalósuló egység fontosságát és pozitív mivoltát.⁶ Ezen keresztül az ünnep az önmeghatározási folyamat lényeges eleme, és ily módon lehetőséget kínál a közösség kollektív tudatának kontrollálására, egyben a kollektív emlékezet alakítására.

Az ürömi ünnepség esetében is világos, hogy vannak olyan mögöttes tartalmak, amelyeket a megjelenítés, lebonyolítás vagy a program kiemelt, hangsúlyozott tartalmi elemei által közvetít a résztvevők, a befogadók, azaz a helyi társadalom közössége számára, vagyis maga az ünnep is betölti a *kommunikációs csatorna* funkcióját. Olyan momentumok ezek, mint a *tér* berendezése, *használatának* kiala-

„hangsúlyozásának”. Ugyanakkor, mint később látni fogjuk, az ürömi ünnepség már csak felülről való szervezettsége miatt is rendelkezik osztársadalmi kapcsolódási pontokkal, mégis az, hogy a konkrét ünnepi keretben milyen események kapnak helyet, a helyi társadalmon is múlik, hiszen egyrészt az ő igényeik kiszolgálásáról is szó van ebben az esetben. Tehát az ideologikus hátteret nem csak az osztársadalmi keret, sőt sokkal inkább a helyi társadalom pontosítja, alakítja ki a finom eltéréseit.

⁶ Andor Csaba, „Ünnep és kommunikáció”, *Világosság* (1978) 469–473. old.

kítása, a *közös tér hangsúlyozása*, amely egyben a *közösség* megvalósulását is konkrétta, megtapasztalhatóvá teszi, az ünnep *tartalmát megjelenítő díszítés*, a használt (és a szándékosan nem használt) *színek*, a pódiumon megjelenők *öltözéke, gesztusai*, az általuk mondott beszédek nyelvi szerkezetei, a választott kísérő *szimbólumok* (címer, nemzeti zászló, a Himnusz és Szózat közös éneklése).

Amikor arra keressük a választ, hogy az ürömi események milyen ünnep-kategóriába illeszthetők be, talán a *társadalmi ünnep* kategória a legmegfelelőbb terminus. Tárgyunkhoz legközelebb álló fontos feldolgozás Voigt Vilmos 1978-ban megjelent munkája.⁷ Ebben a május elsejei ünnepséget vette vizsgálat alá, elsősorban az addigi ünnep- és rítuselméletek kategóriáit alkalmazva, ugyanakkor kiegészítve egyéb, aktuális szempontokkal. Megállapítja, hogy a *társadalmi ünnepek* mögül hiányzik a népszokáskutatásban „megszokott” hiedelemháttér, nem kapcsolódnak hozzá mágikus jellegű gesztusok.⁸ Vizsgálhatók viszont a társadalmi ünnepek újabb dimenziók mentén, mint például a részvétel módjai, aktív és passzív szórakozás, egyéni, individuális és közösségi jelleg, a mögöttes elméleti (ideologikus) meghatározottság.

Ha ezen ünnepeket vizsgálva nem is találunk hiedelemaspektust, felfedezhetjük az egész közösségre vonatkozó mögöttes közös tudatot, amelyben a program eseményelemei és azok sorrendje sajátos értelmet nyer.

A téma hasonlósága miatt szót kell ejteni P. Connerton⁹ egy tanulmányáról is, amelyben az itt tárgyalt ünnephez hasonló, felülről szervezett, nagyobb közösségnek szóló hivatalos ünnepi rendezvényekkel foglalkozik. A harmadik Birodalom megemlékezési szertartásaiban olyan jellemző jegyeket mutatott ki, mint a *performativitás*, illetve a szigorú, liturgikus, meghatározott *textualitás*, amelyek nyomán ezeket az ünnepi alkalmakat a *rituális események* kategóriájába sorolta.¹⁰ Emellett rámutatott arra, hogy a nemzetiszocialista ünnepeket egy hangsúlyozott, múlttal való *kapcsolat- és jogfolytonosság-keresés* jellemezte. A múlt egyes kiemelt eseményeinek felélesztése, bármilyen módon a jelenhez való kapcsolása a fennálló társadalmi-ideológiai rendszer stabilizálását, a közös tudatban való legitimációt célozta.

A Connerton által használt *rítus-fogalom* formalizált cselekvéssorozatot takar, amelyet meghatározott liturgikus nyelv használata jellemez, a résztvevők nem

⁷ Voigt, „A május elseje jelei”.

⁸ Mindemellett, ahogy később kifejtem majd, a gesztusok meghatározott rendjének szerepe van, még ha ezt nem is mágikus erejű értelmezésnek, hanem performativitásnak nevezzük (átfordítva a rendszert laikus oldalára).

⁹ Paul Connerton, „Megemlékezési szertartások”, in Zentai Violetta (szerk.), *Politikai antropológia* (Budapest, 1997) 64–83. old.

¹⁰ A továbbiakban a *rituális esemény*, illetve a *rítus* fogalmakat az itt vázolt connerton-i értelmezésben használom.

kérdőjelezzik meg érvényességét és fontosságát, kötelező érvényűnek ismerik el, létjogosultságát fenntartás nélkül elfogadják.

Herman Bausinger a folklorizmus folyamata és jelensége kapcsán a szokás és a fesztivál között helyezi el az *ünnepet*. Mint *félrituális rendezvényt* kategorizálja, amely a bizonyítás és az ideológiai homogenizálás egyik eszköze.¹¹

Az események

Előkészületek

A hivatalos program a reggel tízórai szentmisével kezdődött, a katolikus templomban. Vasárnap lévén, a délelőtti tízórai szentmisén való részvétel a falu legnagyobb részének amúgy is természetes, azonban az, hogy ez az önkormányzat által kiadott hivatalos programban is szerepel, értelmezhető a szakrális legitimáció biztosítása-ként. Most először került sor ilyen rendezvényre, a millenniumi év apropóján.

Az idő kiválasztásával is érdemes foglalkoznunk, miért éppen vasárnap? Visszaulva az ünnep–szabadidő kapcsolatra: egyrészt azért, mert munkaszüneti nap, másrészt a rendezvény ünnepélyességét emeli az, ha a köztudatban már ünnepnapként számon tartott időpontra helyezik.

Címer- és zászlóavatás követte a szentmisét, amikor a templomból kiáramló híveket a néptáncsoport tagjai föl kísérték a parkba, kb. 100 méternyire a templomtól. A parkban a polgármesteri hivatal előtti téren építették föl a pódiumot. Itt korábban lakóházak álltak, amelyeket erősen romos állapotuk miatt lebontottak, úgyszólván szükséges volt kialakítani egy nagyobb, közös szabad teret a falun belül.

A közös, birtokba vehető tér kialakítása minden olyan ünnep számára fontos, amely egy (kis)társadalom egészét igyekszik megszólítani.¹² Connerton mutatott rá, hogy a közös tér megteremtése már önmagában is szimbóluma a közösség egységének. Egy kiemelt esemény, kiemelt térben, eltérő időészleléssel és eltérő térhasználattal megy végbe. A falu lakói mindennap ugyanazokat az utcákat és tereket járják, melyek a kiemelt időszakban átlényegülnek, és ennek megfelelően használati módjuk is megváltozik. A térhasználathoz hasonlóan az időészlelés is a hétköznapiétól eltérően alakul. Az idő kibillen megszokott linearitásából, már az előkészületek elkezdésekor. Hetekkel előbb elkezdték építeni a parkban felállított pódiumot, a néptáncsoportok is hónapokkal előbb elkezdték a bemutatandó

¹¹ Herman Bausinger, „A folklorizmus fogalmához”, *Ethnographia* (1983) 434–440. old.

¹² Például a lakodalom mint átmeneti rítus szintén a helyi társadalom egészének szól, a falu utcáin történő különböző ide-oda vonulások ott szintén az egyébként hétköznapiakon is használt közös tér eltérő kommunikációs tartalmú használatát mutatják. A tér, a használat eltérő módjai által átlényegülve, különböző információkat hordozhat.

koreográfiák gyakorlását. A háziasszonyok egy nappal előbb megfőzték a vasárnapi ebédet. A kiemelt időszak után a helyszínek visszarendezésével és az események lezajlásával az idő visszazökken a megszokott rendbe, amely által kezdetét veheti a közösség életének egy következő szakasza.

A parkban felállított pódiumon beszédet mondott a polgármester, majd a millenniumi kormánybiztos, aki átadta és felavatta a millenniumi zászlót és a község új címerét. Ezt követően mindenki együtt elénekelte a Himnuszt és a Szózatot.

Az események tartalma

A szertartás a közösség normarendszerének megfelelően alakul, és egyben identitásának alakítójává is válik. *Címer, nemzeti lobogó, himnusz, szózat* mind olyan szimbolikus jelentést hordoznak, amely egy kisebb-nagyobb közösség egységét fejezi ki, vési be újra az emberi emlékezetbe. Szimbolikusan a címer a helyi kistársadalom egysége, a millenniumi zászló a nagy múltú nemzeti egység tudatosítója, a Himnusz és a Szózat pedig közösen elénekelve mintegy pecsétként erősíti meg ezek elfogadását, szükségességét. Ilyen értelemben a millenniumi címer- és zászlóavató ünnepséget egy *legitimáló, befogadó és önmeghatározó rítus* megvalósulásának tekinthetjük.¹³ Az eseménysor szerves része a *szentmise*, amivel az egész szertartás elindul, így a transzcendens és a világi hatalom egyaránt képviselve van, bevonódik a falu identifikációs folyamatába.

Más hivatalos (önkormányzati, állami) ünnepeken is megfigyelhető ugyanez a rituális alapszerkezet, melyet helyenként egy-egy motívummal bővítenek. Ennek részei: egy kiemelt, hangsúlyozottan fontos tér, általában színpaddal, pódiummal, a beszédek megtartására alkalmas kijelölt helyekkel, mikrofonokkal, kijelölt rész a hallgatóság számára, a nemzeti, vagy/és a helyi közösség egységét kifejező szimbólumok felvonultatása, (zászló, címer), virágdíszítés, meghatározott színek felvonultatásával. A jellemző jegyek, a kötött szerkezet és az állandó formai attribútumok révén az ilyen események is szertartásos cselekménynek minősíthetők.

Az események sorrendjének szerepe

Az egész napi eseményeket tekintve megfigyelhető egy olyan elrendezés, amely a kiemelten fontos hivatalos eseményeket időben előbbre teszi, majd a déli órákat követően teret ad a felhőtlen, felszabadult, kötetlen szórakozásnak, mely az esti bál gesztusokban is szabad mozgalmasságában csúcsosodik ki.

¹³ Andor, „Ünnep és kommunikáció”.

Edmund Leach írja: „A rituális események olyan egységekből állnak, amelyeket a dominókockákhoz hasonlóan használnak. Az egységeket úgy rakják össze, hogy azok szimbolikus jelentéssel bíró láncot alkossanak.”¹⁴ Az ürömi falunap eseményeinek sorrendisége is bír szimbolikus jelentéssel; tükrözi az egyes részese-mények fontosságát, kiemelt helyzetét. Az előkészületek hetekkel előbb elkezdődtek a tér kialakításával, de még vasárnap, az ünnep reggelén is tartanak, a szentmise még az előkészület egyik eseménye. A legfontosabb, és az ünnep magját képező cselekmény ezután kezdődik, valójában ekkor kezdődik el a legkiemeltebb, egyedi, meg nem ismételhető esemény. A vasárnap reggeli órák a miséig hasonlítanak egyéb vasárnapokra, hiszen délelőtt tízórás szentmise minden vasárnap van; a délelőtt legkiemeltebb órája ezután következik; ekkor kezdődik a nap legfontosabb eseménye.

A déltől kezdődő programok során megfigyelhető volt a lakosság fokozatos bevonása a különböző eseményekbe: először a szekeres néptánc-felvonulás során a táncosokat kísérték az emberek a falun végig. Ekkor a részvétel szabadsága nagyobb fokú, mint délelőtt. A parkból elindulva, lévén ebédidő, az emberek általában addig kísérték a táncosokat, amíg azok útja egybeesett saját hazafelé vivő útjukkal. Ott, illetve közben a házakból kijövő emberek csatlakoztak a menethez, vagy csak házaik elől nézték a táncolókat, esetleg süteménnyel, pálinkával kínálták őket. A felvonulók egyes előre kijelölt helyeken megálltak, és a szekéren ülő zenekar játékára táncoltak. Az egyes megállási helyeket esetenként praktikus vagy kiemelten fontos létesítményeknél jelölték ki. Ilyen volt például a sváb borozó, amelyet a falu egyik legrégebben ott lakó családja működtet, a templom környéke, a kirakodóvásár utcája melletti tér, valamint a kálváriadomb.

A hierarchia jelentőségét veszti

A néptánc-felvonulással kezdetét vette a falunap második nagy egysége, amelyet az önfeledt szórakozással jellemezhetünk. A délelőtti rituális eseménysorozaton való szinte kötelező fegyelmezett magatartás után annak ellentétéként a teljes felszabadultság órái következnek. A részvételt sem diktálja olyan erős belső késztetés, mint a délelőtti programok esetében. A szekeresek, és a néptáncosok mellett az őket kísérők, illetve a kirakodóvásáron résztvevők számára ez egyaránt egyfajta aktív pihenésként ragadható meg, aktív, térben is mozgást jelentő együttlét, amely ugyanakkor kikapcsolódást, eltérő igénybevételt jelent a hétköznapi tevékenységhez képest.

¹⁴ Edmund Leach, *Szociálanropológia* (Budapest, 1996) 168. old.

A folklorizmus szerepe: múlt és jelen összekapcsolója, folytonosságának hangsúlyozója

A felvonulás után játékok, közben kirakodóvásár, majd újra előadások kezdődtek a parkban felállított pódiumon, néptáncsoportok fellépésével. A faluban az óvodásoktól kezdve minden korcsoportnak van néptáncsoportja a nyugdíjasokig bezárólag, így ez alkalommal is minden csoport föllépett. Valójában a nézőközönség egy-egy része ment föl a színpadra, és adta elő koreográfiáját. A néptánc-előadás mint az önmeghatározó szertartás egy eleme a saját múltbeli helyi kultúra gazdagságának szimbólumaként értelmezhető. Ezáltal egyben legitimáló tényező is lehet a helyi közösség számára, amely hangsúlyozza a múlttal való folyamatosságot.¹⁵ „A folklor a legitimáció elemeként az ünnepeken a folklorizmus formájában jelenik meg” – írja Bausinger.¹⁶ A fellépő csoportok nem helyi táncokat mutattak be, s még csak nem is helyi viseletben, egy-egy kreált koreográfiát.¹⁷ A néptánc egy eltűnt időszak, a hagyományos paraszti kultúra egy elemeként jelent itt meg.

A rendezvény szerkezete

A connertoni terminológiát alkalmazva a hivatalos események – a címer- és zászlóavatás – teljes mértékben *szertartásos, rituális eseménynek* tekinthetők. A délelőtti megrendezett hivatalos rész egyfajta hivatalos, liturgikus nyelven folyik. Külső megjelenésében szintén megtalálhatók azok a szertartásosan előírt elemek, amelyek minden hasonló rendezvényt ugyanígy kísérnek. Megfigyelhető volt a liturgikus nyelv, az előírással beszédek mellett a rituális jelenségek másik jellemvonása, a meghatározott performatív jegyek megléte is.¹⁸ A közönség körében fenntartott kiemelt helyek a fontos személyeknek, a felépített pódium, a virágdíszítés, az elhelyezett mikrofonok, a beszédek sorrendje, a pódium elhelyezése a zászlórudakhoz képest, a zászlófelvonás, a Himnusz és a Szózat éneklése – mind-mind a *társadalmi ünnepeken* gyakorolt szertartás *liturgikus nyelve, kialakított tere és meghatározott gesztusrendszere* szerint megy végbe.

¹⁵ Connerton mutatott rá az általa tárgyalt nemzetiszocialista ünnepek kapcsán, hogy egyes ideológiai rendszerek múltbeli előképet keresve és fölélesztve legitimálják saját magukat. A múlttal való folytonosság mint legitimációs tényező jelenik meg. Connerton, „Megemlékezési szertartások”.

¹⁶ Bausinger, „A folklorizmus fogalmához”, 440. old.

¹⁷ A fellépők ruhájával és a hagyományos viselettel kapcsolatban több idősebb személyt megkérdeztem. Az egybehangzó válasz az volt, hogy még csak nem is emlékeznek, hogy gyermekkorukban láttak volna ilyet. Kérdeztem, hogy régi családi képeiken sincsenek szüleik így lefényképezve? A válasz egybehangzó *nem* volt.

¹⁸ A rítus kritériumai: liturgikus nyelv és performatív cselekvéssorozat. Connerton, „Megemlékezési szertartások”.

Összegzés

Vizsgált ünnepünk értelmezhető úgy is, mint a közösség egységét kifejező és hangsúlyozó ünnepi rendezvény, mivel olyan események sorából áll, melyek egyrészt megmutatják és hangsúlyozzák a helyi közösség számára az egységet, az összetartozást, másrészt a látható világ hierarchiájában *felülről* megvalósuló legitimitációt és az által a külvilág elfogadását¹⁹ szimbolizálják. „A közösség ekkor az őt alkotó individuumok előtt, mint eleven, működő szervezet jelenik meg, aminek az egyének a közös fenntartói” – írja Hernádi Miklós.²⁰

Az identifikáció és a legitimitáció dimenziói

A rituális cselekmény identifikációs funkciójának vonzata, hogy kívánt hatását, a helyi társadalom önmeghatározását és a fennálló rendszer legitimitásának bizonyítását nem érheti el egy fontos tényező, a közösség nyilvánossága nélkül. A címer- és zászlóatadás megtörténhetne a polgármesteri hivatal falai között, a tisztviselők jelenlétében, ünnepélyes keretek között, azonban a szervezők mégis szükségesnek érezték, hogy ez az egész falu nyilvánossága előtt és annak részvételével történjék. Szentmisén való részvétel, a himnusz és a szózat eléneklése mint a nemzeti egységet kifejező momentumok, zászlófelvonás – kifejezetten a *közösségnek szóló* elemek.

Mint állami intézmény által szervezett ünnep ez is szükségképpen a fennálló hatalom reprezentációja. Hivatalosan szervezett ünnepként a politikai reprezentáció és legitimitáció eszköze, és mint ilyen, egy szimbolikusan megkonstruált eseménysort tár elénk. Fontos szerepe, jelentése van az események közvetlen és mögöttes tartalmának, azok sorrendiségének, az őket kísérő látvány-, scenikai- és díszítőelemeknek egyaránt.

Elemzésem szerint azt mondhatjuk, hogy a délelőtti megrendezett szertartásos, hivatalos, egy időben, egyetlen szintén, az egész közösség részvételével folyó esemény kötött, szinte előírásszerű szerkezeti és formai elemeivel rítus,²¹ vagy legalábbis rituális cselekmény, ezzel szemben a délutáni rendezvényeken tapasztalt szabad vidámság, felszabadult aktív részvétel az ünnepi viselkedés szertelenségét testesíti meg. Ily módon a rendezvény két nagy szerkezeti egysége: a hivatalos *szertartásos cselekmény* és az utána következő közösségi *ünneplés*.

¹⁹ „A társadalomnak állandóan szüksége van a legitimitás bizonyítására” – írja Bausinger, „A folklorizmus fogalmához”, 439. old.

²⁰ Hernádi Miklós, *Ünneplő társadalom* (Budapest, 1985).

²¹ A meghatározott nyelvi, szerkezeti és formai elemek meglétével az esemény kimerítené a Connerton által megfogalmazott *rítus-követelményeket*. Connerton, „Megemlékezési szertartások”, 69. old.

A hivatalos, (*rituális*) eseményen, ahol csak a cselekmény kiválasztottjai, specialistái aktívak, a közösség mintegy passzív, *szentestítő, legitimáló* szerepben van jelen. Az *ünnepiesség* mint keret jelenik meg a kezdő és befejező események természetében is: a szentmise és a bál, noha korántsem hasonló eseményelemek, abban azonban azonosak, hogy mindkettő aktív közösségi részvételre ad lehetőséget.

„A rítusban kifejeződik egy társadalom gondolkodásmódja”,²² mivel a rítus mint esemény saját szükségességének információját is hordozza, ezen keresztül a közösség normarendszerének egy szeletét mutatja. Egy részét annak a gondolkodási rendszernek,²³ amely magyarázza, ugyanakkor készíti is a rítus megvalósulását, annak a *fejekben levő háttereként*.

Funkcióját tekintve ez az ünnep a helyi közösség számára az *identifikáció* szimbolikus aktusa. Ez egyrészt különféle *megvilágító eszközök*, szimbólumok, (címer, zászló) és a falu lokális közössége számára fontos közösségi események által (szentmise, a múltra utaló néptánc-előadások), másrészt a közösség tagjainak egy térben való jelenléte, a *közösség* nyilvánossága előtt, és az által valósult meg.

Vizsgált ünnepünk elvont mondanivalót (legitimáció, politikai reprezentáció, a közösség egységének megvalósulása, a magunk megünneplése) fogalmaz meg, több rétegű kommunikációs csatornán keresztül interpretálva. Koncentrikus körökként fejthetjük föl ezeket (cselekvések, szimbólumok, aktív szórakozás, passzív részvételi programok, díszítettség, a folklorizmus szimbolikus szerepe), amelyeken keresztül a mondanivaló szimbolikus szinten folyamatosan ismétlődve erősödik, hangsúlyozódik.

A millenniumi címer- és zászlóavató ünnepség eseményei

A program (a jelzett vasárnapi napon) a délelőtt tízórai szentmisével indult, a katolikus templomban, jóformán az egész falu részvételével. A templom tele volt. Ezután a gyermek-néptáncscsoport viseletbe öltözött tagjai a menet élén felvezették az embereket a parkba, az önkormányzat épülete elé, ami a templomtól kb. 100 méterre van, és ott az ideiglenesen felállított pódiumon megkezdődött a címer- és zászlóavatás hivatalos ceremóniája. Ez a himnusz és a szózat eléneklésével ért véget, majd az időközben előkészült zenészek és néptáncosok elindultak két szekéren, az emberek kíséretében a falun végig az előre kijelölt útvonalon. Közben ki-ki hazakanyarodott ebédelni, de azért 30-40 ember mindvégig haladt a szekerek és a táncosok mögött. A menet időnként megállt, és arra alkalmas nagyobb

²² Boglár Lajos, *Mítosz és kultúra* (Budapest, 2001).

²³ Ezt a fogalmat az általában használatos „hiedelemrendszer”, illetve a „rítus mitikus háttere” fogalmak értelmében használom.

tereken, útkereszteződéseken a táncosok táncra perdültek a szekéren ülő zenekar muzsikájára. A zenészek az egész felvonulás alatt végig húzták. A felvonulás a falun keresztül egészen a kálváriadombig ment, ott aztán visszafordultak, vissza a parkba, ahol elkezdődtek a délutáni előadások a felépített színpadon. Néptánc csoportok léptek föl, minden korosztályban az óvodásoktól a nyugdíjasokig. Eközben a kálváriadomb aljában lovaglás, és „népi játék”-foglalkozás volt a gyermekeknek. Ez a két program körülbelül egyszerre ért véget, öt óra körül, utána az emberek egy része hazament, készülni az este nyolckor kezdődő bálra, némelyek pedig az egyébként egész nap ott levő kirakodóvásár pavilonjait nézegették végig.

Forma	Funkció	Tartalom
Délelőtti hivatalos rendezvény, ünnepélyes, szigorúan meghatározott keretek között, fegyelmezett, összeszedett részvétellel, performatív cselekvéssorozattal és meghatározott textuálitással. Délután az ebéddel kezdődően fokról fokra teret nyer a felszabadultság, ami az esti bálban teljesedik ki. A délelőtti szellemi részvételt kívánó események után az ebéddel kezdve, a játékokon, mozgásos eseményeken keresztül áttevődik a hangsúly a test általi, fizikai részvételű eseményekre.	Az összetartozás tudatának megerősítése, olyan eszközök által, mint a saját múlt már csak folklorizmusként felelevenített folklórelemei, nemzeti és helyi társadalmi szimbólumok, „népi” kismesterségek „újra”tanítása.	A millenniumi zászló és a község új címerének átadása, a magyar államiság millenniumának megünneplése.

Az események, színhelyek táblázatos, időrendi összefoglalása a vizsgálat szempontjainak tükrében

Időpont /időtartam	Esemény	Helyszín	Részvétel módja	Látványelemek – scenika	A hierarchia megléte ill. hiánya	Az esemény jellege
Délelőtti 10 óra	Szentmise	A falu temploma	Fegyelmezettség	A templom díszítettsége, a r. kat. Szentmise liturgikus tárgyi környezete	Hierarchikus	Szagrális
Kb. 1/2 12 – 13 óraig	A millenniumi zászló- és a címer átadása és avatása	A polgármes- teri hivatal előtt kialakított park, színpaddal, és kirakott székekkel a nézőközönség számára	Fegyelmezettség, (passzív pihenés)	A pódium díszítettsége: sötét posztóval letakart asztal, zászlófelvonás: a községi, és a nemzeti lobogó, a tér kettősségének hangsúlyozása: pódium és nézőtér, azon belül is kiemelt ülőhelyek, résztrveők ünnepi öltözéke, a címer- és zászlóat	Hierarchikus	Profán (a hivatalos ideológia ölt testet a színpadi cselekményekben)
13–14 óra: ebéd otthon	Szekeres néptánc- felvonulás	A falu utcáin és terein	Felszabadultság, kötetlenség			Profán
14 órától	Néptánc-előadások	A parkban felállított pódiumon	Felszabadultság, de még passzív pihenés	A néptáncosok ruhája: stilizált népviselet, hangsúlyozva a nemzeti színeket: a lányokon sötétzöld selyemsoknya, fehér ing, fehér kötény és hosszú piros szalag a hajjukban		Profán Folklorizmus: a már nem élő folklórelemek az önazonosság hangsúlyozóiként nyernek értelmet

14 órától	Népi játékok, kismesterségek bemutatása, lovaglás a gyerekeknek	A Kálvária dombon	Szertelenség	Sokféleség („mennyi mindenhez értünk!”), sport, mozgásos játékok, önfeledtség	A hierarchia eltűnése	Profán
Egész nap	Kirakodóvásár	A falu temploma melletti utca egész hosszában	Kötetlenség	A sokféleség, bőség megjelenése		A fogyasztás mint szórakozási forma, mint szabadidős tevékenység
Este 8 órától	Bál	A művelődési házban	Teljes felszabadultság	A terem díszítettsége, a község címerének kihelyezése, nemzeti lobogó, ünnepi öltözék, a tánc: a mozgás ünnepélyessége	A hierarchia eltűnése	A részvétel szabadsága a fizikai mozgás szertelenségében is megmutatkozik

„Ezen a napon csak magunkat
ünnepeljük.”

Falunap a Somogy megyei Cserénfán

Tanulmányomban egy Somogy megyei község, Cserénfa új közösségi ünnepét, a falunapot szeretném bemutatni. A rendszerváltás után országszerte megjelenő falunapok egy típusba tartoznak a városi- és foglalkozási-csoportok eltérő színvonalú és időtartamú, de lényegében azonos programstruktúrájú napjaival: különböző szórakoztató és kulturális programokkal közös kikapcsolódási lehetőséget biztosítanak egy kisebb vagy nagyobb közösségnek. Cserénfán a szomszéd települések példáját követve 1994 óta rendeznek falunapot minden augusztus első szombatján,¹ az ünnep elsődleges funkciója pedig a falu közösségének, a lakosok összetartozás-érzésének fejlesztése, erősítése. Noha egy ilyen új ünnep kapcsán számos, vizsgálatra érdemes probléma merül fel,² én most csak arra szorítkozom, hogy feltárjam, funkcionálisan hogyan illeszkedik a falunap a már meglévő ünnepek sorába, milyen szimbolikus eszközöket mozgósít annak érdekében, hogy célját elérje, illetve, hogy ebben mennyire bizonyul hatékonynak. Vizsgálatomhoz forrásként a faluban 2002 tavaszán végzett öthetes terepmunka során készített interjúk anyagát, a falunappal kapcsolatos írott dokumentumokat, illetve a rendezvényről készült videofelvételeket használtam. Tanulmányomban először vázlatosan bemutatom a falut és a vizsgált közösséget, majd rátérek a falunap és a falu másik közösségi ünnepének, a búcsúnak a viszonyára. Ezután vizsgálom a falunap szimbolikáját, és azt, hogyan viszonyul a falu lakossága az ünnephez.

¹ Az időpont kiválasztása praktikus szempontok szerint történt: a környező falvak „felosztották” egymás között a nyári hétvégéket, hogy lehetővé tegyék egymás falunapjainak látogatását, illetve igyekeztek igazodni a kerti munkák időbeosztásához.

² Gondolok itt az ünnep formai–tartalmi elemzésére, vagy az ünnep illetve az egyes ünnepek történeti vonatkozásainak feltárására.

A vizsgált közösség

Cserénfa 251 lelket számláló település, mely Kaposvártól 12 kilométerre fekszik. Közigazgatásilag az öt faluból álló szentbalázi körjegyzőséghez tartozik, nincs saját temploma, óvodája, postahivatala, 1979-től iskolája sem. Az iskola megszűnése után az iskolaépület kizárólag imaházként funkcionál, ahol hetente kétszer tartanak misét. A Polgármesteri Hivatalban könyvtár, és 2002 nyara óta Teleház működik. A községnek van saját üzemeltetésű orvosi rendelője, mely a kultúrházban kapott helyet, s ahol hetente egyszer van rendelés. A TSZ felbomlásával az egyedüli helyi munkalehetőséget a falu közigazgatási területén is működő erdészeti vállalat jelenti, ahol azonban a lakosság összlétszámához képest elenyésző számú a cserénfai alkalmazott. Bár a falu korábban mezőgazdasági jellegű település volt, az elsőgenerációs tsz-tagok körében megfigyelhető volt az az igyekezet, hogy gyermekeik kezébe valamilyen szakmát adjanak. Ennek következtében az aktív korúak túlnyomó része Kaposváron dolgozik, s nincs olyan ember a faluban, aki főállásban gazdálkodik. Ez azt jelenti, hogy a falu lakosságának jelentős része, beleértve a gyerekeket is, reggeltől késő délutánig nincs a faluban. Hátrányosnak mondható gazdasági helyzete ellenére azonban – nagyrészt a megyeszékhely közelségének köszönhetően – Cserénfa nem nevezhető elöregedő, elnéptelenedő községnek: a lakosság több mint egyharmada aktív korú, viszonylag sok gyerek él a faluban,³ és szép számmal akadnak más településekről beköltözött családok is.

A cserénfaiak önmagukat nem tartják összetartó közösségnek. Ez saját értelmezésük szerint elsősorban azt jelenti, hogy mindenki csak a saját boldogulásával, anyagi előmenetelével törődik, az emberek kevés időt töltenek együtt. Szinte minden családnak van kiskertje, szőleje, melyet munka után, illetve hétvégén művelnek, feláldozva így szabadidejük nagy részét, legalábbis a mezőgazdasági szezonban. Egyébként sem jellemző azonban, hogy a falu lakossága összejárna szabadidejében, noha az idősebb generáció, illetve a középkorúak visszaemlékezései szerint korábban gyakoriak voltak az esti kártyapartik és egyéb társasjátékok, és majd minden ház előtt volt kispad, amely az utcai beszélgetések gócpontjaként szolgált. A közösségi élet ma nem az utcán, hanem a kocsmában illetve a szőlőhegyen, kismamák esetében a játszótéren és, lévén hogy a falu lakosságának nagy része naponta ingázik, a buszon folyik, mely egyben a falvak közti információcsere színhelye is. Szintén nem jellemző a faluban a korábban elfogadott kalákaszerű közös munka, segítséget már szinte csak közelebbi rokonoktól kérnek, a nagyobb munkákhoz pedig fizetett munkaerőt fogadnak.

³ A 18 év alatti lakosok száma 2001-ben 57 volt.

Mindez azonban nem egyedülálló cserénfai jelenség, s a folyamat, melynek eredményeként létrejött, a néprajzi szakirodalomban jól dokumentált. A második világháború utáni időszak politikai és társadalmi változásai következtében az egész országban felbomlott vagy jelentőségét veszítette az az intézményi rendszer – ide tartoztak a különböző egyletek, gazdakörök, dalárdák, színjátszó társulatok, és részben az egyház is – mely lehetőséget biztosított a közös szórakozásra, művelődésre. Ezt a funkciót a kultúrház és a különböző, felsőbb utasításra létrejött szervezetek nem voltak képesek ellátni,⁴ a rendszerváltás után pedig a legtöbb helyen gyakorlatilag minden olyan intézmény megszűnt, melynek közösségszervező szerepe lenne. Ugyanakkor a falusi lakosság ipari munkavállalásának következtében változott az emberek igénye is a közös szórakozást illetően, mivel a városi környezetben való másodlagos szocializáció eredményeképpen változott a falusi értékrend,⁵ átalakult a közösségi struktúra és az együttélésnek a hagyományostól eltérő normái honosodtak meg. Fokozatosan nőtt a család, a privát szféra fontossága a faluközösség rovására, s egyfajta családi elzárkózás figyelhető meg⁶ – melyet tovább fokozott az, hogy az elsődleges szabadidős tevékenység az otthoni tévézés lett.⁷ Mindez kihatott a korábban komoly közösségformáló erővel bíró falusi ünnepstruktúrára, valamint az ünneplés módjára is: a falvakból a búcsú kivételével szinte teljesen eltűntek azok az ünnepek, amelyek túlnőttek a család keretein, vagy a korábban közösséginek is mondható ünnepeket ma a családon belül tartják meg.

Cserénfán a korábban leírt adottságok – ingázó lakosság, saját iskola, helybéli egyházi oktatás stb. hiánya – miatt mindez fokozottan érezhető. A kilencvenes évek közepétől kezdve az önkormányzat megpróbál változtatni ezen a helyzeten s egyfajta közösségszervező funkciót is betölteni – több-kevesebb sikerrel. Szervezésében működik a nyugdíjasklub – ahol azonban az aktív tagok száma a nyugdíjas lakosság számához képest viszonylag alacsony –, ezenkívül közös kirándulásokat, színházlátogatásokat, nyáron a gyerekeknek faluszépítő táborát szervez. Igyekszik bizonyos ünnepeket közösségivé tenni, minden karácsonykor például az iskolai ünnepségekhez hasonló karácsonyi műsort rendeznek, melyet a gyerekek adnak

⁴ Szuhay Péter, „A magyarországi parasztság életmódjának változása 1945-től napjainkig”, *HOMÉ* (XXXII) (1994), 360. old.

⁵ Erről bővebben lásd pl. Jávor Kata, „Mai falusi folyamatok. A paraszti kultúra felbomlásának dinamikája”, in Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.), *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára* (Hungarian Academy of Sciences Néprajzi Kutatóintézet, Budapest, 1999) 583–597. old.; Szuhay „A magyarországi parasztság”.

⁶ Jávor Kata – Molnár Mária – Szabó Piroska – Sárkány Mihály, „Paraszti élet a szocialista társadalomban”, in Paládi-Kovács Attila (szerk.), *Társadalom. Magyar Néprajz VIII.* (Budapest, 2000) 999. old.

⁷ Cserénfán többek szerint ez a fő oka annak, hogy az emberek kevés időt töltenek együtt.

elő, illetve az utóbbi két évben gyereknapot is tartottak. A falu közösségtudatát azonban a vezetés leginkább a falunap megrendezésével szeretné erősíteni, hiszen az ünnep tárgya nem más, mint a faluközösség maga, kimondott célja pedig az, hogy összehozza a falu lakosságát.

A falunap szerepének, a falu életében betöltött helyének vizsgálatához azonban ki kell térni a falu hagyományos közösségi ünnepének mondható, Cserénfán júniusban, Jézus Szíve napján tartott búcsúra, valamint a két ünnep egymáshoz való viszonyára.

Búcsú és falunap

A templom, illetve a falu védőszentjének napján tartott, a szakirodalom által templom- vagy torkos búcsúnak⁸ nevezett búcsúnak katolikus közösségekben a 18–19. századtól kezdve fokozatosan nőtt a társadalmi szerepe.⁹ Szakrális funkciója mellett családi és közösségi vonatkozása egyaránt volt: a távol élő rokonok hazalátogatásával a búcsú volt a rokoni kapcsolatok ápolásának legfőbb alkalmá, a templom védőszentjének ünnepeként pedig lényegében nem volt más, mint a faluközösség kialakulásának az emlékünnepe.¹⁰ Ezen a napon tulajdonképpen nemcsak a családok, hanem rajtuk keresztül az egész közösség újraegyesült, amit családi szinten közös ebéddel, közösségi szinten pedig a délelőtti szentmisével, illetve a vásári árusok, mutatóványosok és az esti bál nyújtotta közös szórakozással, mulatsággal ünnepeltek meg. Ezen események, és különösen az esti bál révén a búcsú a fiatalok számára elsődleges párvalasztási alkalmul szolgált, és fontos szerepet játszott az azonos nemű korcsoportok kapcsolatának fenntartásában,¹¹ vagyis az egyes családok illetve falvak belső kohéziójának megerősítése mellett egy szélesebb kapcsolati hálóba integrálta az illető közösségeket. A szakirodalom szerint a 1970-es évektől az erősen szekularizálódott búcsú lett a lokális közösségek legfontosabb közösségi ünnepe,¹² Cserénfán és a környékbeli településeken azonban az utóbbi 15–20 évben éppen ennek ellenkezője történt. Kevesebb család tart búcsút, és általános tendencia az, hogy szűkül a meghívottak köre, gyakorlatilag csak a szorosan vett családra, elszármazott gyerekekre, unokákra, és a más falvakban élő

⁸ Bárh János, „Templombúcsú”, in Dömötör Tekla (szerk.), *Népszokás, néphit, népi vallásosság, Magyar Néprajz VII.* (Budapest, 1900) 366. old.

⁹ Limbacher Gábor, „A templombúcsú és búcsúszerű ünnepek néhány jellemző vonása”, in *Nagy Iván Történeti Kör Évkönyve* (1996) 249. old.

¹⁰ Bálint Sándor, „Adatok a magyar búcsújárás néprajzához”, *Ethnographia* (1939) 198. old.

¹¹ Lásd Palotay Gertrud, „A Szécsény környéki palócok »vendégeskedése«, *Ethnographia* XLII. (1931) 36. old.

¹² Szuhay, „A magyarországi parasztság”, 365. old.; és Hernádi Miklós, *Ünneplő társadalom* (Budapest, 1985) 176. old.

szülőkre korlátozódik. A régebben közös együttléteket biztosító rendezvények vagy elmaradtak, vagy nem képesek szórakoztató funkciójukat betölteni: a gyér kínálatú vásárolók már csak a gyerekeket vonzzák, nincs céllövölde, körhinta és volt olyan év is, amikor elmaradt a búcsúi bál. Annak, hogy ez így alakult, több oka van. Egyrészt a megkérdezettek többsége szerint már senkinek sincs sem ideje, sem elegendő pénze nagy búcsút tartani, s egyébként sincs már akkora igény arra, hogy a távolabbi rokonokkal tartsák a kapcsolatot. Ez, mint ünnepet, jelentéktelenebbé tette a búcsút, mivel a meghívott közeli rokonok a legtöbb család esetében viszonylag gyakran, van, ahol hetente ellátogatnak a faluba, így, ahogy többen megfogalmazták, a búcsú majdhogynem egy átlagos vasárnapra vált. Másrészt kétségtelen, hogy a változatosabb szórakozási lehetőségeket nyújtó, jól szervezett falunap megjelenése tovább sorvasztotta az amúgy is egyre inkább mellőzött ünnepet. Az emberek többsége szerint a búcsú számos lényeges elemét – szentmise, falvak közti focimeccsek, árusok, különböző bemutatók, bál – felvonultató falunap lett a falu legfontosabb közösségi ünnepe, átvéve a búcsú szerepét. A búcsú egyik leglényegesebb részét, a vendégeskedés, vendég hívás szokását megvizsgálva azonban nem ilyen egyértelmű a helyzet. Igaz ugyan, hogy vannak olyan családok, akik inkább ekkor hívnak vendégeket, és elhagyják a júniusban tartott búcsút, az ilyenek azonban viszonylag kevesen vannak, s kizárólag fiatalok. A legtöbben azok közül, akik falunapra hívnak rokonokat, megtartják a búcsút is, egyesek viszont, mintegy különbséget téve a két ünnep között, búcsúkor rokonokat, falunapkor pedig barátokat hívnak. Ezen kívül természetesen vannak olyan családok, akik falunapkor nem, csak búcsúkor tartanak kisebb vendégséget, illetve olyanok, akik egyik alkalommal sem – ők főleg olyan idős emberek, akiknek az unokái is felnőttek már. A két ünnep viszonyáról tehát inkább az mondható el, hogy a falunap csak bizonyos – viszonylag kevés – családban vette át teljesen a búcsú szerepét, s az általános helyzet az, hogy csak az egyik funkcióját, a közösségit helyettesíti, visszaszorítva a búcsút a privát szférába.¹³ Könnyen elképzelhető azonban, hogy egy funkcióátvételi folyamat elején vagyunk éppen, és ha a falunap sikeresnek bizonyul, a búcsú tovább veszít társadalmi jelentőségéből, már csak azért is, mert az elhagyásában szerepet játszó egyéb okok nem valószínű, hogy a közeljövőben változnának.

Kérdés azonban, hogy hagyománnyá válhat-e a falunap, azaz olyan ünnep-e, melynek szerepét a falu lakói fontosnak érzik, hatékonyságát pedig elismerik. Vagyis hogyan és mennyire képes a falunap arra, hogy a falu lakosságából összetartó közösséget formáljon?

¹³ Ezzel egybecseng az a többek által hangoztatott vélemény, hogy a búcsú inkább családi ünnep, míg a falunap az egész közösségnek szól.

A falunap szimbolikája

Elemzésem az ünnep két alapvető jellemvonását veszi alapul. Az egyik az, hogy számos funkciója mellett az ünnep különösen alkalmas arra, hogy az emberekben tudatosítsa és megerősítse egy közösséghez való tartozásukat.¹⁴ A másik pedig Clifford Geertznek és követőinek a tétele, mely szerint az ünnep mindezt önreflexív módon teszi, tehát nem csupán egy ideálisnak tekintett társadalmi állapot tükörképének tekintendő, hanem tevőlegesen cselekszi is, létre is hozza azt, amit szimbólumaival kifejezésre juttat.¹⁵ Minthogy a falunap lényegében felülről szervezett ünnep, szimbolikája leginkább akkor érthető meg, ha tudjuk, hogy hogyan vélekedik a falu vezetése a falu közösségéről és mi az az általa ideálisnak tekintett állapot, melynek létrejöttét el szeretné érni. A vezetés – a lakók nagy részének véleményével összhangban – úgy látja, hogy a falu lakói nem összetartók, nehéz kimozdítani őket elzártságukból. Úgy véli, hogy a lakosok a különböző közösségi programokban nem szívesen vesznek részt, és még kevésbé kaphatók arra, hogy a közösség érdekében tevékenykedjenek, vagyis egyéni érdekeiket szinte sosem rendelik alá a közösség érdekeinek. A vezetés meggyőződése az, hogy a cserénfaiak egy része nem volt képes alkalmazkodni a rendszerváltás utáni változásokhoz, hiányzik belőlük a vállalkozási kedv, egyesek pedig még saját sorsuk javulását is az önkormányzattól várják különböző segélyek formájában, s csak azokon a közös eseményeken vesznek részt, ahol valamilyen juttatásra számíthatnak. A falunappal a vezetők elsődleges célja az, hogy enyhítsék a privát szféra dominanciáját és hangsúlyozzák a közösség és az iránta való lojalitás fontosságát. Ugyanakkor az ünnepet felhasználják arra, hogy a falut és értékeit megjelenítsék a külvilág számára, ami nemcsak a cserénfaiak közösségtudatának megerősítésében játszik szerepet, hanem ismeretebbé, eladhatóvá is teszi a falut. Mindez azért fontos, mert a falu vezetése a közösség egyetlen felemelkedési lehetőségét a falusi turizmusban látja, s igyekszik minden olyan lehetőséget kihasználni, amiből turisztikai tőke kovácsolható.

A falunap szimbólumainak jellege és funkciója alapján az ünnep eddigi története két szakaszra osztható. 1994 és 1998 között a falunap elsősorban a falu lakóinak szólt, annak ellenére természetesen, hogy a környező falvakból is érkeztek résztvevők. Ebben a szakaszban az ünnep szimbolikája rejtettebb, kevésbé didaktikus volt. Azzal, hogy a napjaikat főként a privát szférában vagy a falun kívül töltő embereket a falu közösségi tereire vonzotta és egész napos közös szórakozást

¹⁴ A. P. Cohen, *The Symbolic Construction of Community* (Routledge, London–New York, 1995) 50. old.

¹⁵ Idézi F. Errington, „Reflexivity Deflected. The Festival of Nations as an American Cultural Performance”, *American Ethnologist* 14. (1987) 654–667. old.; valamint B. C. Alexander, „Ceremony”, in M. Eliade (szerk.), *Encyclopaedia of Religion* 3. (Macmillan Publishing Company, New York, 1987) 180. old.

biztosított, gyakorlatilag egy napra megteremtette a szabadidejét együtt töltő, egymásra figyelő faluközösséget. Az évek során egy többé-kevésbé állandó, ma is követett program alakult ki: reggel szentmise van, egész nap focimeccsek, különböző vetélkedők és versenyek követik egymást, délután bemutatókat és szórakoztató műsorokat, este pedig bált tartanak. A szervezők azzal, hogy igyekeznek mindkét nem és minden korcsoport igényét kielégíteni, egyrészt minél több ember számára vonzóvá kívánják tenni a falunapot, másrészt hangsúlyozzák azt, hogy az ünnep a közösség minden tagjának szól. Az egyes programok közül különösen integratív jellegű a közös ebéd, amelyet korábban a lakók által összeadott, most pedig az önkormányzat által vásárolt alapanyagokból a falu főterén közösen főznek, s közösen fogyasztanak el. Szintén közösségformáló szerepe van a környékbeli falvak csapatai ellen vívott focimeccseknek és a közös játékoknak, családi vagy nemek közti vetélkedőknek, melyekben a szervezés sajátosságainak köszönhetően¹⁶ csak cserénfaiai vesznek részt.

A második szakaszban – 1998-tól – a falu vezetése bevezetett egy újabb elemet, a különböző alkalomból megtartott ünnepélyt, mely által a falunap szimbolikája sokkal explicitebb lett, világosan és mindenki számára érthetően hangsúlyozva a falu lakóinak összetartozását, megjelenítve a falu kiemelni kívánt értékeit. Mindez ráértégződött a korábban tárgyalt programokra, és bár a falunap továbbra is a közösség együtt eltöltött szabadnapja maradt, emelkedettebbé vált, hiszen ezek az események konkrét okot szolgáltattak az ünneplésre. Ugyanakkor az ünnepélyek komoly reprezentatív funkcióval bírtak, és a magasabb szintű – elsősorban megyei – politikai vezetés által is számon tartott eseménnyé tették a falunapot. Noha a falu vezetése korábban is hívott vendégeket erre az alkalomra – többnyire a környező falvak polgármestereit, képviselőit és a környékbeli vállalatok vezetőit – az ünnepélyek a politikai résztvevőknek köszönhetően sokkal nagyobb súllyal demonstrálták a külvilág számára a cserénfa-i közösség létezését. Ha végignézzük azt, hogy milyen események alkalmával tartottak ünnepséget, gyakorlatilag kirajzolódik az a folyamat, melynek során egy közösség szimbolikusan létrejön – vagy, mint a jelen esetben is történt, megpróbálja megerősíteni közösségtudatát.

Az első ilyen ünnepség a falu frissen megalkotott jelképeinek, a címernek és a zászlónak a felavatása, felszentelése volt. Maga az ötlet eredetileg nem cserénfa-i,¹⁷ de jól illik a vezetés hagyománykereső, hagyományteremtő törekvééhez. A falu korábban nem rendelkezett címerrel, csak egy háromszáz éves pecséttel, amely szimbólumaival a faluban most is folyó, ám gazdaságilag nem jelentős szőlőtermelésre utalt. Az új címer készítésekor azonban az alkotók vagy a falu vezetői új jelképekhez nyúltak és olyan címert alkottak, amely egy identitását, múltbéli

¹⁶ A nyeremények beszerzése és a feladatok kiválasztása miatt, és persze azért is, hogy a vetélkedőkön biztosan legyen elég játékos, a szervezők előre összeírják a résztvevőket.

¹⁷ A megyei vezetés ösztönzésére, Somogy megyében minden falu készített saját címert.

hagyományait kereső falu számára fontosabb üzenetet közvetít. A hivatalos verzió szerint a címerben a griff a falu háború előtti földesurának, az Esterházy családnak a címerállataként a település – és a közösség – múltját és történeti folytonosságát, míg a bölcsesség és előrelátás szimbólumaként a jövőbeni fejlődés ígérletét jelképezi, a falu nevére tévesen utaló cserfaág, illetve a szép természeti környezetet ábrázoló hármass halom pedig a falu jelen értékeit képviseli. Ez utóbbi a már korábban említett falusi turizmus szempontjából is fontos: lévén, hogy a településen nincs műemlék, sem pedig olyan hagyomány, amelyet turisztikai célzattal felhasználhatónak tartanak, a község egyetlen vonzerejének – egyelőre – a szép környezetet tekintik. Az ünnepélyen részt vett és beszédet mondott a megyei közgyűlés elnöke és a falu országgyűlési képviselője. Ők voltak azok, akik beszédekben kibontották, megmagyarázták az ünnepély szimbólumait: kifejtették a címernek mint jelképnek a szerepét. Eszerint a címer funkciója az, hogy az egyes csoportokat megkülönböztesse egymástól, kifejezze a tagok összetartozását és egymás iránti hűségét, illetve, hogy a közösség történeti folytonosságát jelképezze. Beszéltek a falu múltjáról, dicsérték a valamikori és a mostani cserénfaiak szorgalmát, valamint hangsúlyozták azt, hogy az egyén számára mennyire fontos, hogy hozzátartozzon egy közösséghez. Az ő részvételük, a falut és a falu lakosságát méltató szónoklatuk is szimbolikus értékű, lényegében a magát jelképesen újradefiniáló Cserénfa hivatalos elismeréseként is értelmezhető.

A következő évben díszpolgárokat avattak. Ezt a címet a faluból elszármazott, köztisztviselőben álló, magas beosztásban lévő cserénfaiak kaphatják, vagy olyanok, akik sokat tettek a faluért. Eddig hárman lettek díszpolgárok, egy magas nemzetközi tisztséget betöltő villamosmérnök, egy pécsi professzor, aki előadások tartásával, rákszűrések szervezésével még most is aktív szerepet vállal a cserénfaiak egészségének megőrzésében, és a falu utolsó tanítónője, aki annak idején a falu kulturális életének fő szervezője volt. Bár a kitüntetettek közül ketten életük nagy részét Cserénfától távol töltötték, beszédekben mindegyikük úgy emlegette a falut, mint életük fontos és kellemes eseményeinek helyszínét, illetőleg mint olyan helyet, mely egész életükre ellátta őket erkölcsi útravalóval, elindította őket pályájukon. A díszpolgári cím adományozásának kettős jelentése van. Egyrészt ezáltal az elismerés által a falu tulajdonképpen, rossz szóval élve, tulajdonjogot formál ezekre az emberekre, akik kiemelkedő teljesítményükkel így Cserénfa jó hírét öregbítik, a cserénfai ember sikerességét demonstrálják a külvilág felé. Ugyanakkor a vezetés a kitüntetettek életpályáját a falu lakói számára modellértékűvé tette, olyan értékeket emelve ki belőlük, mint a fejlődés képessége, a közösségért való tevékenykedés és a faluhoz való lojalitás. A kitüntetettek pedig beszédekkel mintegy igazolták a cserénfai közösséghez való tartozás előnyeit: a közösséget értékforrásként, sikerük egyik zálogaként emlegették, így vonzóvá tették a jelenlegi tagok számára.

2000-ben millenniumi falunapot tartottak, amely része volt az országos ünnepségsorozatnak, és mint ilyen, a cserénfai millenniumi év csúcspontjának számított. A Somogy Megyei Emlékbizottság felhívásának eleget téve – amely felszólította a településeket az államalapítás méltó megünneplésére, és olyan programjavaslatokat tartalmazott, mint millenniumi emléknapi tartása a honvédő elődök tiszteletére, a falvak tereinek, parkjainak szépítése, emlékhelyek, kegyhelyek rendbe rakása illetve újak létesítése, az elszármazottak és a falvakhoz kötődő történelmi családok meghívása – a vezetés igyekezett egy egész évre szóló programot összeállítani. Az általános és középiskolások számára „Falum 2000-ben” címmel irodalmi pályázatot hirdettek, és elindították a „Példás Porta” mozgalmat, melyben a falu minden háza részt vett, a díjat pedig egy független szakemberekből álló bizottság ítélte oda – mindkét verseny eredményhirdetésére a falunapon került sor. Ezen túlmenően is történtek erőfeszítések a falu szépítésére: az önkormányzat pályázati pénzen dísznövényeket ültetett, muskátlivásárt rendezett és májusban közös faluszépítő munkára hívta fel a lakosságot. A legjelentősebb program azonban egy Szent István szobor felállítása volt pályázati pénzen, melynek tiszteletére a korábban *Szabadság tér*nek hívott főteret *Szent István tér*re keresztelték át. Az avatási szertartást a falunapon a megyés püspök vezette, aki korábban soha nem celebrált misét a faluban. A vezetés szintén a falunapra szervezte a megyei, illetve a millenniumi zászló átadását, mely lévén központilag szabályozott ünnepség, általános, minden településre érvényes, aprólékosan előírt koreográfiát követett. Tulajdonképpen mindkét aktus – a szoboravatás és a zászlóátadás is – értelmezhető úgy, hogy az említett jelképek által a falut a közös nemzeti múlt részesévé tette, s ezáltal mint közösséget országos szinten is elismerte, az emberekben pedig megerősítette a nemzethez tartozás érzését. Ezen túlmenően a Szent István szoborral a falu olyan jelképet kapott, amely a címernél sokkal hangsúlyosabban van jelen az emberek életében, központi helye, állandóan látható jelenléte folytán sokkal inkább a közösség tulajdonának számít. Az emberek büszkéek a szoborra, olyan látványosságnak tartják, amely a környéken egyedülálló, s mint ilyen, idegeneket, turistákat vonz a faluba. Annak ellenére, hogy a cserénfaiak magához Szent Istvánhoz nem kötődnek különösebben,¹⁸ a szobor valódi emlékhelyként funkcionál: az önkormányzat kezdeményezésére mindenszentek napján összegyűlnek a szobornál, és közösen imádkoznak, gyertyát gyújtanak a halottakért.

2000-ben volt az ünnepélyen kívül még egy új, s azóta is minden falunapon megrendezett program: a falu kultúrházában tartott kiállítás, mely egy-két hivatásos művész alkotásai mellett elsősorban a falubeliek által készített tárgyakat, hímezéseket, fafaragványokat, bábokat, virágdíszeket mutatta be. A kiállításon azok állíthatják ki munkáikat, akiket erre az önkormányzat megkér, így a részvétel egyfajta elismerésnek számít, és a díszpolgári címhez hasonlóan kiemeli és

¹⁸ Szent István jelentőségét, kilétét firtató kérdésemre sokan nem tudtak válaszolni.

követendő példává teszi a közösség azon tagjait, akik a falu vélt vagy tényleges passzivitásával szemben kreatívnak, tevékenynek bizonyulnak. A kiállítók azonban a díszpolgároknál „kézzelfoghatóbb”, követhetőbb mintával szolgálnak a cserénfaiak számára, mivel sem végzettségüknél, sem pedig tehetségüknél fogva nem emelkednek magasan az átlag fölé, lévén, hogy az általuk kiállított tárgyak nagy részének elkészítése – gondolok itt a hímzésekre vagy bábokra – nem kíván olyan ismereteket, melyeknek egy átlagos falusi ember ne lenne a birtokában. Véleményem szerint mindez ismét csak összefügg a falusi turizmus problémájával. Mint azt már említettem, Cserénfa a szép környezeten kívül nem rendelkezik turisztikai szempontból könnyen kiaknázható látványossággal, adottságokkal, ezért ki kell dolgoznia olyan programokat, amelyek a faluba vonzzák az idegeneket. Ennek érdekében a falu részt vesz egy környékbeli vidékfejlesztő egyesület által elindított programban, melynek célja az, hogy turisztikailag képzett szakemberek segítségével az egyes falvakban olyan udvarokat alakítsanak ki, melyek turisztikai látványosságként működnének: az idelátogatók betekintést nyernének egy falusi gazdaság életébe, megismerkednének az ott lakók által űzött kézművességgel, vagy egyéb tevékenységekkel, például állattenyésztéssel. Mindehhez azonban meg kellene győzni a falu lakosságát arról, hogy érdemes vállalkozni, és hosszú távon megéri részt venni ebben a programban. Cserénfa lakóinak többsége egyelőre nem lát fantáziát a falusi turizmusnak ebben a formájában, s csak két család van, aki vállalkozott arra, hogy portáját megnyissa a látogatók előtt – két olyan család, akik munkáikkal, illetve állataikkal már részt vettek a falunapi kiállításon. A kiállítás tehát értelmezhető úgy is, mint olyan eszköz, melynek célja az, hogy vállalkozó szellemre serkentse az embereket, esetleg ötleteket adjon a fenti programban való részvételhez.

Bár 2001-ben nem rendeztek ünnepélyt a falunapon, a szervezők kimondott szándéka összekötni a falunapot a falu fejlődését nyomatékosító eseményekkel, 2002-ben például ezen a napon adták át a Teleházat. A falunap így egyfajta számadási alkalommá is vált, amikor a polgármester beszámol az előző évben elért eredményekről és beszél arról, hogy mit kell, és mit szeretnének még megvalósítani – és hogy ez milyen nehézségekbe ütközik.

A falunap történetének második szakaszára tehát a falu vezetésének növekvő dominanciája és a mindenki számára érthető jelképek tudatos alkalmazása jellemző. A közösségtudat megerősítésén túl, de attól nem függetlenül most már – ha nem is bevallottan – cél volt egy olyan magatartásminta közvetítése is, amely a vezetés szerint elengedhetetlen a falu helyzetének javításához. A falu eredményeiről szóló beszámolók az avatási ünnepélyekkel együtt pedig egy gyarapodni, fejlődni képes közösség képét sugározzák mind a közösség tagjai, mind pedig a kívüllélő felé.

A falunap és a falu

A falunap szimbolikus eszközeinek számbavétele után meg kell vizsgálni azt, hogy ezek mennyire hatékonyak, azaz, hogy hogyan viszonyul a falu a falunaphoz. Azzal, hogy a falunapra szükség van, elviekben a lakók többsége egyetért. Egy közösség akkor érzi szükségét annak, hogy megjelenítse, s ezáltal megerősítse az általa szignifikánsnak tartott vonásait, ha egy másik közösség vagy értékrend által fenyegetve érzi magát.¹⁹ Cserénfa esetében létezik ilyen „fenyegető erő”, mégpedig az, amit ők rohanó világnak neveznek, s amely oda vezet, hogy a hagyományos falusi értékrenddel szemben, egymásra nem odafigyelve, csak egymás *mellett* élnek. A cserénfaiakban, vagy legalábbis az idősebbek és a középkorúak körében nosztalgikus kép él az ideális, összetartó faluközösségről. Éppen ezért úgy érzik, hogy ha megadják magukat a kényszerítő körülményeknek, elvesztik egyik jellegzetes vonásukat, vagyis ahogy egy asszony fogalmazott, ha hagynák az embereket „elülni”, akkor a falu rideg lenne, nem lenne falusias. Az elvi egyetértés azonban nem jelenti azt, hogy maradéktalanul elégedettek is a falunappal. Az ünnep sikerének leginkább objektív mércéje az lenne, ha fel lehetne mérni, hányan vesznek részt rajta, ezt azonban interjúk alapján nem lehet pontosan megállapítani, s szintén nem lehet lemérni azt, hogyan változott az ünnep népszerűsége. Azt azonban meg lehet tudni, hogy mit gondol erről a falu. A legtöbben, beleértve a falunap szervezőit is, úgy látják, hogy a faluból viszonylag kevesen vesznek részt az ünnepen, és hogy a jelenlévők közül többen vannak azok, akik nem cserénfaiak. A megkérdezettek igen nagy százalékaról ugyanakkor az derült ki, hogy részt vesz a falunapon. Erre az ellentmondásra két magyarázat lehetséges. Egyrészt számolni kell a gyűjtés kétségtelen torzításaival. Másrészt az interjúkból az derül ki, hogy az emberek többsége csak bizonyos programokat néz meg, ezért egyszerre soha nincsenek sokan jelen. Mindebből azonban két lényeges dolog biztosan leszűrhető. Az egyik az, hogy a falunappal kapcsolatban a többség a részvételt tekinti helyes magatartásnak. A másik pedig az, hogy az emberek nagy része nem érzi elég sikeresnek a falunapot, mert meglátásuk szerint nem mozgat meg annyi embert, mint amennyit kellene.

A falunap megítélésének vizsgálatakor okvetlenül ki kell térni a szervezés körülményeire és még inkább a szervezők körére, mert ez Cserénfán – és minden bizonnyal más települések esetében is – sajtóságos helyzetet teremt. A falunap előkészítésében elvileg mindenki részt vehet, sőt, az lenne a kívánatos, ha minél többen segédkeznének az ünnep megszervezésében. A gyakorlatban azonban lényegében a képviselőtestület dönti el – figyelembe véve természetesen a lakók igényeit –, hogy milyen programok legyenek, és az önkormányzat anyagi lehetőségének ismereté-

¹⁹ Cohen, *The Symbolic Construction*, 115. old.

ben ők választják ki a meghívott előadókat. Az évek során kialakult azoknak a köre is, akik segítenek a falunap kivitelezésében, és ez a kör, nyilván gyakorlati és személyes okokból következően, nagyrészt, bár nem kizárólag a képviselőtestületből és rokonaiból áll. Mindez a falut óhatatlanul két csoportra, „szervezőkre” és „nézőkre” osztja.

A fenti helyzetből kifolyólag az emberek egy részének véleményét alapvetően befolyásolja az, hogy milyen viszonyban vannak a vezetéssel. Cserénfán a lakók egy része önmagát két, egymással anyagi helyzetük szerint szemben álló csoport tagjaként határozza meg. A tehetősebb fél szóhasználatában ez az ellentét az aktív–passzív dichotómiával írható le, utalva arra, hogy a – viszonylagos – gazdagság forrása a talpraesettség és a jobb teljesítmény. A másik oldal viszont leginkább azokat sorolja a gazdagok közé, akik részt vesznek a falu vezetésében vagy a képviselőtestületi tagok rokoni, így tehát azért boldogulnak jobban, mert a hatalomhoz közel állva, igazságtalanul, több lehetőségük van a gyarapodásra. A vezetéssel szemben állók véleménye szerint a falunapon ezek az igazságtalanságok újratermelődnek, így az ünnep ahelyett, hogy összehozná a közösséget, maga is konfliktusok forrásává válik.²⁰

Részben szintén e két csoport ellentétére vezethető vissza az, hogy a legtöbb vitát kiváltó programmá a közös étkezés vált. Mint már korábban említettem, a vezetés úgy gondolja, és nyíltan hangoztatja is, hogy bizonyos emberek csak azért vesznek részt a közös programokon, mert valamilyen hasznuk származik belőle – jelen esetben az ingyen ebéd. Éppen az ilyen vádak elkerülése végett akadnak olyanok, akik nem esznek a közös ételből. Szintén nem étkezik a főtéren azoknak a családoknak a zöme, aki vendégeket hívnak a falunapra. Ennek oka természetesen részben a falusi értékrendben keresendő, de kétségtelenül hozzájárul az is, hogy sokan megszólnák őket azért, hogy a falu pénzén tartanak vendégséget, mint ahogy megszólnák azokat is, akik az otthon maradottaknak visznek kóstolót. Mindazok az emberek, akik ilyen vagy olyan okból távol maradnak a közös főzéstől, a programot feleslegesnek és drágának tekintik, és bírálják érte a szervezőket. A közös ebéddel kapcsolatban azonban létezik egy másik kifogás is, amelyet még azok közül is vallanak páran, akik egyébként szívesen vesznek részt a programon. Ellentétben néhány más környékbeli faluval, Cserénfán szokás az, hogy a falu válogatás nélkül megvendégeli azokat az idegeneket is, akik részt vesznek a falunapon. Bizonyos emberek szemében ez már önmagában helytelen, mert indokolatlanul megemeli a falunap költségeit, vagy esetleg oda vezethet, hogy a falubelieknek nem jut elég étel. A problémának azonban kirekesztő vonzata is van, lévén hogy egyesek megítélése szerint, a falunapon résztvevő idegenek zöme ro-

²⁰ Hogy ez mennyire így van, jól példázza az a vélemény, hogy a vezetés még a családi vetélkedőkben is részrehajló, így nem véletlen, hogy a játékokban évek óta egy képviselőcsalád nyer.

ma, köszönhetően a környező települések nagyszámú roma lakosságának. Bár a cserénfaiak a faluban lakó három roma családdal szemben nem ellenségesek – dolgos embereknek tartják őket, munkát adnak nekik, sőt, az sem ritka, hogy roma gyerekeknek nem roma keresztszülei legyenek –, a más falubeli romák jelenlétét károsnak tartják a falunapra nézve. Akadnak olyanok, akik az ünnepet egyenesen cigánybúcsúnak nevezik, és pont ezért maradnak távol. További, a közös érkezéssel szorosan összefüggő ellentétforrás az ünnepélyek bevezetése óta tartott svédasztalos fogadás, amely zártkörű, a meghívott hivatalos vendégek és a képviselőtestület, valamint hozzátartozói vesznek rajta részt. A vezetéssel szemben állók ezt újra csak a falusi elit elkülönülésének látják, egy újabb igazságtalan juttatásnak, ami a falu közös vagyonának terhére történik.

Az ünnepélyek bevezetése óta, elsősorban a vezetéssel elégedetlenek részéről alapvető kifogás a falunappal szemben, hogy egyre kevésbé a cserénfaiaknak, és egyre inkább a külvilágnak szól. Mind kifelé, mind a közösség tagjai felé a valóságosnál kedvezőbb képet sugall a faluról, elterelve ezzel a figyelmet a valódi problémákról. Ami azonban még ennél is nagyobb baj szerintük, az az, hogy a felesleges pénzkidobás révén hátráltatja is ezen gondok megoldását. Az emberek egy része szerint ugyanis sokkal inkább a falu hasznát szolgálná, ha a falunapra költött pénzt az önkormányzat más célokra, például útjavításra, csatornázásra, a szegényebbek megsegítésére költené. Mivel meglátásuk szerint minden elköltött pénzzel csökken a segélyekre fordítható összeg, a falunapot olyan eseménynek látják, mely őket személy szerint újra csak hátrányos helyzetbe hozza a tehetősebbekkel szemben, nem is beszélve arról, hogy véleményük szerint a falunap közvetlen módon is alkalmat ad arra – fiktív számlák segítségével például –, hogy a hatalomhoz közel állók jogtalanul részesüljenek a falu vagyonából.

Befejezésül szerettem volna megválaszolni a bevezetőben feltett kérdést, vagyis azt, hogy mennyire hatékony a falunap. Erre a kérdésre azonban nem lehet egyértelmű választ adni. Ha az emberek viselkedését vizsgáljuk meg, akkor úgy tűnik, hogy a falunap elérte célját, mert a falu legfontosabb közösségi ünnepévé vált, és elkezdte átvenni a búcsú bizonyos funkcióit is. Ha viszont azt nézzük meg, hogy mit gondolnak az emberek a falunapról, az ünnep nem mondható teljes mértékben sikeresnek. Az emberek egyik része ugyanis nem ért egyet az ünneppel vagy rendezésének módjával. Kifogásaikat három pontban lehetne összefoglalni: a falunap 1. újratermeli a faluban meglévő vélt vagy valós társadalmi igazságtalanságokat, 2. eltereli a figyelmet a tényleges problémákról és elvonja a megoldásukhoz szükséges pénzt, 3. nem a cserénfaiaknak szól. Mindezek háttérben azonban egyetlen probléma található, és ez pénzügyi: az elégedetlenek úgy vélik, hogy a vezetés nem a megfelelő módon gazdálkodik a falu vagyonával, és a falunapon keresztül, ha közvetett módon is, őket személyesen is megkárosítja. Érzékelve ezeket

az ellentéteket, az emberek másik része sincs megelégedve az ünnep hatásával. Kérdéses tehát, hogy hagyománnyá válik-e a falunap, melynek különösen gyenge pontja, hogy mint azt a faluban többen kifejtették, léte jelenleg egy ember, a polgármester agilitásától függ.

Fellángolások.

A gázláng meggyújtásának ünnepe Perén

„A magyar népi hitvilágban nincs egységes, tűzzel kapcsolatos hiedelemkör, inkább csak bizonyos általánosan elterjedt cselekmények, amelyekből a tűzhöz való viszonyoknak néhány aspektusa kirajzolódik” – kezdődik a Magyar Néprajzi Lexikon *tűz* címszava,¹ a folytatásban azonban hiába is keresnénk *gázláng*ra utaló hiedelmet, és a *tűzgyújtás* itteni meghatározásával sem juthatnánk közelebb a témánkhoz. Nyilvánvaló, hogy a dolgozat címében jelzett *gázláng meggyújtó ünnepség* nem nevezhető hagyományos ünnepi alkalomnak. Megtartására csak egyszer kerül sor egy közösség életében, amikor elkészül a gázvezeték az adott településen, szervezője a Gázművek vagy egy megbízott programszervező cég, lebonyolítása tehát az általuk kialakított rend szerint, saját eszközkészletük segítségével történik, része az adott vállalat piár-tevékenységének.

Miért tarthat mégis számot néprajzi–antropológiai megközelítésre ez az ünnep, annak megvalósulása egy község életében? Az alábbiakban erre próbálok meg választ találni. A Borsod-Abaúj-Zemplén megyei Perén az említett (2001. novemberi) gázlánggyújtás összekapcsolódott egy másik ünnepi alkalommal: ekkorra készültek el a református templom felújítási munkálataival. A hálaadó istentiszteletre – és az ünnepség egészére – meghívták a faluban egykor meghatározó földtulajdonnal bíró, a középnemesség társadalmi rétegéhez tartozó Bárczayak leszármazottjait is. Mivel eddigi kutatásaim leginkább ehhez a családhoz, annak mentalitásához, emlékirataihoz, társadalmi szerepvállalásaihoz kötődtek, az ünnepséget is elsősorban ebből az összefüggésből szemléltem. Dolgozatomban azt kívánom bemutatni, hogy a két esemény összekapcsolása, annak lefolyása és a meghívottak köre miképpen játszik szerepet mind a falusiak, mind a családtagok identitásának formálásában és ugyanakkor hogyan illeszkedik az ezredfordulóra kialakult regionális politikai–gazdasági helyzetbe.

¹ Pócs Éva: „Tűz” in Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* V. (Budapest, 1982.) 384–385. old.

Pere: családi központ – térségi periféria

Pere község Borsod-Abaúj-Zemplén megyében, Abaújszántó és Encs között a Hernád partján fekszik. Kis település, Fényes Elek 1851-es adatai szerint is csak mintegy kilencszázan lakták, ma lakossága ennek kevesebb, mint a fele.² A második világháborúig a pereiek többsége a Bárczay család cselédsége volt, a családok többségét ők telepítették le itt az évszázadok során, ruszin származásukat a görög katolikus templom is jelzi. A falu önálló gazdái csak igen kevés földtulajdonnal rendelkeztek, elmondásuk szerint jövedelmüket a közeli Tokaj-hegyaljai borvidéken végzett idénymunkákkal egészítették ki. A világháború után indult meg a falu létszámának jelentősebb csökkenése. A mezőgazdasági munkalehetőségek megcsappantával a lakosság nagy része a diósgyőri gyárban helyezkedett el, mely innen 37 km-re található, és bár naponta több buszjárat is szolgálta az ingázókat, sokan beköltöztek Miskolcra. Mára a falu előregedett, sok az egyedül élő özvegyasszony, népessége fogy, a megüresedő házakba megindult a roma családok betelepődése. A diósgyőri gyár egykori jelentőségét mutatja, hogy megszűnte után a faluban a legnagyobb munkaadóvá az általános iskola lépett elő.

A falu remélt fellendülésében szép fekvése és a folyó közelsége jelenthet távlatot. Az üdülőfaluvá válás tendenciája már néhány területen mutatkozik is, főleg a városból kiköltöző miskolciak számára jelent vonzó megoldást Pere, de mások is vásároltak már házat nyaraló céljából. A polgármester törekvései is ebbe az irányba mutatnak, amit egy igen jól átgondolt falusi „identitáspolitiká” egészít ki. Ez leginkább a helyi ünnepek kialakításában (pl. falunap), a pere-i közös szimbólumok megteremtésében (pl. falucímer), az egyes megemlékező helyek (pl. 1848-as kopjafa-émlékmű) megalkotásában érhető tetten. 2000-ben készült el a pere-i Aranyhordó panzió, mely egyre bővülő szolgáltatásaival a falusi és vízi-turizmus igényeit elégíti ki. A miskolci vállalkozó család panziója a falu munkalehetőségeit is növelte, a létesítmény tulajdonosai mindinkább bekapcsolódnak a település (gazdasági és politikai) életének irányításába, tevékenységük során valós turisztikai fellendülés tapasztalható.

Pere szerkezetét tekintve halmaztelepülés, a Hernád lankás, földcsuszamlásos partjára kapaszkodnak fel girbegurba utcái. A település központjának a görög katolikus és a református templom tekinthető, melyek közvetlenül az egykori Bárczay kúria épülete mellett állnak. A kúria ma polgármesteri hivatalnak, orvosi rendelőnek, művelődési otthonnak ad otthont, melléképületéből alakították ki a postahivatalt és a községi óvodát is. Az épületet a háború előtt magas kőkerítés vette körbe, amin belül egykor két dísztó, sziklakert és park, kívül pedig szegényes

² Fényes Elek, *Magyarország geographiai szótára* (Pest, 1851, reprint: 1984) 218. old. A jelenkori lakosság szám meghatározása a polgármester szóbeli közlésén alapul.

cselédházak sorakoztak. Bár a kőkerítésnek mára már csak egyes szakaszai láthatók, a falu még mindig nem vette egészen birtokába az egykori parkterületet. A kúria előtti tér (egykori sziklakert és medence) nevezhető ma a falu főterének, itt zajlottak a gázlánggyújtó ünnepség eseményei is.

Pere a Bárczay család számára igen fontos település. Így kezdi a faluval kapcsolatos visszaemlékezéseit Bárczay István:³

A családi iratok szerint PERE a Bárczay család ősi birtokainak egyike. Perén Bárczay Ferenc haláláig, 1847-ig éltek folyamatosan Bárczayak (ő építette a jelenlegi Bárczay házat és a pereai református templomot is), ő a református templom alatti kriptában van eltemetve, érc koporsóban. Ezen Bárczay Ferenc fia, szintén Bárczay Ferenc fiatalon, 1849-ben meghalt, leánya Karolina, Radvánszky Albert-hoz ment feleségül. Így került az ősi pereai birtok a Radvánszkyak tulajdonába. [...] Sikerült [...] visszavásárolni az ősi pereai házat és gazdasági épületeket. Két gyermekük volt, Bárczay Miklós ki 17 éves korában meghalt és Süvegesen, a tanya melletti fenyvesben van eltemetve. Másik gyermekük Bárczay Ilona, 1907-ben született, 18 éves korában apámhoz, Bárczay Istvánhoz ment feleségül Tiszaburára. (Ők hetedfokú unokatestvérek voltak.)"

Pere tehát a család egyik legrégibb birtoka, s mint ilyen, fontos eleme a családi legendáriumnak, az évszázados ranggal bíró nemesi cím legitimálásának. A szövegrészletben láthattuk, hogy amikor lányágon más család kezére került, törekedtek minél hamarabb visszavásárolni azt, éppen ősisége okán. Később pedig a családon belüli – hetedfokú unokatestvéri – házasság révén fiú örökös hiányában is sikerült megtartaniuk Bárczay kézen a pereai birtokot, egészen a második világháborúig.

Ez az emblemikus értékkel felruházott családi jelenlét szakadt meg a második világháborúval, amikor a családtagok menekülni kényszerültek a szovjet haderő elől nyugat felé. Visszatérve a menekülésből a házat kifosztva találták, többet nem is léphettek be abba. Így egykori cselédjeik fogadták be őket, és mivel se keresetük, se más jövedelmük nem volt, megélhetésük is nagy részben a falu jóindulatától függött. A családi jelenlét így tulajdonképp nem szakadt meg a háború után sem Perén, csak gyökeresen megváltozott, hisz az egykori földesúr és legfőbb munkaadó vált kiszolgáltatottá. Ezt a helyzetet utóbb tovább árnyalta az a tény, hogy a család más tagjai erre a településre kerültek kitelepítettként 1951-ben. Ez a néhány évig tartó, megváltozott előjelű együttélés tovább erősítette a Bárczay család pereai kötődéseit. Pere nem csak az évszázados legitimizációt biztosító birtoktestet jelentette számukra, amit sikerült mindvégig megtartani a család kezén, hanem emberi kapcsolatokat, a kölcsönös egymásrautaltság emlékét is hordozta. Ezt szükséges aláhúznunk ahhoz, hogy értelmezhessük a Bárczay család rendszerváltás utáni szerepvállalását e községben, részvételüket a tárgyalandó ünnepségen.

³ Bárczay István: Perei gyerekkori emlékeim 1944-ig (kéziratos visszaemlékezés a család tulajdonában).



1. kép. Pere: az egykori Bárczay kúria

A háborúval megszakadt tulajdoni folytonosság felvételére ugyanis az 1990-es években hozott kárpótlási törvények⁴ révén a Bárczayak számára újból lehetőség nyílt. A család élve az adódó lehetőséggel az árverések során kisebb földtulajdont vásárolt a község határában.⁵ Bár a falu egyes lakóival folyamatos volt addig is a kapcsolattartás, a földárverések, majd a bérbeadási ügyek révén ez a kapcsolat megélénkült. A család – klasszikus nemesi normá-

val harmonizáló – döntése értelmében a földek jövedelmének bizonyos százalékát a helyi egyház támogatására fordítja. Egyes családtagok közeli településeken (pl. Abaújkéren) épületet vásároltak vissza, a szomszédos Felsődobozán iskolát neveztek el egy Bárczayról, így a családi jelenlét a falu tágabb környezetében is megerősödött. E röviden „szerep-újrafelvételi” tendenciának nevezhető jelenség vizsgálatára e dolgozat keretein belül nincs lehetőség, részletesebb bemutatása messze vezetne tárgyunktól. De véleményem szerint az olyan nyilvános alkalmak, mint a tárgyalandó ünnepség, értelmezhetők e (családi) törekvés perspektívájából is. A kárpótlási jegyeknek a hagyományosan birtokolt, „ösi” föld- vagy ingatlantulajdonba való fektetése általános tendenciának tűnik a világháború előtti nemesi-arisztokrata rétegnél. A társadalomtudományok feladata, hogy kövessék azt a folyamatot, miként élénkül fel az egykori lakóhelyekkel ezeknek az egykori vezető családoknak a kapcsolata, hogyan alakul e helyek és közösségek történelmi tudata, stb. A pere-i ünnepséggel kapcsolatban a legfontosabbnak azt tartom, hogy – híven az antropológia módszertánához – egy konkrét alkalom bemutatásán keresztül e tendencia általánosabb jellemzői, irányai is megragadhatóvá válnak.

⁴ 1991. évi XXV. tc.: A tulajdonviszonyok rendezése érdekében az állam által az állampolgárok tulajdonában igazságtalanul okozott károk részleges pótlásáról, illetve az 1992. évi XXIV. tc. A tulajdonviszonyok rendezése érdekében az állam által az állampolgárok tulajdonában 1939. május 1-től 1949. június 8-ig terjedő időben alkotott jogszabályok alkalmazásával igazságtalanul okozott károk részleges kárpótlásáról. A kárpótlás kérdését érinti még az 1991. évi I. tc., 1992. évi II. tc., 1994. évi II. és XXXII. tc. A vagyoni kárpótlás lezárása: 1997. évi XXXIII. tc. (Forrás: www.kerszov.hu / CD Jogtár Közlöny Adatbázis.)

⁵ A kárpótlási jegyek földvásárlásra való felhasználása általános tendencia volt a családban (igazodva a hagyományos nemesi mintákhoz), holott a családtagok mindegyike a fővárosban, illetve még távolabb, emigrációban él.

Pere, mint e rövid bemutatásból láthattuk, egy jelenleg periférikus környezetben elhelyezkedő, elnéptelenedő, apró település, meglehetősen nehéz gazdasági helyzetben. A település egyetlen fellendüléssel kecsegtető tőkéjét előnyös fekvése jelenti, ami a falusi turizmus lehetőségét rejt magában. A község fejlődésében elengedhetetlen infrastrukturális lépés volt a gázvezeték lefektetése, hisz ezzel vált megoldhatóvá a minőségi vendéglátás vagy a városi igényeket is kielégítő állandó lakhely kialakítása. De ahhoz, hogy az elvándorlást meg lehessen állítani, ki kellene alakítani valamiféle szorosabb helyi kötődést is a falubeliekben. Tekintve a több évszázados cselédi sorsot, ami értelemszerűen nem alakított ki tulajdonosi – és ez által lokális – kötődést, illetve az elmúlt 50 év ingázó életmódját gyári munkásként, ennek megteremtése nem könnyű feladat. Ebben a munkában a falunak fontos szimbolikus, kulturális és részben gazdasági tőkét jelent a Bárczay család erős perei kötődése. A család számára az idézett hagyomány egyértelműen előírta, hogy amennyiben lehetőségessé válik, vegye fel a megszakadt birtokosi folytonosságot az „ősi földön”, Perén és határában. Identitás- és gazdaságpolitikai célok az egyik fél-nél, szerep-újrafelvételi szándék a másikonál: az ünnepség alkalmat adott arra, hogy ez a két törekvés találkozzon.

2. kép.

*A falu központi területei:
a református templom és az egykori kúria*



3. kép.

Az Aranybordó Panzió Perén



Az istentisztelet és a gázlánggyújtó ünnepség

A 2001. november 23-án megrendezett ünnepség alkalmával nemcsak a gázművek által sikeresen lefektetett vezetékeket ünnepelték, hanem egyúttal azt is, hogy elkészült a református templom rekonstrukciója.⁶ Az eseménysor hálaadó istentisztelettel kezdődött, amit a régió több szórványtelepülésén szolgáló református lelkészasszony tartott. Perén a református felekezetű lakosság meglehetősen gyér, a templom gyakorlatilag az egykori földesúr igényeit volt hivatott szolgálni, illetve rajta kívül néhány betelepített családot, akiknek a leszármazottjai ma a kis számú, mindössze 16 felnőttet számláló perei gyülekezetet alkotják. Az ünnepség tiszteletére a helyi alsó tagozatos iskolában illetve óvodában szünetet tartottak, a gyerekeket áthozták a templomba, néhányuk az istentisztelet előtt és után (vallásos tartalmú) verset is szavalt. Rajtuk kívül a templom padjait főleg idős asszonyok töltötték meg, mintegy további 30 fő. A díszvendégként meghívott Bárczay család a padsorok előtti kiemelt padon kapott helyet. (Ez a hagyományos nemesi mintát követő kitüntetett ültetés a környék más településein is mindig megfigyelhető, amikor a család leszármazottjai részt vesznek az istentiszteleten.) Perén a polgármester és a helyi előjárók is csak mögöttük, az első padsorban foglaltak helyet. A prédikáció után elhangzott, hogy a felújítás költségeihez az önkormányzat és az egyházon kívül a Bárczay család is hozzájárult.

A hirdetések és néhány szavaltat után Bárczay István kért szót. Beszédének központi mondanivalója a templom alatti családi kriptá köré szerveződött, érintve ennek kapcsán a családtagok történetének (korábbiakban vázolt) alakulását is:

Nagyszüleim közül először nagyanyám halt meg, Bárczay Lajosné, nagy probléma volt, hogy hova temessék el, és akkor, mint a mesében, egy időse ember mondta azt, elment a szüleimhez, ő a nagyapjától hallotta, hogy közel 100 évvel ezelőtt hogy temették el Bárczay Ferencet, a templom építőjét, és megmutatta, hol van a kriptá. Így került nagyanyám ide a perei templom kriptájába 1953-ban. 54-ben meghalt nagyapám is, nem kell mondanom, hogy teljes nyomorban éltek, nem volt semmi jövedelmük. [...] Nagyapám koporsóját még süvegesi deszkából meg tudták csinálni szüleim, de már szembefőre és egyéb kellékekre nem volt pénzük. A temetésre gyűjtés indult Perén, és negyvenkilenc család adta össze azt a költséget, amiből sikerült a szembefőrt és az egyéb kellékeket megvenni, tiszteleggel eltemetni nagyapámat.

E történet felidézésének célja kettős: köszönetet mondani az egykori tettekért és a jelenlévők tudatába idézni mind az elhunytak, mind az élők révén megvalósuló, történelmi léptékkel is jelentős perei jelenlétet.⁷ Ezzel a pereiek maguk is bekap-

⁶ Szándékosan használok az *ünnep* kifejezés helyett az *ünnepség* szót, mert azt gondolom, ez jobban kifejezi az alkalom modern, megtervezett mivoltát.

⁷ Ebből a szempontból különösen is hangsúlyos, hogy az ünnepségen a faluban lakó gyerekek többsége részt vett.

csolódnak a családtörténet évszázados folyamatába. Az elmondottak mozzanatai ugyanakkor megvilágítják azt az összetett viszonyrendszert, egymásra utaltságot is, ami a település lakói és földesura között a történelmi helyzettel változó módon fennállt. Az ünneplő közösségben megerősödhetett annak a tudata, hogy a család jelen van, sőt, ő hozta létre azt a teret (a templomot), ahol az ünnepség épp zajlik – de ez a jelenlét egyúttal a falubeliek egykori tettének (emlékezetének és pénzadományának) is köszönhető. A családi történet azáltal, hogy ilyen nyilvánosság előtt hangzott el, részévé válhat a lokális emlékezetnek, és így fontos szerephez juthat a helyi identitás formálódásában is.

Évente én egyszer-kétszer járok itt, és mindig örömmel jövök. Látom, hogy a volt házunk rendben van, ami az önkormányzatnak, a polgármesternek köszönhető, és örömmel látom, hogy a templom is teljesen rendben van

– zárul a beszéd, megerősítve az előbbieken már látott jelentéseket, összekapcsolva egyúttal az egykori meghatározó szereplőket (illetve az azokat szimbolizáló épületet) a jelenkori falusi vezetéssel.

A gyülekezet ez után kivonult a templom és a kúria határolta térre, ahol még további helybeliek kapcsolódtak be az ünneplésbe. Egy magas, olimpiai lángtölcsérré emlékeztető szerkezetet állítottak fel a falunak e központi területén. A láng meggyújtását beszédek előzték meg.⁸ A polgármester röviden vázolta azt a történelmi–gazdasági folyamatot, ami meghatározza Pere jelenlegi helyzetét, és Bárczay Istvánhoz hasonlóan, a maga szempontjaihoz igazodva ő is egyfajta „happy enddel” végződő történetet beszélt el. Pere talpra állásában nagy fordulópontnak jelölte meg a gáz bevezetését:

[...] ebben a faluban most már megtalálunk minden közművet, jobb életminőséget tudunk biztosítani. [...] Örülünk annak, hogy megint egy lépéssel előbbre mentünk, és elkezdhetünk egy újabb, egy másfajta, más életminőséget biztosító jövőt építeni

– zárta beszédét, többszöri köszönetnyilvánításokkal átadva a szót a megyei közgyűlés vezetőjének, aki beszédében hasonló képet festett a településfejlesztés útjáról. Mondandójában ő teremtette meg az ünnepség két része közti kapcsolatot, fontos kulturális eseménynek jelölve meg a templomfelújítást a „prózaibb”, de szintén jelentős gázlángmeggyújtás mellett. Jellemző tárgyi tévedése, hogy az előbbi gazdasági alapjául kizárólag a Bárczay család adományát nevezte meg, párhuzamba állítva azt az utóbbi, a megyei településfejlesztési tanács finanszírozta be-
ruházással.

⁸ Sajnos a beszédekről a hangosítás elégtelen volta miatt csak igen rossz minőségű felvételt sikerült készítenem, így azoknak csak töredékeit sikerült lejegyznem.

Miután a szakemberek megnyitották a gázcsapokat, a polgármester egy hosszú bot segítségével fellobbantotta a tölcserben a tüzet. A hosszú gyújtópálcával meggyújtott láng szimbolikája könnyen megfejthető: ahogyan ez a központi láng ég, úgy fog az fellobbanni minden egyes háztartásban külön-külön is a konvektorokban. Az eszközök gyors összeszereléséből és az események gyakorlott lebonyolításából arra következtethetünk, hogy a pereiehez hasonló ünnepség más településeken is közel azonos módon mehetett végbe, tehát egy szélesebb körben kifejtett piár-tevékenység része.⁹ Az olimpiai közvetítések ihlette (tehát globális szimbólumnak tekinthető) tölcserben lobogó tüzet nem kísérte a továbbiakban sem ének, sem más mozzanat, a résztvevők melegedve a közelébe húzódtak és beszélgetésbe kezdtek. Sokuknak ekkor nyílt lehetősége szóba elegyedni a Bárczay család ismerős tagjaival (akik ezúttal nem álltak kiemelt helyen). Érdekes megjegyezni, hogy ezekben a megszólításokban általában törekedtek felmutatni azt a kapcsolódási pontot, ami őket a családhoz fűzi. Egykori alkalmazottak gyerekeiként, unokáiként mutatkoztak be, illetve felemlítették azokat az éveket, amikor a család kitelepítettként Perén lakott. Megnyilatkozásuk szerint presztízst jelentett számukra a személyes kötődés, felismerhető volt törekvésük, hogy az emlékek megidézése révén folytonosságot teremtsenek a múltbeli és a jelenkori állapotok közt. Az egykori – az önazonosság megteremtésének szempontjából korántsem problémamentes – cseléd mivoltuk ebben a helyzetben nem jelentett tabut vagy elhallgatandó társadalmi helyzetet (mint azt előzetesen várhatnánk).¹⁰

A lánggyújtást fogadás követte a már említett Aranyhordó panzióban, így az újabb társadalmilag kitüntetett szerepre tehetett szert. Ezen az alkalmon már csak a meghívottak vehettek részt: a falu három különböző felekezetének lelkészei és más tisztségviselői (pl. harangozó), a tanárok és óvónők, az egyes önkormányzatok vezetői (környező települések polgármesterei, illetve a roma kisebbségi önkormányzat vezetője), megyei tisztviselők, a gázművek illetékesei és a Bárczay család tagjai. A perei gázlánggyújtó ünnep ezzel a késő délutánba nyúló fogadással zárult.

Ünnep és közösség

Ha röviden megvizsgáljuk a pereie gázlánggyújtó ünnepség struktúráját, közelebb juthatunk azokhoz a társadalmi jelentésekhez, melyeket az hordozni hivatott. Véleményem szerint az alapvető opposíció-pár, ami az ünnepségen végigvonul, a centrum és a periféria különbsége. Ez az ellentét az alábbi megvalósulási szinteken érthető tetten:

⁹ A gázművektől ez ügyben nem sikerült információt szereznem.

¹⁰ A későbbi alkalmakkal Perén készített interjúkban azonban azt tapasztaltam, hogy ezt a Bárczayakhoz viszonyított önmeghatározási mozzanatot leszámítva nem szívesen beszélnek egykori cselédi státuszuk más aspektusairól.

Centrum-pozíció	Periféria
egykori földesúr	egykori cselédek
Bárczayak és a kiemelt vendégek	falubeli résztvevők
kiemelt pad	templomi padsorok
kúria	falu
panzió	falu
Miskolc	Pere
Budapest	BAZ megye
olimpiai tölcserben égő láng	konvektorokban égő láng

E centrum–periféria viszonyok egy része a falu térbeli struktúrájából következik. Az ünnepség helyszíne a falu központi területe volt, ami az egykori kúria előtti tereket jelenti, közvetlen szomszédságban a református templommal. Az események háttérül tehát mindvégig ez az épület szolgált – homlokzatán a családi címerrel –, ami elhelyezkedéséből adódóan uralja a település egészét is. Az egykori társadalmi berendezkedés ilyen módon a „térbe írva” ma is jól látható, megkerülhetetlen, s ezért állandó viszonyulásra készíti a falu lakóit.¹¹ Ez a „viszonyulási kényszer” fejeződhetett ki az említett bemutatkozásokban is. A fogadás helyszínéül szolgáló, újonnan épült panzió bizonyos fokig hasonló proximikai szerepet kezd betölteni Perén. Mivel az épület szintén a falu területén belül, de kerítéssel gondosan elkerített helyen, a falu ízlésbeli normáitól eltérő, egy városi–polgári ideált megközelítő módon épült fel, a róla való beszéd sok rokonságot mutat azzal, ahogy a kúria megjelenik a falusiak visszaemlékezéseiben. Mindkettő belső világa rejtély és ugyanakkor kíváncsi minta a falubeliek számára, és mindkettőtől sokak egzisztenciálisan is függtek illetve függenek. A panzió belső terébe, a fogadásra csak az ünnepség kiemelt szereplői léphettek be, ami tovább fokozta ezt az újonnan kialakult centrális szerepet.¹²

Az ünnepség ugyanakkor arra is alkalmat kínált, hogy a vezetés megjelöljön egy, a közösség számára kíváncsi tartott pozíciót Magyarország társadalmi–gazdasági viszonyai közt. Látványosan reprezentálta, és az elhangzott beszédek

¹¹ Érdekes lenne nyomon követni más településeken is, hogy miként hasznosították ezeket az általában centrálisan elhelyezkedő épületeket. A használatba vételnek csak egyik módja az állami hivatalok és intézmények elhelyezése, ami jól szimbolizálta a hatalom átvételének tényét is. Sok esetben azonban fogyatékos-, gyermek- vagy öregotthont rendeztek be ezekben az – erre a célra rendszerint alkalmatlan – épületekben, ami a maga módján szintén tekinthető szimbolikus tettnek (hangsúlyozván az egykori „elnyomással” szemben a modern szociális gondoskodást).

¹² A panzió tulajdonosai látványosan jó kapcsolatot ápolnak a családtagokkal, honlapjukon például fontos látószövegként tüntetik fel a családi vonatkozású épületeket. A pereai származású (Miskolcra a vállalkozással visszatelepült) tulajdonosnő maga is sokszor állítja párhuzamba tevékenységüket a Bárczay családdal, megjegyezve, hogy mostanra már ők is rendelkeznek a kúriához fogható házzal, falubeli befolyással.

révén verbálisan is kifejezésre juttatta a modernizáció folyamatának egy kézzelfogható elemét, a gázvezeték-hálózat kiépítését, ami a felvázolt turisztikai perspektívában is fontos. Célja volt ugyanakkor bizonyos kötődési pontok felvonultatása is. Felekezeti hovatartozást, saját, évszázados falusi múltat, egykori emberséges cselekedetek révén erkölcsi felsőbbség tudatát, helyi turisztikai fellendülés lehetőségét és már látható jeleit, stb., mutatta be, amelyek mind erősíthetik a közösséghez és a településhez való kulturális kötődés érzését. Bár a közeli Miskolc erőfölénye nyilvánvaló, a pereiekben az ilyen alkalmak révén erősödhet annak a tudata, hogy a falu periférikus helyzete ellenére a városinál jobb életminőséget és esetleg megélhetést kínál az otthon maradók számára.¹³ Országos perspektívában pedig az ilyen rendezvények révén is erősödhet a megyei regionális tudat a nyomasztó fölénben lévő buda-pestivel szemben.

A gázművek szervezte alkalom a már érintett perei identitásteremtő folyamatba illeszkedett bele. A közösségi tudat megteremtésének hasonló – hagyományosnak szintén nem nevezhető – alkalmait is megfigyelhetjük Perén az elmúlt években. Ilyen például az amerikai egészségmozgalom által importált Challenge Day, amit a falubeliek fontos eseménynek neveztek meg, hisz az elmúlt évben ők nyerték el a „legsportosabb falu” kitüntető címet a régióban. A Challenge Day talán a gázlángok olimpiai hangulatú fellobbanásánál is jobban mutatja, hogy egy modern konstruált ünnep szerves funkciót tölthet be a falu társadalmának alakulásában, még akkor is, ha meglehetősen globális szimbólumokkal teszi azt. Mindezek az ünnepségek hagyománynélküliségük okán segítenek rámutatni az ünnep



4. kép. A gázláng meggyújtása



5. kép. Résztvevők a gázláng meggyújtásának ünnepén

¹³ Pere megítélésének ilyen irányú változását mutatja az, hogy évről évre több házat vesznek meg miskolciak és külföldiek is a falu területén belül.

mint közösségi alkalom minden korszakon átívelő társadalmi szerepére is. Példáuk felhívja a figyelmet arra, hogy bár az ünnepek tartalma, lebonyolítása, eszközkészlete a változó kultúrával együtt változik, szerepük az adott közösségek életben – esetleg új tartalmakkal is bővülve – megmarad. Hisz az ünnepek alapvető funkciója, hogy szimbólumaik révén megteremtsék és reprezentálják a közösséget, hogy fordulópontokat jelöljenek meg, amelyek utóbb viszonyításul szolgálhatnak.

A pereai ünnepség leginkább központi résztvevőinek a Bárczay leszármazottak tekinthetők, hisz ők nem csak mint díszvendégek szerepeltek azon, hanem vezető szerepük mélyen gyökerezik a település múltjában, tükröződik térbeli szerkezetében. Megjelenésük mégsem magától értetődő. Nem csak a már említett cselédi múlt felidézése lehet problematikus, hanem az az elhallgatott, ám mégis az emlékezetben élő tény, hogy a kúria háborúbeli kifosztása a jelenlévők vagy szüleik nevéhez kötődik. A falubeliekkel készített interjúk során szinte mindegyik megkérdezett felidézte ezt az eseményt, hozzátéve, hogy ő maga nem hozott el semmit. A rendszerváltás és a kárpótlási árveréseken való megjelenés a felelősségre vonás félelmét keltette fel egyesekben, az egyik szomszédos településen jelentkezett is egy idős asszony az önkormányzatnál, hogy visszahozna egy 40 évvel korábban „megőrzésre elvitt” családi tárgyat. Perén természetesen a falu és a család viszonya összetettebb, hisz mint említettem, az ötvenes évek közepéig egy merőben más együttélés emlékezte is erősen él a falubeliek tudatában. Nemcsak a valamikori alkalmazottaknak kell felvállalniuk a kiszolgáltatottság emlékét, hanem a ma élő családtagoknak is, a visszaemlékezés jelenkori pozíciója mégis döntően különbözik. A ház kifosztásának kérdése tehát tabu, a hivatalos helyi „emlékezetpolitika” által törölt múltbeli esemény, így kimondatlanul alapja a kölcsönös jó viszonynak, a különböző indíttatású törekvések összehangolásának.

Feltehetjük a kérdést: miért szerepelt tehát a család díszvendégként a gázlánggyújtó ünnepségen (és miért léptetik és lép föl a régió más településein is)? A válasz a felállított oppozícióból is jól látható. A Bárczayak személyükben viselik az összes centrális pozíciót: városból, sőt, a fővárosból utaztak „le” abba a községbe, melyet évszázadokig ők uraltak és melynek legfontosabb középületeit ők építették fel. A jelenlegi vezetés kiemelt vendégként kezeli őket, díszpadra ülteti, beszédeiben méltatja, illetve felszólalási lehetőséget ad neki, vendégül látja a fogadáson, stb. Perének 21. századi, jövője szempontjából alapvető jelentőséggel bíró lokális identitása megteremtéséhez szüksége van a Bárczay család által képviselt szimbolikus tőkére. Szemléletesen mutatja ezt, hogy Pere millenniumi címerében a három vallási felekezet szimbólumaitól körülvéve a központi helyen a Bárczayak családi címere szerepel.¹⁴ Ezzel a falu felvállalja ugyan a családtól való függés emlékét, de

¹⁴ A jelenség általánosabb voltára utal, hogy Hesz Ágnes jelen kötetbe írt cikkében ugyanilyen szerkezetű millenniumi címet említ az általa vizsgált somogyi településen.

részesül az általa képviselt (döntően szimbolikus, kisebb mértékben gazdasági) előnyökből is. A perei vezetés törekvése így kerül összhangba a Bárczay család szerepeit, nemesi identitását részben újrateremtő tevékenységével, kontinuitást kereső történelmi emlékezetével. És e kétirányú – családi és településpolitikai – érdekelttség lehet magyarázat mindazokra a jelenségekre is, amelyek Pere tágabb környezetében és országosan is tapasztalhatók az egykori birtokosok és a települések kapcsolatfelvételében, és amelyeknek fontos megnyilvánulásai a pereihez hasonló modern ünnepek.

GYANÓ SZILVIA

„Kerbájt.”

Templomszentelési emlékünnep

Kötcsén

„Hálátlanok? Hálátlanok mi soha nem leszünk,
Esküszünk ifjak, míg élünk, ünneplünk!”

Tanulmányomban egy Somogy megyei kisközség, Kötcsé búcsújának, azaz templomszentelési emlékünnepének újjáéledését szeretném bemutatni. A kötcseiek ezt az ünnepet *kerbájt*nak nevezik. Az őseiktől rájuk maradt, elhaló-félben lévő szokást a falu és az evangélikus közösség vezetői újíttatták fel, azzal a céllal, hogy azt megőrizték a jelen és az utókor számára, és egyúttal az egész faluközösség összetartó erejét, identitástudatát fokozzák.

Kötcsé történetében fontos esemény volt a XVIII. századi német telepések érkezése.¹ Az érkező új lakosok többsége evangélikus vallású volt, ennek köszönhetően a falu történelme során mindig az evangélikus közösség volt túlsúlyban. Hosszas utánajárás, engedélyeztetési harcok után 1797-ben rakták le kőtemplomuk alapkövét, a következő év november 21-én pedig már fel is szentelték az új templomot.² A XX. század elejére teljesen elmagyarosodott falu evangélikusai azóta minden évben megünneplik templomuk felszentelését, amit *kerbájt*nak³ vagy *búcsúnak* neveznek. Ez az evangélikus egyházzal kapcsolatos szokás az egyetlen fennmaradt német eredetű szokás a faluban.⁴ A község katolikusai is ehhez a naphoz igazították templomuk ünnepét.

A kötcsei kerbájt az idők folyamán több változáson mehetett át, de szerkezete, az a kulturális modell, melyet hesseni őshazájukból⁵ hozhattak magukkal,

¹ Teffner Zoltán, „A község telepítéstörténete”, in Stirling János (szerk), *Kötcsé monográfiája* (1996) 74–124. old.

² Fabiny Tamás, „Az evangélikus gyülekezet története 1730–1993”, in Stirling, *Kötcsé monográfiája*, 482–527. old.

³ A *kerbájt* szó a német *Kirchweib(e)/Kirchweichtag*, azaz ’templombúcsú’ torzult formája.

⁴ Mihály Gyula, „Népszokások. A templomszentelési emlékünnephez („kerbájt”) kapcsolódó népszokások”, in Kötcsé monográfiája, 803–812. old.

⁵ Teffner két fő kibocsátó területet állapít meg Németországban: az egyiket Észak-Hessenben, a Vogelsberg vidékén, a másikat Dél-Hessenben, Frankfurt környékén. Teffner, „A község”, 79–86. old.

alapvetően nem változott. Mivel a templomszentelés ünnepe novemberben van, a kerbájt betakarítást lezáró ünnepként valósult meg, ennek megfelelően a vegetációval és a termékenységgel összefüggő rítusokból állt össze.⁶

A kerbájt modellje az 1960-as évekig⁷

Az ünnep megszervezése és lebonyolítása a legények, főleg az ún. *első és második legény* feladata volt. Az ünneplés már 20-án este elkezdődött, az előző évi kerbájt lezárásaként eltemetett borosüveg kiásával. Rezesbandával vonultak a legények a bábásműködők kíséretével a *borkiásásra*. Előző évben egy üveg fehér újbort temettek el nagy jajongások közepette a jövő évi első legény szobájának vagy kamrájának földes padlójába. A mestergerendába szöget vertek, arra madzagon ekecsoroszlyát akasztottak, a madzgot elvágták, és ahova a csoroszlya esett, oda ásták a bort. Következő évben ismét a gerendába vert szögbe akasztott csoroszlya jelezte, hol kell kiásni a tavalyi üveget. Másnap, a búcsú első napján zenés menetben vonultak rozmaringos kalapban a legények, mögöttük a lányok rozmaringgal és szegfűvel vagy muskátlival a kezükben a templomtérre, amit a kötcseiek *placcon* neveznek. Az előző este kiásott bort az első legény vitte. A rítus tere a homokos talajú *placcon* kis homokbuckákkal kialakított kör, melyen belül verseltek, mentek körbe és táncoltak a fiatalok. A „közönség” a körön kívül figyelte őket, a lelkes és a presbiterek a paplak előtt álltak. Őket az első és a második legény kínálta a kiásott borból, mialatt a többiek táncoltak.



1. kép. *Borkiásás a placcon*

⁶ Teffner, „A község”, 113. old. Teffner a Schwäbische Türkei több településének búcsújában is a kötcseihez hasonló termékenységi szimbólumokat fedez fel (115. old.). Lásd még Katherina Wild, „Krimmelsbräuche der Deutschen in Südungarn”, in Karl Mannherz (szerk.) *Beiträge zur Volkskunde der Ungarndeutschen* (A magyarországi németek néprajza) (1986) 127–142. old.; és Katherina Wild, „Deutsche Krimmelsbräuche in Südungarn” II., in Karl Mannherz (szerk.) *Beiträge zur Volkskunde der Ungarndeutschen* (A magyarországi németek néprajza) (1988) 53–81. old.

⁷ Fabiny, Mihály és Teffner alapján és mai kötcsei lakosok kiegészítésével.

Az 1910-es évek elején két tanult kőcsei ember szedte magyarául versebe a kerbájt hagyományát,⁸ azóta az öt verset az első legények mondják, a verseket egymástól 3-3, a felvonulók által megtett kör választja el. Hogy korábban is voltak-e versek, arról nincs adat, az viszont valószínű, hogy az egész kerbájt németül folyt.

Este bált tartottak, majd kis pihenés után 22-én folytatták az ünneplést. A bálterem mellett több borosház is béreltek a legények, ahol baráti társaságok és korosztályok szerint mulatoztak. A 22-éről 23-ára virradó hajnalon zárták le a búcsút az új üveg bor elásával, a következő évi elsőlegény szobájában – a következő évben ugyanis mindig az addigi második legény lett az elsőlegény. A rítust a következő évben és minden évben, majd megismételték. Idős emberek elbeszélése alapján a kerbájt eredetileg eltartott egy hétig is.

A '90-es évekre a kerbájt, amit minden évben, minden körülmények között meg kellett tartani, „válságba” került. A falu fiataljai már korábban megfogyatkoztak. A szülők, „hogy ne kelljen a térszben robotolniuk” elküldték gyerekeiket tanulni városokba, ők aztán nem jöttek vissza a faluba. 1968-tól, a fiatalok kérésére, már csak egy napos az ünnep. Egy ideig a november 21-hez legközelebb eső vasárnap tartották, hogy a már vállalatoknál dolgozó gyerekeknek ne kelljen szabadnapot kivenniük. A vasárnapról azonban kiderült, hogy nem logikus, mert az éjjeli mulatozás után nehéz hétfőn munkába állni. Így kb. 20 éve a november 21-hez legközelebb eső szombat a búcsú napja. Ez lehetővé teszi a vasárnapi pihenést és a távol lakó vagy tanuló fiatalok kényelmes visszautazását.

A 90-es évekre, mivel a falut elhagyó, ambiciózus fiatalok legtöbbször evangélikusok voltak, a katolikusok és reformátusok kerültek többségbe, az evangélikus gyülekezet pedig megfogyatkozott és elöregedett. A kerbájtokon már csak 6-8-10 fiatal vonult fel, unták, nem értették az értelmét. A faluból elszármazott, de azért erősen lokálpatrióta értelmiségiek azonban keresni kezdték gyökereiket, megjelentek egy monográfiát a falu történetéről, néprajzáról, nagy eredményeket elért



2. kép. A két első legény
a kiásott borból kínálja a vendégeket

⁸ Trimmel Henrik, *A kőcsei evangélikus gyülekezet története 1730–1980*. Kézirat (1980) 65. old. Az egyik versíró fiatalember Hidasról származott, talán ezért hasonlít a kőcsei kerbájt a hidasiai körmenetére.

kötcseiekről.⁹ Felkutatták „őshazájukat”, újra előtérbe került a német származás tudata és a régi hagyományok.

1998-ban felújították a templomot és ez alkalomra templomszentelési emlék-ünnepüket is. Az 1998-as kerbájtra összeült egy „operatív bizottság”, hogy az újra önmagára talált községnek egy nagy közös ünnepet tervezzenek. Erre a célra alkalmas ünnep pedig az éppen 200 éve az „ősök emlékezetét” őrző, ha nehézkesen is, de még működő kerbájt volt. A falu és az egyház előjáróiból álló bizottság¹⁰ 1998-ban egy nagyszabású kerbájtot szervezett, melyre az ünnep fontosságának kifejezése és legitimálása céljából egyházi és politikai vezetőket (parlamentari képviselő, miniszterek, püspökök) is meghívtak. Ezenkívül, az újra megtalált német eredetet jelképezve, a felkutató német őshaza falvainak képviselői is jelen voltak. Az ünnepség alatt, hogy mindenkinek világos legyen, miről is van szó, mikrofonon keresztül kommentáló szöveg kísért a történeteket. A '98-as ünnepséggel, melyre a szervezők és résztvevők szerint az „egész ország-világ” odasereglett, a kerbájt új lendületet kapott, visszanyerte korábbi fontosságát.

A kerbájt 1998-tól

Az előbb említett bizottság igyekezett a kerbájt minden elemét felhasználni, minél hübbnek lenni az „eredeti” szokáshoz. Ehhez felhasználták levéltári kutatások eredményeit, idős emberek és saját ifjúkori emlékeiket. A napjainkban zajló kerbájtot ezért a hagyományokhoz hűnek tekintik. Bizonyos dolgokon azonban mégis változtattak, egyrészt, mert nem volt lehetőség úgy lebonyolítani, ahogyan azt korábban tették, másrészt kényelmi szempontok is szerepet játszottak.

Mivel a fiatalok megfogyatkoztak a faluban, kezdeményező-készségük gyenge, idejük kevés, felülről (az egyház illetőleg Teffner Zoltán) szervezik az ünnepet. A Budapesten lakó, de magát kötcseinek valló egyetemi tanár hívja meg telefonon a már nem Kötcsén lakókat, akik közül majdnem mindenki szívesen jön. A kötcsei fiatalok nagy része Balatonszárszóra, Siófokra, Balatonföldvára költözött. Ők, mivel közel vannak, egyébként is szinte minden hétvégén meglátogatják a faluban maradt szüleiket, nagyszüleiket. A messzebb (Székesfehérváron, Pécsen) lakó elszármazottak pedig legalább nagyobb ünnepeken, így kerbájtkor is visszatérnek. Az elszármazottak szülőfalujukhoz kötődésére vall, hogy a felhívottak közül szinte mindenki örömmel mondott igent a felkérésre, sőt még az elszármazott második generáció is részt vett/vesz az ünnepségen.

⁹ A könyv címe a már említett „Kötcse monográfiája”, 1996.

¹⁰ A bizottságnak tagja volt Teffner Zoltán is, aki Budapesten egyetemi tanárként dolgozik, és a monográfiában Kötcse telepítéstörténetéről írt.

Hogy minden tökéletes legyen, a szervezők már két héttel az ünnep előtt kiosztják az aprólékosan megszerkesztett, kinyomtatott forgatókönyvet, mely tartalmazza, hogy mikor, kinek, mi a feladata, szövege, milyen kellékeket hova kell rakni, mikor milyen zene szóljon. Korábban a zenekart a legények fogadták, a báli belépőkből befolyt összegből fizették ki, ma ezt a feladatot is az egyházi vezetők látják el. A sváb fúvószenéhez ragaszkodnak, ezt 1998–2000 között a gyönki zenekar szolgáltatta (akik szintén evangélikusok és német származásúak), 2001-ben pedig a lajoskomáromiak. Nekik külön be kellett tanulni a kerbájtához illő zenét. A felvonulást megelőző istentiszteleten is ők zenéltek. Ott külön köszöntötte őket a felügyelő, és átnyújtott nekik egy régi kerbájtorkor készült fényképet, amin szintén egy lajoskomáromi zenekar játszott. A zenekar meghívása a Lajoskomárommal kapcsolatban álló fiatalok ötlete volt, ezt jobb híján egy régen és egyszer történt alkalomhoz kötötték, így tekintve hagyományosnak a teljesen új ötletet.

1998-tól már nem csak legények vonulhatnak fel, hanem vonulnak 40–50 éves házas férfiak is. Ennek az engedménynek részint a lélekszámfogyás az oka, mert a „sikeres” kerbájtorknak a jó idő és a jó zenén kívül a „tömeg” is előfeltétele. Részint a már házas férfiak is szerettek volna aktívan részt venni a felvonulásban. A táncnak párosító szerepe már nincs: a fiatal és idősebb férfiak táncolhatnak párjukkal, unokatestvérükkel, vagy bárkivel, akit a placcon találnak – ma már előre megbeszélni sem fontos. Amióta a házas emberek is részt vesznek a menetben, a fiatalabbak is nagyobb kedvvel indulnak neki, és így a közönség is nagyobb számban van jelen az ünnepségen. Az első és második legény évek óta ugyanaz, ők helyben laknak, biztos, hogy jelen vannak, és vállalják is a feladatot. Míg korábban a menetben csak evangélikusok vettek részt, ma már katolikusok, reformátusok is vonulhatnak, sőt, első és második legények is lehetnek (nézőként korábban is részt vettek más felekezetűek). Az elkülönülés már nem fontos, hiszen sok már a vegyes házasság, és a menetben elfoglalt helynek a régebbi vonulásokkal ellentétben nincs már presztízisértéke.

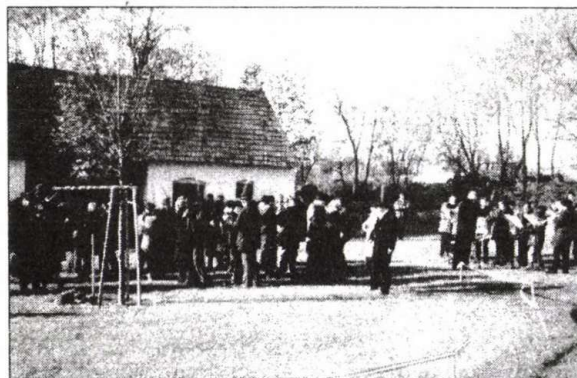
A kerbájt hagyományos tárgyi kellékei a régiek maradtak. A rozmaringos-pirosszegfűs kalap illetve fehérszegfűs-rozmaringos kalap az első legényeknek kötelező. Érdekes, hogy annak ellenére, hogy egy időben muskátli volt a kalapra tűzve, a kötcseiek a szegfűt tartják eredetinek. Az üveg bor, a csoroszlya, a szépen leterített asztalon elhelyezett almák a beljük szűrt rozmaringgal kötelező részei az ünnepnek. Hogy mit szimbolizáltak valamikor, azzal a kötcseiek nem foglalkoznak, számukra ezek jelképezik az ünnep kötődését a régi kerbájtorkhoz és elődeikhez, akik megünnepelték.

A kerbájt ma ünnepi istentisztelettel kezdődik. Ilyenkor megtelik a templom, részt vesznek a Kőtséről már elszármazott, visszatérő vendégek is. De olyanok is vannak, akik istentiszteletre nem mennek, csak a felvonulásra kíváncsiak – számukra a kerbájtorknak semmilyen vallási jelentősége nincsen, inkább egy közösségi

alkalmat látnak benne. Mivel a faluban nincs már földes padlójú szoba, a borel-
 ásás és -felvétel átkerült a templom melletti *placcra*. Az emlékezetes '98-as búcsú
 alkalmával a bizottság úgy döntött, hogy egy fát ültet a placc közepére, alá kis
 emléktáblát raknak, így ünneplik meg a 200. kerbájtót. Hársfa és tölgyfa között
 kellett választaniuk. Hársfa azért jött számításba, mert a germán mitológiában a
 hárs szent fa, tölgyfa azért, mert a Németországban látott templomok udvarán ál-
 talában tölgy állott. A két német származásra emlékeztető fa közül végül a hársat
 választották, mert a község címerében is az szerepelt, és szerintük az jobban szim-
 bolizálja a németséget. Így talált megnyilvánulási for- má a kulturális emlékezet.¹¹



3. kép. *Versmondás*



4. kép. *Tánc a placcon*

A borfelvétel átkerült te-
 hát a *placcra*, melynek közé-
 pén a német származást jel-
 képező kis hársfa áll. Ma a
 borfelvételre istentisztelet
 után kerül sor. A hársfához
 rakott lécre erősítik a cso-
 rozlyát, nemzetiszín szalag-
 gal – ami pedig azt fejezi ki,
 hogy a kötcseiek, bár német
 eredetűek, hűek a magyar
 hazához. Ugyanezt fejezi ki
 a piros-fehér-zöld szalagból
 húzott kör, melyben a felvo-
 nulók táncolnak, amely el-
 választja őket a közönségtől,
 és amelynek közepén van a
 hársfa. A szalagokra azért is
 szükség van, mert a régen
 homokos talajú placcot '98-
 ban befűvesítették, homok-
 kal már nem tudják jelezni a
 kört.

Mivel a borfelvételre a
 placcon kerül sor, nincs szük-
 ség menetre, ami odaviszi.
 Ezért ma a menet nem a
 kocsmá vagy a kultúrház

¹¹ A kulturális emlékezetről lásd Jan Assmann, *A kulturális emlékezet. Írás, emlékezés és politikai identitás a korai magaskultúrákban* (Budapest, 1999).



5. kép. A kerbájtós menet a templom feljáróján

elől indul, hanem a templom feljárójáról. A menetről azért is könnyen lemondtak, mert akik már nem fiatal legények, nem szívesen gyalognak sokat. A menet tehát felvonul a kör bejáratához, elől a legények, mögöttük a lányok kettes oszlopban. A második legény elmondja a „Borfelvételi verset”,¹² melyben elmagyarázza az összegyülekezés okát, hogy ősapáik példáját kívánják követni. Ezután a két első legény

odamegy a fához, levágják a csoroszlyát, kiássák a liter bort, az első legény fölmutatja, majd visszaállnak a sorba. A kerbájt ezzel „ki van ásva”. A bor azonban már nem a tavaly elásott bor: akkor az ünnep végén csak imitálták a bor elását. Az üveg, friss borral töltve, aznap reggel került a gyep téglá alá. A legények „úgy csinálnak, mintha”. A bor eredetével sem a közönség, sem a felvonulók nagy része nincs tisztában. A szervezőket ez a mozzanat nem zavarja, számukra bizonyára már nem az üveg bornak van szimbolikus jelentése, hanem magának az ásásnak, melyet oly sokszor láttak elődeiktől – őseik cselekedetének megismétlése az, ami jelentéssel rendelkezik. A borfelvétel után az első legény elmondja az ún. „Kapuverset”, amely a megjelenteket köszönti, majd megtesznek három kört a szalagokon belül. Utána az első legény ismét verset mond, örömmre szólít fel „az apáinkról ránk hagyott drága örökségért”, és felszólít az elmúlt 200, 201, 202, stb. év emlékeinek felsorolására. (Fontos, hogy ahányadik kerbájtot ünneplik, annak az aktuális számát rozmaringgal díszítve a templom bejáratára is kitűzik.) A versek alatt, tiszteletüket kifejezendő, megemelik kalapjukat. Újabb három kör után a második legény mondja el a vers másik részét. Majd újabb három kör megtétele után következik egy hosszú vers az első legény elmondásában, „Hálátlanok?! Hálátlanok mi soha nem leszünk! Az apáinktól ránk hagyott emléket örökké tiszteljük...” kezdettel.¹³ Ez a kis vers tartalmazza a kerbájt megünneplésének 3 fontos mozzanatát: a hálát, az ősök tiszteletét és a fogadalmat. Hálával tartoznak az apák áldozatáért, melyet hitükért tettek. A vers végén pedig megfogadják, hogy „Hálátlanok? Hálátlanok mi soha nem leszünk, Esküszünk ifjak, míg élünk, ünneplünk!” Ez a kis versike nagy hatással van a kötcseikre, az eskü a végén követeli tőlük az évenkénti ünneplést – ezt maguk a falu lakói is így gondolják, ki is

¹² A verseket közli: Mihály, „Népszokások”, 805–811. old.

¹³ Ebben a versben, keletkezési idejének megfelelően Petőfi egyes sorai is visszaköszönnek.

mondják. A vers után az első két legény a megjelent illusztris vendégeket (a falu előljáróit) kínálja a kiásott és a még hozzátett borból, miközben a többi felvonuló keringőzik a körön belül. A kínálgatás végeztével a sor újra feláll. Ekkor következik egy 1998 óta teljesen új elem: a „Magyarországi németek népi himnusza” és a „Szózat” CD-ről. Ennek a két zenének a bekerülése a kerbájt hagyományába szintén a kötcseiek identitását fejezi ki: német származásúak, de magyarok lettek, hűek a hazához, de nem felejtik el, hogy honnan jöttek. A német és magyar sajátosságok szándékos hangsúlyozását végig megfigyelhetjük: sváb fúvószena, a németiség hársfája, magyarországi németek himnusza, de magyar nemzeti színű szalag és Szózat. A gépzene után a menet megy még egy kört, majd elvonulnak.

Ezután következik a felvonulást kísérő fényképezés. Az ünnep megörökítése, amióta technikai lehetőség van rá, fontos mozzanata a kerbájtnak. A századforduló óta őrzi az egyház a kerbájtok fényképfelvételeit. Ez valamikor az evangélikus közösség egészének évenkénti megörökítését jelentette, szándékosan konserválva az elődök szellemiségét az eljövendő nemzedékeknek.¹⁴ Ma, mivel az ünnepen már nem csak evangélikusok vesznek részt, az egész falu közösségét örökítik meg, és mivel az elszármazottak és a helyben lakók is jelen vannak, a szimbolikus kötcseiség is lencsevégre kerül. A felvonulás után készül felvétel a menetben résztvevőkről külön, közönséggel együtt, legényekről kalapban, kalap nélkül. A felvonulás alatt is sokan fényképeztek vagy vették fel kamerával az ünnepséget a családi album számára, a polgármester pedig a község „archívuma” számára.

Az ünnep nyilvános részét követi a privát ünneplés, nagy családi ebédvel, a gyerekeknek kirakodóvasárral.

A búcsúhoz hozzátartozik a bál is, amit a kultúrházban rendeznek. 2001-ben 30 év után újra volt borosház. Jövőre is így óhajtanak ünnepelni.

A kerbájtot a kötcseiek a mai napig megőrizték. A szokás megmaradását majd fel lendülését segítette, hogy a benne résztvevők rugalmasan alakítani tudták az új időkhez, új tartalommal tudták megtölteni. Társadalmi bázisát az evangélikus közösségről az egész falura terjesztették, így az egész kötcsei közösség részt vesz benne. Az egész kötcsei közösség szimbolikus kifejezőjévé vált, hiszen részt vesz benne a falu minden felekezete és minden korosztálya, egy nagy egységet alkotva. Ehhez a közösséghez tartoznak a már nem helyben lakó, de lelkükben kötcseinek maradt elszármazottak is, akik részvételükkel szimbolikusán ki is fejezik hovatartozásukat. A kerbájt fontos eleme a kötcseiek identitásának, úgy, mint evangélikus vallásuk és német származásuk, melyet a kerbájt során is többszörösen megjelenítenek. A falu lakói emlékeznek benne a falu származására, templomuk építésére, apáik munkájára és saját köteleességeikre. Az idősebbek egyrészt templomuk felszentelé-

¹⁴ Csoportképeket közül a kerbájtról Mihály, „Népszokások”, 803–812. old.

sét ünneplik ezen a napon, másrészt elődeikre emlékeznek, akik fáradságos munkájukkal felépítették azt. Ezenkívül, büszkén figyelik gyermekeiket, unokáikat, az utánpótlást, akik felvonulnak a menetben és folytatják az ősöktől örökölt hagyományt. A megkérdezett középkorúak is az ősök és a hagyomány tiszteletét emelték ki, ezenkívül fiatalkori élményeikre emlékeznek. A fiatalabbak inkább a szülők és nagyszülők lelkesedését tartják tiszteletben, ezért vesznek részt az ünnepen. A múltat, a jelent és a jövőt egyaránt tartalmazza ez az ünnep. Az eljövendő kerbájtokat az 1998-as búcsúból kiindulva tervezik szervezni Kőtsén.

A veszprémi Gizella-napok. Az ünnep tartalmi–formai elemeinek vizsgálata

Tanulmányomban az ünnep keretein belül szeretnék megvizsgálni egy modern városi eseményt. Vizsgálataimat a rendezvény szervezőivel készített hosszabb interjúkra, személyes helyszíni tapasztalatokra, valamint az 1992-től 2001-ig kiadott műsorfüzetek programjainak részletes elemzésére alapoztam. Középpontba a fesztivált, elemeinek egymással való kapcsolatát állítottam. Ezen keresztül megfigyelhetővé vált, hogyan konstruálódik ma egy ünnep, milyen tartalom milyen formában nyilvánul meg. Felmerülhet a kérdés, hogy miért az ünnep kontextusában foglalkozom a témával. Hipotézisem szerint a Gizella-nap a városban a hagyományos ünnepekhez hasonló funkciókat tud betölteni. Az alábbiakban azt szeretném hangsúlyozni, hogy egy újonnan megalkotott rendezvény hogyan vesz át és jelenít meg ünnepi formákat és funkciókat, miközben tartalmilag kiüresedik.

A *Gizella-napok* megkonstruálása egyfajta tudatos hagyományteremtés része. Eric Hobsbawm a 19. század végi Európában megjelenő tömeges hagyománytermelés három aspektusára világított rá.¹ A *hagyomány* és a *ceremóniák* feltalálása után az *emlékművek* tömegtermeléséről ír munkájában. Különbséget tesz politikai és társadalmi hagyományok között. A veszprémi „ceremóniát” a várospolitikai céljai megvalósítására használja fel. A rendezvény ünnepként való értelmezése egyfelől szerepet játszik a városi lakosság lokális identitásának megerősítésében, másrészt a város szimbolikus képének kialakításával beilleszkedik a városok között napjainkban zajló presztízsharcok sorába. Raymond Firth és Victor Turner is felveti a kérdést, hogy a kitalált hagyományok manipulálhatóságuk miatt mennyire képeznek koherens és logikus egységet.² Jelen dolgozatban a veszprémi *Gizella-napok*

¹ Eric Hobsbawm, „Tömeges hagyomány-termelés: Európa 1871–1914”, in Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.), *Hagyomány és hagyományalkotás, Kultúraelmélet és nemzeti kultúra* 1. (Budapest, 1987) 138. old.

² Victor Turner, „Szimbólumtanulmányok” in Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.), *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat* (Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 1983) 175. old.

elnevezésű tudományos–művészeti programsorozatot önálló rendszerként vizsgálok, megkísérlem a jelenség ünnepként való értelmezését.

Az ünnepről általában

Az *ünnep* mint megnyilvánulások és társadalmi multságok összessége, gyakran történelmi vagy mitikus eseményeken alapul, amelyet a jelenbe átültet egy olyan közösség, amely szimbólumok és allegóriák révén megerősíti kulturális, vallási vagy politikai identitását – írja az ünnep definíciójaként C. Riviére.³ Mivel az ünnepet szertartások és szórakozások elegyének tartja, szükségesnek látja a domináns pólus alapján megkülönböztetni egymástól a *celebrálás ünnepeit*, amelyek egy csoport számára fontos tény (nemzeti esemény, Megváltó feltámadása, anyák napja, születésnap stb.) hangsúlyoznak, illetve a *törvényszegés ünnepeit*, melyek az élvezet és az őrjöngő kicsapongás logikájára korlátozódnak. Azonban itt valójában csak a hangsúly eltolódásáról beszélhetünk, hiszen az ünnepi jelenségekre általában jellemző a megkettőződés. Hernádi Miklós szerint az ünnepek során a hivatалosság által létesített és szabályozott szertartást mindenkor az általában evéssel, ivással, zenével és tánccal történő „népi” ünneplés (esküvő után a lagzi, ballagás után a bankett stb.) követte.⁴

Értékről és közösségről, átélésről és részvételről

Az ünnep az élet szerves része mindenhol, társadalmi funkciókat kiemelő és megerősítő, rendszeresen megtartott közösségi esemény. Funkciója valamilyen érték reprezentálása és megőrzése. Ez az érték megnyilvánulhat szent vagy akár profán köntösben is. Minden ünnep alapja a hit. Kifejeződhet (pl. a személyi kultusz idején) egy konkrét emberbe vagy egy adott közösségbe vetett hitként (nemzeti, városi ünnepek, házassági évfordulók stb.) is az értékhez való ragaszkodás. Csak a mai magyar társadalomban vizsgálódva is: a karácsonytól a költészet napjáig, a sikeres érettségi vizsgától március 15-éig nagyon széles spektrumon találhatók azok az értékek, amelyeket érdemes, kell és lehet is ünnepelni. Ezért nehéz megtalálni az ünnepek általános, közös vonásait. Alapvetően fontosnak tartom az ünnep tartalmával összefüggésben az átélés kérdését. Szükséges, de magában nem elégséges feltétele az ünnepnek a résztvevők érzékenysége az ünnep tartalmára. Mivel az ünnepek tartalma rendkívül változatos és gyakran változó, valójában nem meghatá-

³ C. Riviére (szerk.), *Szociológiai Lexikon* (Budapest, 1999) 206. old.

⁴ Hernádi Miklós, *Ünneplő társadalom* (Kossuth, Budapest) 1985.

rozott, azaz üres. Ezért feltételezésem szerint általánosan az ünnep paradox módon magáról az ünnep átéléséről kell hogy szóljon. Talán elmondható, hogy minden ünnep az egyetlen összemberi bizonyosságra, a létezésre irányul. A létezés felett érzett öröme, az élet igenlésére, melyet elsődlegesen hála-, illetve tiszteletadás-sal tudunk kifejezni. Egyedül sehol sem lehet ünnepelni, az ünnepi találkozás közösség nélkül elképzelhetetlen,⁵ a meghatározott helyen és időben jelen kell lenni. A szellemi tartalom, a szertartásos forma és a gyakorlati funkció együtt adják meg az ünnepet. Az ünnep tartalmát az átélés, formáját a részvétel a határozza meg, funkciója a létezés reprezentációját (ami lényegében az önigazolás) rejtí magában.

Modern ünnepek

Amíg nem kérdőjeleződtek meg a hagyományos szakrális értelemben vett értékek, addig az ünnepek elsődlegesen vallási jelenséggként léteztek. Ahogy Mohay Tamás írja, a racionalitás és az egyéniség előtérbe kerülésével megerősödött a gyanakvás a központok köré rendezett hierarchiákkal szemben, aminek hatása erősen érződik a modern ünnepléseken. A fokozódó individualizáció következtében a személyes, családi ünnepek jelentősége válik hangsúlyossá, míg a településeket, városokat, népeket összefogni tudók meggyengülnek.⁶ Veszélybe kerül illetve átértelmeződik ezzel az ünnepek közösségi jellege. Sok, apró részközösség magánünnepeiről, ünnepléséről vagy ünnepi megmozdulásáról kell beszélni az általánosan vett ünnep helyett. Az ünnepi jellegű napok száma nő, ezzel egyidejűleg tartalmuk deszakralizálódik. Emellett az ünnep tartalma is, keretei is elmosódottabbakká válnak. Nehéz konkrétan megfogalmazni, mit éltetnek az új ünnepek. A napjainkban egyre szaporodó városi fesztiválok egy olyan tartalom köré szerveződnek, aminek érték volta meghatározatlansága miatt megkérdőjelezhetetlen. A modern kor a kultúrában hisz, aminek a tudomány a letéteményese és a művészet a reprezentánsa. Ez az, amit az ünnepek/ünneplések szervezői felhasználnak, például a város szimbolikus képének megkonstruálásához. Ez jól nyomon követhető saját vizsgálatomban is.

⁵ Mohay Tamás, „Töredékek az ünnepről”, *Vigília* 1996 december.

⁶ Op. cit. 908. old.

A veszprémi Gizella-napok

Az előzményekről

Veszprém a 90-es évek elejéig az Országos TV-fesztivál révén markánsan képviselte magát a magyar kulturális élet vérkeringésében. A filmfesztivál és a város diákságát megmozgató úttörőmozgalom megszűnésével érezhető vákuum keletkezett Veszprém kulturális életében. 1991-ben merült fel a városi vezetőség által finanszírozott Kulturális Iroda munkatársaiban egy, a maihoz hasonló fesztiválsorozat megrendezésének az ötlete. Hosszú szervezési munkálatok nyomán 1992-ben megtartották az első Gizella-napokat Veszprém-ben. Azóta a minden évben megrendezésre kerülő kulturális–művészeti–tudományos rendezvénysorozat Veszprém-ben a városi ünnepelés alkalmává vált.

Az ünnepalkotás két alaptendenciájának megfelelően a rendezvény arculata kezdettől fogva kettős volt. Egyrészt a városnak szól a városról, másrészt az ország figyelmét hivatott Veszprémre irányítani.

Veszprém lakossága a hatvanas években hirtelen duzzadt fel, ezért a lokálpatriotizmus érzése az emberekben a mai napig gyengének mondható. A város saját ünnepével talán valamelyest erősíthető lenne a lakosok közti összetartozás érzése is. Egyfajta *önigazoló* (a város a létét igazoló) és *reprezentáló* (a városnak önmagát megmutató) *funkció* fonódott össze a „veszprémiséget” kifejező *identifikáló funkció*-val a rendezvény keretében. Az évek során a reprezentáló funkció egyre nagyobb hangsúlyt kapott, a rendezvény nemzetközivé lett (ebben a testvérvárosi szerződéseknek is szerepe volt); az ünnepnek a turizmus e fajtájához: az ünnepi migráció igényeihez kell alakulnia.

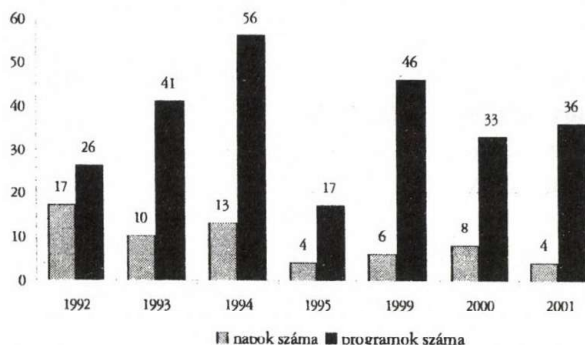
A fesztivált hagyományteremtő szándékkal indították útjára veszprémi népművelők. Főszervező intézménye a Veszprémi Művelődési Központ, a rendezvény kitalálója és a programok koordinátora a Veszprém Városi Polgármesteri Hivatal Kulturális Irodájának egy munkatársa. A még csak most formálódó, folyamatosan alakuló „veszprémi ünnep” alapkonceptiója, illetve annak megvalósulása és változása az összegyűjtött anyag alapján jól érzékelhető. A kezdeti időszakban (1992–1994) évről évre egyre több helyi kezdeményezésű, amatőr csoportok, közösségek által hozott programelem volt a rendezvény része. 1995-re a túl sok program áttekinthetetlenné és kezelhetetlenné kezdett válni, ezért a rendezők úgy döntöttek, hogy jobban megszűrik az elemeket. Több, profi és jól megszervezett esemény lett része a rendszernek, és sokkal kevesebb teret kapott a lakosság spontán kezdeményezőkédve. Nagyjából innentől kezd a programok szervesen egymáshoz kapcsolódó halmazából kialakulni valami egészen más, valami, ami több pusztán látványosság nál, amit értékesnek tartanak, egyszóval kezd a programsor *ünneppé* szerveződni.

A Gizella-napokat a Boldog Gizella névnapja (május 7.) körüli héten rendezik. Az időpont kiválasztásában fontos szerepe volt annak, hogy a kedvező időjárás ekkor engedi meg a város nyári szabadtéri kulturális életének megindulását, és ez az idegenforgalmi szezon kezdete is. A szervezők ehhez a praktikus későtavaszi időponthoz kerestek egy olyan személyiséget, aki valamelyest kapcsolódik Veszprém városához is. Gizella királyné életéről keveset tudunk, veszprémi kötődéséről pedig csak annyit, hogy négy évig a veszprémi görögkeleti apácázárdában nevelkedett, és hogy a mindenkori veszprémi püspök előjoga volt a királynék koronázása. Ezért hívják Veszprémet a „Királynék városá”-nak. Gizella Szent István felesége, ily módon az ő alakja is összekapcsolódott az államalapítással, illetve az államiséggel. Alakjának műzsaként való értelmezése utalhat a napok hangsúlyozott kulturális tartalmára. Gizella nem annyira konkrét személy, hogy ne lehetne a rendezvény-sorozathoz formálni alakját. Másodlagos szempont tehát, hogy történelmileg mennyire kötődik Veszprémhez bajor Gizella, hiszen a Gizella-napok nem róla szólnak.

Programelemzés

Az elmúlt tíz év Gizella-napi programjait az 1996-tól 1998-ig rendezettek kivételével feldolgoztam. Az összesen 255 programelem a vizsgált hét évre elosztva átlagosan évi harminchat elemet ad. Az első három évben még átlagosan két hétig tartott a rendezvény, az utóbbi néhány évben hat-hét napra koncentráltak a programok, ami napi négy programot jelent átlagosan.

A kezdeti, 1994-ig tartó felfutó időszak után a napok számának radikális visszaesése szemléletbeli változás következménye. Ahogy már fentebb szó esett róla, kinőtte magát az ünnep, kezdett irányíthatatlanná válni, ezért volt szükség a napok számának csökkentésére. Az alábbi diagramról leolvasható, hogy míg a napok száma egyértelműen csökken, a programok száma hullámzó, nem változik arányosan a megrövidült időtartammal.

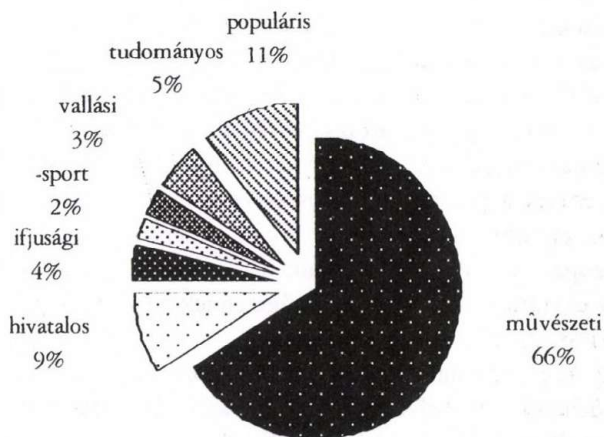


A Gizella napok időtartama és a programok száma 1992–95, 1999–2001

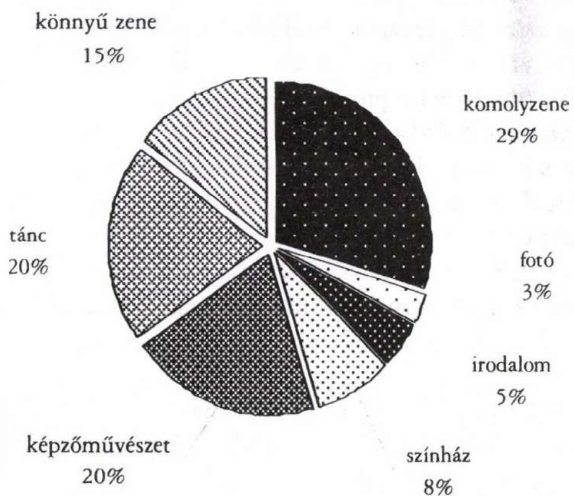
Mivel a Gizella-napok által megszólított közösség heterogén, a különböző célcsoportoknak strukturált rétegigényeket kielégítő programokat kínál a rendezvény. A Gizella-napi ünnepsorozat magába olvasztott kisebb, évente vagy két-évente megrendezésre kerülő önálló programsorokat. Ilyen például a veszprémi középiskolások művészeti fesztiválja, az Alma Mater gála, amelyre a selejtezők évközben folyamatosan zajlanak. A hagyomány szerint erre a megnyitó előtti hétköznapi este kerül sor. A Csermák Antal Zeneiskola a Gizella-napok idején, annak keretében tartja a Csermák Zenei Napokat. A képzőművészet terén kiemelt támogatású a Tavaszi Tárlat, ami minden második évben országos művészek meghívásos versenyét jelenti. A páratlan években Veszprém Bakony Balaton elnevezésű kiállításra és versenyre amatőr képző- és iparművészek pályázhatnak. A Német Nemzetiségi Önkormányzat szervezésben helyet kap egyik (populárisnak aposztrofált) hétvégi napon (általában vasárnap délután) a Német Nemzetiségi Nap elnevezésű nemzetiségi néptánc-bemutató. E nap estéjén kerül sor a Veszprém Táncegyüttes nagyműsorának premierjére. A Veszprémi Egyetem Színháztudományi Tanszéke színháztudományi, a Magyar Tudományos Akadémia Veszprémi Bizottsága társadalom-, történettudományi konferenciát, előadásokat, felolvasó-ülést szervezett több ízben a Gizella-napok keretében. 1999-ben másodszor került megrendezésre az Országos Kortárs Tánc- és Mozgásművészeti Találkozó a Petőfi Színház szervezésében.

A hangsúlyos rendezvények két kitüntetett időstruktúra köré szerveződnek. Mindkettő a munka negatív meghatározásával jellemezhető. Az esti, illetve a hétvégi időpontok alkalmasak elsősorban arra, hogy kiemeljék az embereket a mindennapokból. Az ünnepsorozat visszatérő elemeit az alábbi három fő csoportba lehet sorolni:

- Hivatalos, protokolláris elemek: megnyitó(k), díjátadások (Gizella-, Csermák-, Ranolder-díj), fogadások, testvérvárosi szerződés aláírása, avatások
- Populáris-népszerű elemek: utcazene, utcabál, népművészeti vásár, kisebbségi találkozó, folklórműsor, tűzijáték, evés-ivás
- Rendezvény jellegű elemek:
 - művészet: kiállítás (képző-, ipar-, fotóművészet), hangverseny, táncgála, gyermekművészeti gála, színház, film
 - tudomány: konferencia (társadalom-, színháztudományi)
 - sport: kerékpár-, futóverseny
 - oktatás: vetélkedő
 - vallás: ünnepi mise, körmenet, katolikus ifjúsági találkozó



A Gizella-napok programjainak téma szerinti megoszlása 1992–95, 1999–2001



A Gizella-napok művészeti programjainak megoszlása 1995–99, 1999–2001

1. A legjobban megszervezettek az olyan *hivatalos, protokolláris elemek*, mint a Gizella-napok ünnepi megnyitója, illetve a kisebb rendezvénysorok önálló megnyitói, díjátadások (Gizella-, Csermák-, Ranolder-díj, 2002-től Véghely-, Hornig-, Perlaky, Polinszky-díj), fogadások, ünnepi közgyűlés keretében történő testvérvárosi szerződés aláírása, emléktábla, illetve szoboravatások. E hivatalos eseményeknél az ünnep érvényességének igazolása tűnik a legfontosabb funkciónak.

Agnes Villadary megállapította, hogy az ilyen szertartásos mozzanatok megteremtik az átmenetet a pusztá látványosság és az ünnep között.⁷ Hangsúlyos az ünnep kezdete, szemben a lezárásával. Nincs ünnepi zárás, hanem egyszer csak elfogynak a programok. A hangsúlytalan hétköznapba elkent utolsó nap azt sugallja, mintha egyáltalán nem is lenne vége ennek az ünnepi periódusnak, belemosódik a hétköznapokba a megszentelt idő.

2. Második csoportba soroltam a *népszerű–szórakoztató (populáris) elemeket*, mint az utcazene, tűzijáték, utcabál, népművészeti vásár. Hozzá tartozik a vásári hangulat megteremtéséhez, hogy vásári bábjátékosok, mazsorett-csoportok, középkori jelmezekben öltözve felvonulók, térzenészek, akrobaták, artisták, zsonglőrök invitalják a lakosságot a programokra. Legnépszerűbbek a folklórműsorok, amatőr és profi néptánc együttesek műsorai. Elmondható, hogy a népszerű szórakoztató elemekben a népművészetnek van meghatározó szerepe. Más modern kori, újonnan konstruált ünnepekről is tudunk, melyek egésze az így átértelmezett népi kultúra köré szerveződik (százhalombattai Sommer Fest, gyulai kolbásztöltő-, bajai halászléfőző verseny, zirci betyárnapok, gödöllői népi ízek fesztiválja), míg Veszprém esetében ez csak az ünneplés egy kelléke, nem maga az ünnep.

3. Átmenetet jelentenek a protokolláris és a populáris–szórakoztató események között a *rendezvény-jellegű elemek*. Ilyennek ítéltam a rétegígyényeket kielégítő művészi eseményeket, mint: kiállítások (képző-, ipar-, fotóművészet), hangverseny, táncgála, gyermekművészeti gála, színházi előadás, filmvetítés; a tudományos előadásokat, valamint a vallási és sport eseményeket. E csoportba tartozik a legtöbb program (az összes elem nyolcvan százalékát teszik ki, lásd: 1. ábra) Ezen belül is legjelentősebbek a művészethez sorolható elemek, a kiállítások, koncertek, hangversenyek, táncbemutatók (összes elem hatvanhat százaléka). (Mindez leolvasható a 2. ábráról.)

Ha megnézzük a művészeti programok megoszlását, azt kapjuk, hogy a zene a műsorelemek negyvenöt százalékát teszi ki, ebből harminc százalék a komolyzene. A zene a legkomplexebb művészeti ágak egyike, talán ez is hozzájárul ahhoz, hogy ilyen magas a presztízse a művészetek között.

A táncelőadások száma a Kortárs Tánc- és Mozgásművészeti Találkozó Gizella-napok keretében megrendezett két önálló fesztiválja (1998, 1999) miatt mondható

⁷ A. Villaday, „Fête et vie quotidienne”, *Világosság* (1978) 8–9. sz.

magasnak. 1993-ban a veszprémi Petőfi Színházban május hetediké és tizenötödike között Nemzetközi Színházi Napokat tartottak, ami beágyazódott a Gizella-napok rendezvényei közé. Ennek tiszteletére írták és mutatták be a város művészei a Gizella című rockoperát.

	Csütörtök	Péntek	Szombat	Vasárnap	Hétfő
Délelőtt	Csermák Zsuzsanna Nápok megnyitása		Népművészeti vásár		
Délután	Tavaszi Tárlat megnyitása	Ünnepi megnyitó		Német nyelvű szentmise Német nemzetiségi folklorbemutató	Történelmi vetélkedő
Este	Alma Mater diákigála	Tűzijáték Ünnepi szentmise	Koncert, hangverseny	Veszprém Táncgyűjtés Színházi előadás	Gyermek művészeti fesztivál
Éjszaka		Utcabál			

A Gizella-napok állandó programjai megszokott időpontjukban

A térről

Megállapítottuk, hogy míg kezdetben kiemelt volt az esemény lokális jellege (a helyi kezdeményezésű, amatőr programokra gondolok itt), addig az évek során egyre nagyobb teret kaptak a professzionális rendezvények. Egyetlen kiragadott példa erre, hogy a *Bakony–Balaton* elnevezésű verseny amatőr képzőművészeti versenyként indult, de az évek során hivatásos művészek versenyévé vált. Nemcsak a programok jellegében ragadhatók meg a központosító törekvések, hanem az ünnep idő- és térkezelésében is. A térhasználat egy többfunkciós területre, a veszprémi várra, ezen belül is Szentháromság térre, illetve a vár bejáratánál lévő, városháza előtti Óváros térre koncentrálódik. Itt kell megjegyezni, hogy a Gizella által alapított, Szentháromság téren álló székesegyház funkciója az ünnepi időszakban megkettőződik. Egyrészt megmarad szakrális funkciójában, hisz ünnepi szentmisét tartanak külön az egyházmegye híveinek és papjainak, másrészt átmeneti kiállítóhellyé, koncertteremmé válik. Ha a városi ünnepet a falusi búcsúval vetjük össze, szembevetve, hogy az egyház bekapcsolódása a Gizella-napokba másodlagos. Bár van az ünnepnek szakrális vonása is, a magja nem az. Noha rendeznek körmenetet, ebben a Passauból kapott Gizella-erekllye díszletnek látszik. Díszletté változik a székesegyház az itt tartott koncertek idején, ahogy a veszprémi vár, mint a

történelmi múlt szimbolikus jelképe is csak díszlet a Gizella-napok háttérében. Az ünnep legitimáló eszköztárába tehát a történelmi múlt és a népi kultúrára referáló elemek mellett bekapcsolták az egyházat is.

Az első csoportba sorolt hivatalos események két fő helyszínen zajlanak, melyek a zárt–nyitott aspektusban vizsgált tér két pólusán helyezkednek el. Az ünnepi megnyitó mindig szabad téren kerül megrendezésre a Szentháromság téren, a Gizella-napok idejére a Várban felállított színpadon. A polgármester és a meghívott díszvendég (országos politikus, művész, tudós) beszédében köszönti a városlakókat, kihangsúlyozva a lokális összetartozás fontosságát. A hivatalos ünnepségek térbeli elrendezése is hierarchiát mutat.⁸

A szereplők a nézőktől elkülönülnek, a szó szoros értelmében velük szemben, a színpadról szólnak le hozzájuk. Mindenkihez, de elsősorban a veszprémiekhez szól a megnyitó. A másik póluson a legzártabbnak tekinthető protokollesemények vannak, mint a Városháza dísztermében tartandó ünnepi díszközgyűlés, a testvérvárosi szerződés aláírása, illetve az ezeket követő fogadás, ahová csak meghívóval lehet bemenni. A viselkedés, öltözködés, térhasználat megtervezett koreográfia szerint alakul.

A második csoport populáris elemeit tekintve: a térhasználat *nyitott*, a részvétel *aktív* jellegű. Fontos közösségi terek a tűzijátéknak helyet adó Szentháromság tér, valamint az Óváros tér az utcabállal. Másik fontos közösségi tér a népművészeti vásárnak (statikus tér) és a felvonulásoknak (dinamikus tér) helyet adó, Kossuthról elnevezett sétálóutca, amely a felvonulási tér funkcióját hordozza.

Voigt Vilmos térstruktúráját követve megállapítható, hogy az ünnepi térszerkezet (*a kitüntetett tér*) a köznapi térszerkezetből indul ki (*általános tér*). Veszprém több pontja kitüntetett a Gizella-napok idején, így például a szervező intézmények is (Petőfi Színház, Csermák Antal Zeneiskola, Veszprémi Egyetem, Művészetek Háza). A Vár és a bejáratánál lévő Városháza (Óváros tér) nevezhető az ünnep központi terének. A Várban lévő Szent Mihály székesegyházról az előbb már volt szó. A Püspöki Palota és a székesegyház között található a Szentháromság szobor, amit 1750-ben Padányi Bíró Márton püspök állíttatott fel. A helyén álló XVII. századi házakat leromboltatta, így egy nagyobb szabad teret hozott létre. A szobor a pestis szobrokkal ellentétben kihelyezett oltárként szolgált. Bodó Julianna – összehasonlítva a falusi térrel – megállapította, hogy a „városi tér egyszerre kisebb és nagyobb is annál. A személyes tér szűkebb, akadályozza az ünnep kibontakozását, a nyilvános tér tágabb, olyannyira, hogy ünnepivé változtatása nem oldható meg. Az ünnepi menet sokkal feltűnőbb benne, de épp elkülönülése által válik feltűnővé [...] határvonalat húz az ünnepi és a profán tér között [...] az ünnepi tér a lehető legkisebbre szűkül, s így az ünneplők serege a térfoglalás profa-

⁸ Hernádi, *Ünneplő társadalom*, 194. old.

nizálódó, széteséssel fenyegető kockázata helyett szűkebb, de biztonságosabb összehúzódot választja.”⁹

A voltaképpeni *ünnepi teret* körülveszi egy *előkészületi* vagy *járulékos ünnepi tér*. A Gizella-napok esetében a legfontosabb előkészületi térnek a Polgármesteri Hivatal Kulturális Irodája tekinthető, hiszen elsősorban itt bonyolódik a rendezvény szervezése. A rendezvény jellegű programelemek helyszínei a zárt terű intézmények. A legtöbb funkció betöltésére (színpadi előadás, kiállítás, koncert) a művelődési házak alkalmasak, így érthető módon a tér szerveződésében kiemelt szerepet játszanak. A többi helyszín eredeti rendeltetése jobban korlátozza az itt megtartható események jellegét, funkciójuk jobban elhatárolható.

A közösségről

Mivel tudatos rendezvényszervezésről van szó, ezért kevés meghatározott funkció van, melynek betöltésére csak néhány meghatározott személy hivatott,¹⁰ ezért labilis a részvétel bogatirjovi aktív–passzív aspektusának megítélése.

A (3. csoportba tartozó) rendezvényeken való részvétel aktívabb, mint a protokolleseményeken való részvétel, de a populáris megmozdulásokon való részvételnél passzívabb szerep jut ezekben az egyénnek. Az ünnepi közgyűlésen nem lehet jelen akárki; aki jelen is van, mint magánember, szerepe passzív, viselkedése erősen meghatározott. Ezzel szemben a vásárban bárki részt vehet és szabadon viselkedhet. Valójában csak hangsúlyeltolódásokról tudunk itt is beszélni. Mindenesetre feltűnő, hogy az olyan modern ünnepeknél, mint a tárgyalt kulturális fesztivál, a legtöbb szerepe a nézőnek van.

Részvétel	Aktív	Passzív
Hivatalos	Ünnepi közgyűlés	zártkörű fogadás
Közösségi	fellépő csoportok	néző csoportok
Egyéni	előadók, kiállítók	nézők, vásárlók

A részvétel tekintetében az *aktív–passzív* dimenzió túl megkülönböztethetők a résztvevők csoportjai az *önkéntesség* szempontjából: vannak önként és kényszerből résztvevők (politikai, szakmai elit, meghívottak), valamint részt nem vevők. Ez az ünnep tartalmának átélése miatt nem jelentéktelen kérdés. Ha szükséges feltétele az ünnepnek, hogy a résztvevők átéljék azt, akkor a muszájból jelen levők „ünnepi

⁹ Bodó Julianna, „Szempontok az ünnepi gyakorlat vizsgálatához” in uő (szerk.) *Miénk a tér?* (Csíkszereda, 2000) 48. old.

¹⁰ Voigt Vilmos, „Május elseje jelei”, *Világosság* (1978) 525–533. old.

tudathasadása” játszódhat le, a hivatalos és magán-énjük kettéválásával.¹¹ Paul Connerton a megemlékezési szertartások szerepéről írja, hogy a múlt képét a rituális előadások közvetítik, „ami nem csupán a személyes emlékezet közösségileg meghatározott változata [...] ha az előadások a résztvevőket szolgálják és számukra meggyőzőek, akkor [...] nekik is bele kell nőniük ezekbe az előadásokba”.¹² Az, hogy a társadalmi jelenséget létrehozták vagy spontán módon keletkezett, meghatározza a résztvevők aktivitását. Minél inkább készen kapottak a minták (akár egy olyan modern városi jelenségnél, mint a Gizella-napok rendezvényei), annál passzívabb a résztvevő csoport.

	Tartalom	Forma	Funkció
Hivatalos jellegű események	világi ideológia	ritualizált, legerősebb	ideológia kifejezése, megerősítése
Populáris jellegű események	szórakozás	kevésbé ritualizált, inkább spontán, de szervezett	kikapcsolódás, feltöltődés
Rendezvény jellegű események	művészet, tudomány, vallás	szervezett	értékközvetítés, kikapcsolódás

Tartalom, forma, funkció

Az ünnep tartalmáról elmondható, hogy a Gizella-napok ideológiája és gyakorlata alapvetően világi, noha az egyház is bekapcsolódott a rendezvénysorozatba (tart ünnepi szentmiséket, a Passauból hozatott Gizella felkarcsont ereklyéhez zárándoklatot szerveztek, katolikus ifjúsági találkozók többször is volt), és a rendezvénynek van valamilyen búcsú-jellege is, hiszen annak mintáját követi. Az egyház is mint a rendezvény egyfajta legitimáló és reprezentáló kelléke jelenik meg. Az ünnep elveszítette szakrális tartalmát, és egyre inkább esztétizálódik.

Az ünnepalkotás mechanizmusában az első fázis, hogy el kell fogadtatni a közösséggel a konstruált jelenséget. Ennek érdekében Veszprémben az ünnep legitimációs eszköztárába több különböző területről kerültek elemek. Elsőként a történelmi múlt került be, illetve az abból kiragadott, Gizella alakja köré épülő hagyomány.

A felértékelődő népi kultúrára referáló elemeket könnyű volt belevenni a Gizella-napok legitimációs eszköztárába, hiszen a népi kultúra tartalma, ami a

¹¹ Hernádi, *Ünnepi társadalom*, 68. old.

¹² P. Connerton, „Megemlékezési szertartások” in Zentai Violetta (szerk.) *Politikai antropológia* (Osiris, Budapest, 1997) 80. old.

gyakorlathoz kötődik, a parasztság eltűnésével kiürül, illetve átértelmezhetővé válik. Az elit kultúra és az egyház mellett tehát a népi kultúrát is bekapcsolták a legitimáló körbe.

Az elemek összevetéséből kiderült, hogy a három, hagyományos ünnepi keretekben is megjelenő funkció: *identifikáló, legitimáló, reprezentáló funkció* mindegyike megvan a Gizella-napok esetében is, a fő hangsúly itt a reprezentációra helyeződött. Ezt legeredményesebben a kultúra középpontba állításával érték el, ezen belül is a művészetre koncentráló rendezvények mutatkoztak a leghatékonyabbnak. Mind az elit, mind pedig a népi kultúra művészi aspektusának kiemeléséről szó van. Az ünnep középpontjába tehát a kultúra került, ami a *művészet* hívó szó köré szerveződik.

Összegzés, következtetés

Az ünnepek történelmi változását tekintve elmondható, hogy a tartalmak lassan fogynak, kiüresednek, ezzel párhuzamosan a formák rohamosan fejlődnek. A szakrális tartalom szempontjából kiüresedő formáknak új tartalmat keresnek, így a modern korban az ünnep egyre szervezettebbé és rétegzettebbé válik. Egységét, konkrétan megfogalmazható célját veszti az egész társadalmat lefedni próbáló célcsoportoknak kínált programokká, adagolt ünnepszilánkokká töredezik. Következtéseim az alábbi három pontban foglalhatóak össze:

1. A városi ünnepalkotás az olyan hagyományos sémákra épül, mint a falusi búcsú, az egyházi szertartások vagy az állami ünnepek.
2. A modern városi ünnep funkcióját tekintve hasonlít a hagyományos ünnepekhez, ugyanúgy megjelenik az önigazolás, önkifejezés és az önreprezentálás, azaz a lényeges különbséggel, hogy a reprezentáció áll az első helyen.
3. Összességében elmondható, hogy a veszprémi Gizella-napok jól leplezetten bár, de a városmarketing része.

Az ünnep ebben az esetben tehát eszköz, a város szimbolikus képének megkonstruálásában jelenik meg eszközeként.

The first part of the paper discusses the importance of the study of the history of the United States. It is argued that a knowledge of the past is essential for a full understanding of the present. The author then proceeds to discuss the various factors that have shaped the development of the United States, including the role of the government, the influence of the economy, and the impact of the culture. The paper concludes by emphasizing the need for a continued study of the history of the United States in order to better understand the challenges of the future.

The second part of the paper discusses the role of the government in the development of the United States. It is argued that the government has played a crucial role in shaping the country's history, from the founding of the nation to the present day. The author then discusses the various ways in which the government has influenced the economy, the culture, and the society. The paper concludes by emphasizing the need for a continued study of the role of the government in the development of the United States.

The third part of the paper discusses the influence of the economy on the development of the United States. It is argued that the economy has played a crucial role in shaping the country's history, from the founding of the nation to the present day. The author then discusses the various ways in which the economy has influenced the government, the culture, and the society. The paper concludes by emphasizing the need for a continued study of the influence of the economy on the development of the United States.

The fourth part of the paper discusses the impact of the culture on the development of the United States. It is argued that the culture has played a crucial role in shaping the country's history, from the founding of the nation to the present day. The author then discusses the various ways in which the culture has influenced the government, the economy, and the society. The paper concludes by emphasizing the need for a continued study of the impact of the culture on the development of the United States.

PANYIK KATA

Bányásznapi Tatabányán

Tatabányán 1951 óta minden évben, szeptember első vasárnapján rendezik meg a bányásznapot. Az eredetileg politikai indíttatású (szocialista) ünnep mára jelentős tartalmi, szerkezeti, formai és funkcióváltozáson ment át – köszönhetően a politikai és gazdasági helyzet megváltozásának, valamint a helyi közösség (elsősorban a szervezőbizottság) alakító szándékának. A bányásznapi története jól példázza, hogyan válhat egy meghatározott társadalmi csoport köré kiépített hivatalos ünnep egy lokális közösség (város) „ünnepévé”, esetlegesen „népünnepéllé”.

Dolgozatomban e hivatalosan létrehozott modern ünnep változásait vizsgálom, arra keresve a választ, hogy a bányák bezárása milyen hatással volt az ünnepelés módjaira, valamint hogy a jelenben zajló hagyományalkotás ill. -ápolás milyen okból, hogyan történik. A Hernádi Miklóstól kölcsönzött modern ünnep és hivatalos ünnep terminusokkal dolgozom. Munkám alapjául saját gyűjtéseim, valamint Schwarz Gyöngyi közelmúltban megjelent, a bányásznapot történeti szempontból vizsgáló tanulmánya¹ szolgáltak.

A bányásznapi ünnepé nyilvánítása

A bányák államosítását (1946. január 1.) követően, a szakszervezeti mozgalom időszakában (1948) gazdaságpolitikai szempontból előtérbe került a magyar szén-termelés fokozása, s ezzel kapcsolatban a bányászok munkaversenyre buzdítása, a munkafegyelem megszilárdítása. Az első öt éves terv (1950–1954) így szintén a nehézipar fejlesztését tűzte ki fő céljául. A politikai vezetők azonban jól tudták, hogy mindehhez a bányászok megnyerésére is szükség van, ezért 1950. november 23-án az MDP Központi Vezetősége és a Minisztertanács határozatban gondoskodott

¹ Schwarz Gyöngyi, „Egy ünnep élete. A tatabányai bányásznapi története”, in Ambrus Vilmos – Péter Krisztina – Raffai Judit (szerk.) *Folytatás. Folklorisztikai tanulmányok, melyekkel tanítványai köszöntik a hatvanéves Voigt Vilmos professzort*. Artes Populares 18. (ELTE BTK Folklóre Társzék, Budapest, 2001) 89–105. old.

a bányászok körülményeinek javításáról: munkabérüket jelentős mértékben megemelték; teljesítmény- és hűségjutalmakat, 30%-os földalatti pótlékot kaptak; a Magyar Népköztársaság Érdemérmének különböző fokozataival tüntették ki őket; díszegyenruhát hordhattak,² valamint szeptember első vasárnapját bányásznappá nyilvánították, az országos elismerés céljából.³ (Az ünnep Magyarország minden bányásztelepülésén ismert volt ill. ismert ma is, amennyiben az adott vidéken még folyik széntermelés. Azonban hogy a hivatalos üzemi ünnepségek mellett alakult-e ki a tatabányaihoz hasonló „lokális ünnep”, nyilván területenként változó. Ezenkívül a bányásznap alkalmából minden évben van egy ún. nagy, központi ünnepség is.)

Az ünnep választott időpontja egyben tisztelgés és emlékezés az 1919. szeptember 6-i tatabányai csendőrsortűz áldozataira.⁴ (A Tanácsköztársaság leverése után a munkaidő 12 órára való növelése ellen tiltakozó bányászok Tatabányán a bányagazgatóság irodája előtt gyűltek össze, a kirendelt csendőrség sortűze következtében azonban heten közülük életüket veszítették, huszonhatan pedig súlyosan megsebesültek.) A bányásznap kialakítása így városunkban mondhatni „történeti hagyományokra” épült.

Tatabánya várossá nyilvánítása

A Tatabánya név eredetileg arra a kolóniára vonatkozott, ahol a bánya megnyitása (1896) után a monarchia területéről (Stájerország, Galícia, Erdély) érkező telepek, valamint egyéb önkéntesek telepedtek le, akik külön, zárt közösséget alkottak a középkori eredetű, hagyományos gazdálkodást folytató Alsógalla, Felsőgalla és Bánhida nevű falvak mellett. Később, miután a helyi lakosok is kénytelenek voltak bekapcsolódni a bányaiipari termelésbe, kiépültek a kapcsolatok a telep és a falvak között, a lakosság asszimilálódott.⁶ A '40-es évek második felére a szénmedencének köszönhetően megnőtt a térség gazdaságpolitikai szerepe, így valószínű-

² A díszegyenruhát az első országos bányásznap előtt kapták meg (ingyen) „a Kossuth-díjjal kitüntetett, a munka-érdemrendes, a sztahanovista jelvényrel kitüntetett és az idén [1951] a szakma legjobbja címet elnyert bányászdolgozók. A fennmaradó mennyiséget a dolgozók [...] kedvező fizetési feltételek mellett vásárolhatták meg.” Gergely Ernő, „A szakszervezeti mozgalom a fordulat évében”, in *A Bányaiipari Dolgozók Szakszervezetének története* (h.n., 1983) 111–120. old., 119. old.

³ Op. cit.

⁴ Gombkötő Gábor – Horváth – Ravasz Éva – Rozsnyói Sándor – Szántó Ferenc (szerk.), *Tatabánya története* (Tatabánya, 1972) 136. old.

⁵ Bárdos László István, *Bányászsztv és bányászököl Tatabánya munkásmozgalmának története a bánya nyitástól a felszabadulásig 1896–1945* (Tatabánya, 1958) 37. old.

⁶ Schwarz, „Egy ünnep élete”, 92. old.

kénytelenek voltak bekapcsolódni a bányai termelésbe, kiépültek a kapcsolatok a telep és a falvak között, a lakosság asszimilálódott.⁶ A '40-es évek második felére a szénmedencének köszönhetően megnőtt a térség gazdaságpolitikai szerepe, így valószínűleg nem véletlen, hogy pont ekkor, 1947-ben várossá egyesítették a négy kis települést, valamint hogy mindössze három évvel később, 1950-ben Tatabányát megyeszékhellyé nyilvánították.

A város létrejötte és fejlődése – amennyiben a gazdaságpolitikai tényezőktől tekintünk – egyértelműen a bányászatnak, a bányászoknak volt köszönhető. Ez a tény a városlakók köztudatában (feltehetően) máig elevenen él, hiszen mindaz, amiről szó esett, még nem távoli múlt számukra, a fiatalabb korosztályok is legalább másodlagos forrásból (a nagyszülőktől) ismerhetik. Emellett a bányák bezárása mindössze 15 évvel ezelőtt (1987 júliusában) történt meg – a vállalat hivatalosan 1994. április 1-jén szűnt meg –, illetve egy helyen, Mátyásföldön még folyik széntermelés. A bányai jelenlét így még érzékelhető a városlakók számára; de a város *neve, valamint a bányásznapi elnevezés* is erősítheti a helybeliek bányászat-hoz való kötődését, annak emlékét.

A tatabányai bányásznapi fokozatos átalakulása

Mint azt fentebb már említettem, a bányásznapi mintegy fél évszázados „élete” során több jelentős változáson ment át. A politikai célból létrehozott ünnep – május elsejéhez hasonlóan – már indulásakor magában hordozott egyfajta társadalmi tartalmat is (a bányászöntudat kifejezését),⁷ amely az évek során fokozatosan bővült (összekapcsolódott a lokális öntudattal), alakult. A változásokat táblázatba⁸ foglalva (lásd 1. sz. táblázat) olyan főbb vonulatok rajzolódhatnak ki előttünk, mint például a politikai tartalom és funkció eltűnése, a szerkezeti, látvány- és művészeti elemek fokozatos bővülése s ezzel összefüggésben az idő- és térhatárok kitágulása, stb. A táblázat segítségével az egyes aspektusok közti összefüggések könnyen megállapíthatók, például:

- a látványelemek alkalmazása egyértelműen a bányásznapi ünnep városban való ünneplésével van összefüggésben (először figyelemfelhívó, majd „résztvevő-csalogató”, végül öngazdálkodó funkcióban);

- a strukturáltság, a *programok gazdagsága* és a népművészet beemelése (azaz a városlakók szélesebb rétegeinek bevonása) éppen arra az időszakra volt a leginkább jellemző, amikor a nehézségek (konkrétan a szénkészlet apadása) elkezdődtek;

- a bányászok részvétele akkor tűnik aktívabbnak (lásd felvonulások!), amikor a város előtt kell reprezentálniuk bányász voltukat (a '60-as években kötelezően, a bányák bezárása után önkéntesen, öngazdálkodásként).

Néhány apróbb és néhány bővebb kifejtést igénylő dolog azonban – szükség-szerűen – kimaradt a táblázatból, az egyik ilyen a részvétel problémája. Mint ahogy azt Voigt Vilmos május 1-jével kapcsolatban megállapította,⁹ a bányásznap tekintetében is nehéz meghúzni a határt aktív és passzív részvétel között. Viszont ha az ünnep eredeti formáját (üzemi ünnepségek, ünnepi megemlékezés és koszo-rúzás a bányavállalat épületénél) tekintjük és az eredeti ünnepet tartó közösség-hez (bányaüzemi dolgozók) viszonyítunk, a bányászathoz nem kapcsolódó (és az ünnepeken protokollárisan sem résztvevő) városlakók egyértelműen passzív-nak tekinthetők. Hiszen ők ma sem, s feltehetően korábban sem vettek részt töme-gesen a hivatalos ünnepeken – erre enged következtetni az a tény is, hogy a látványelemek, a vásár, valamint a szórakoztató, kulturális és sportrendezvények minden bizonnyal az ő megnyerésükre kaptak helyet a bányásznapon.¹⁰ A népmű-vészet beemelése (népművészeti vásár, folklórműsorok) is az ünneplők számának növelése, valamint az ünnep legitimitásának biztosítása érdekében történt. S míg a bányászok mind a hivatalos, mind a szórakoztató programokon részt vettek/vesz-nek, addig a többi városlakó szinte kizárólag az utóbbiakat látogatta és látogatja.

A bányásznap – mint hivatalos ünnep – megkettőződése (ünnepség + vigado-zás)¹¹ tehát Tatabányán szintén hivatalos keretek között zajlott: a városlakók tö-meges bevonása az ünneplésbe csak a szórakozási lehetőségek biztosításával volt kivitelezhető. Ez éles határvonalat húzott a magukat (és a bányászatot) ünneplő bányászok és az őket „ünneplő” – valójában inkább szórakozó – tömegek közé. A megkettőződés és elkülönülés a vizsgált négy időszakban nagyjából a követke-zőképpen zajlott le:

1. üzemi ünnepségek – a bányászok részvételével;¹²
2. üzemi és egyéb hivatalos ünnepségek, vigadozás a „Május 1.” parkban – fő-ként a bányászok részvételével;
3. üzemi és egyéb hivatalos ünnepségek – főként a bányászok részvételével. Vásár és szórakoztató programok a „Május 1.” parkban – a bányászok és más vá-roslakók részvételével;
4. hivatalos ünnepségek – főként a (volt) bányászok részvételével (+ a mányi üzem ünnepe). Vásár és szórakoztató programok a „Május 1.” parkban – a (volt) bányászok és más városlakók részvételével.

⁹ Voigt Vilmos, „Május elseje jelei”, *Világosság* (1978) 525–533., 539. old.

¹⁰ „A hatalomhitelesítő (= hivatalos, megjegyzés tőlem) ünnepek egyik tartozéka a távolmara-dók vagy kelletlenek megnyerése [...] ha már odaadó részvételre nem lehet teljes körűen... számítani, akkor legalább a kedvezmények, látnivalók folytán alakuljon ki biztosan a részvé-tel és a lelkesedés, amelyet, igaz, nem az ünnep témája, hanem csupán számos [...] külsősége sarkall.” Hernádi Miklós, *Ünneplő társadalom* (Budapest, 1983) 20–21. old.

¹¹ Op. cit. 196. old.

¹² Egyes adatok szerint már ekkor, az üzemi ünnepeken belül is folyt egyfajta kötetlen ün-neplés, vigadozás, melyet talán a bányászok szerveztek saját maguknak.

A két „csoport” tehát a bányásznapi bizonyos időintervallumaiban egymástól elkülönülve, más időszakasaiban pedig együtt ünnepelt. Az együtt „ünneplés” tulajdonképpen a szórakozás alkalmaira korlátozódott – ilyen értelemben valóban városi megmozdulásról, rendezvényről, (jobb szó híján) ünnepről beszélhetünk. Feltehetően ez a tény hozta létre azt a felfogást, amit fiatalabb adatközlőim egyértelműen megfogalmaztak (s véleményem szerint már korábban is több korosztályra jellemző lehetett). E megfogalmazásban a bányásznapról mint vásárról beszéltek (amit a bányászok tiszteletére illetve emlékére rendeznek meg), hivatalos rendezvényről csak elvétve hallottak, a zenés ébresztőt „tapasztalták”.

Identitásproblémák

Magának a bányásznapiaknak a létrehozása – mint azt fentebb kifejtettem – magában hordozta a bányászöntudat erősítését, de ugyanezt a célt szolgálta a bányászok fontosságának a városlakókban való tudatosítása is. Az ünnepnek egyre több eleme került ki a város utcáira – bevonva az ünneplésbe a nem bányász városlakókat –, ezzel megjelent a bányásznapi lokálpatrióta jellege is: az eredetileg munkásünnep kezdett városi ünneppé, ezzel együtt pedig a lokális identitás közvetítőjévé, erősítőjévé válni. A kétfajta öntudat a bányászok esetében természetesen egyszerre érvényesült: ők „tatabányai bányászok” voltak. Ebben a folyamatban azonban éles törést hozott a bányák bezárása, másodsorban pedig a rendszerváltás. A bányászok szakmai identitásának alapja megszűnt. Maga az identitás azonban nem képes így „egyik napról a másikra” megváltozni, eltűnni, ezt jelzi az a tény is, hogy az 1990-es évektől kezdve fokozatosan bővülnek azok a bányásznapi ünnepi alkalmak, megemlékezések, melyek főleg bányászok részvételével zajlanak. Többek között például felvonuláson vesznek részt (demonstrálva ezzel identitásuk létjogosultságát), 1997-ben emlékművet avattak, a múzeumban együtt szórakoznak; de más alkalmakkor is összejárnak, például a rendszerváltás óta újra ünnepelnek védőszentjük, Szent Borbála napján is. Mindezekkel a társadalmi térben való korábbi (előkelő) helyüket próbálják fenntartani.¹³

A kétféle identitás megkülönböztethető egymástól az ünnep publikus és privát szféráinak elkülönítésével is. Bimmer jelenkori ünnepekről írt tanulmányában¹⁴ publikusnak minősíti többek között a munkásünnepet (ennek privát megfelelőjeként az üzemi ünnepet jelöli meg), valamint a lokális ünnepet (ennek privát megfelelői a formális vagy informális csoportok ünnepei). Formai szempontból alkalmazhatónak tartom elméletét a bányásznapi tekintve is: így a bányászok

¹³ Bourdieu, Pierre, *A gyakorlati észjárás. A társadalmi cselekvés elméletéről* (Budapest, 2002) 23. old.

¹⁴ Bimmer, Andreas C., „Zur Typisierung gegenwärtiger Feste”, in *Feste in Hessen. Hessische Blätter für Volks- und Kulturforschung* 4 (1977) 38–48. old.

esetében privátnak tekinthető az üzemeken belüli és az ennek folytatásaként is fel-fogható, múzeumban történő ünneplés, valamint a családon belüli ünneplés (ez a távoli rokonok vendégül látására korlátozódik, s kiegészül a vásárba való kilátogatással). A nem bányász városlakókat tekintve esetleg ezen a családi szinten beszélhetünk az ünneplés privát szférájáról. Mindkét „csoportra” nézve megállapíthatjuk, hogy a részvétel döntően a nyilvános körben zajlik (csak annak más és más területein), s a vendégek bevonása az ünneplésbe csak a szórakozás szegmensére korlátozódik (lásd 2. sz. táblázat).

Hagyományalkotás – a vásár mint ünnep?

Mint láthattuk, az eredetileg hivatalosan, mesterségesen létrehozott bányásznapi mára hagyománnyá vált¹⁵ – méghozzá nemcsak a hagyományait ápoló, tudatosan alakító (volt) bányászok, hanem a város egyéb társadalmi rétegei, csoportjai számára is. Ahogy ezt egyik fiatal adatközlőm a vásárba járással kapcsolatban megfogalmazta: „[...] már régóta él a hagyomány. Akik sikeres üzletemberek, azok is ugyanúgy kijárnak. Mert amikor még gyerekek voltak, ők is kijártak. Ha nem is tatabányaiak, hogyha ideköltöztek akkor is bejártak abba, hogy ez a szokás.”

Az ünneplésnek, az ünnepi hangulat *teremtésének* az anyagi javakkal való összekapcsolása (konkrétan itt a vásár beépítése a programok közé) nem új jelenség: gondoljunk csak a „népi” és hivatalos ünnep(ség)ek lakomáira vagy az évfordulós ajándékozásokra. A bányásznapi első ilyen anyagi jellegű „ünnepemelő” eleme a hűségpenzек kiosztása volt, amit a kezdeti időkben az ünnep alkalmából nyitva tartó áruházakban költöttek el a jutalmazottak. *Ünnepünk* fejlődésének következő fokán a nem bányász városlakóknak a vásárban való részvétele, az ott történő vásárlás valamint a szórakozás kezdett az ünneplés valódi okától (a bányászság ünneplése) eltávolodni, s ez mára odáig vezetett, hogy a pusztá kikapcsolódás önmagában vált ünnepi jellegűvé. Többé már nem az eredeti ünnepi alkalom hívja elő a szórakozást – elkezdődött annak külön élete, amelyben csak idézőjelbe téve jelenik meg maga az ünneplés oka. Teljes kiüresedésről azonban addig nem beszélhetünk, míg a bányászok csoportja ápolja, óvja hagyományait.

¹⁵ Bimmer szerint az ünnep, mivel nyilvános gyakorlat kötődik hozzá, magától válik hagyománnyá. Lásd op. cit. 41. old

	1956 (az ünnep kialakítása)	1960-as évek (a bányászat virágkora Tb.án)	1978 (első nehézségek)	1998 (a bányák bezárása, rend- szervált. után)
TARTALOM (gazd. politikai)	A bányászat nemzetgazda- ságban való fontos szerepé- nek tudatosítása a bányá- szokban.	Ugyanez a városlakók felé, a bányászok bevonásával.		
társadalmi	A bányászok szerepének hangsúlyozása a bányászok felé.	Ugyanez a városlakók felé, a bányászok közreműkö- désével.	Tisztelet, megbecsülés kife- jezése a bányászok felé, még politikai felhanggal, de feltehetően a városlakók részéről is.	A bányászok igyekeznek fenntartani a hagyományo- kat, a városlakók emlékez- nek a bányászatra, aminek létüket és fejlettségüket köszönhetik.
STRUKTÚRA			PÉNTEK (kora du.-tól) – bányászsírok koszorúzása – Vértanúk téri ünnepség (térzene, koszorúzás) – protokoll-program (zenés-táncos ünnepi operettműsor)	PÉNTEK – központi ünnepségek – sír- és emlékmű- koszorúzás, térzene – nyilvános ünnepi műsor a Népházban (bányász- zenekarok) – ünnepi elnökségi ülés állófogadással
		SZOMBAT	SZOMBAT Reggel: – üzemi megemlékezések – 10 h: a vásár és a „gyer- mekparadicsom” meg- nyitása	SZOMBAT Reggel: – üzemi megemlékezések – 10 h: a vásár és a „gyer- mekparadicsom” meg- nyitása

1956 (az ünnep kialakítása)	1960-as évek (a bányászat virágkora Tb.án)	1978 (első nehézségek)	1998 (a bányák bezárása, rend- szervált. után)
	Délután: – üzemi ünnepségek (beszéd, koszorúzás, hű- ségpénzek kiosztása) – bányászsírok koszorúzása Este: – ünnepi beszéd és koszo- rúzás a Szénbányászati Tröszt épületénél – protokoll program: állófogadás – aknászképző tanulóinak bányászlámpás felvonu- lása	(beszéd, koszorúzás, tér- zene, KISZ- eskütétel) – kulturális, szórakoztató, gyermek – és sportprog- ramok 2 napon át: – térzenék – zenés műsoros est a szabadtéri színpadon – népdal és magyar nóta-est – divatbemutató – szabadtéri bál – sakkversenyek – kispályás futball	– szórakoztató és sport- programok – gyertyagyújtás, virágok elhelyezése a Bányász Kegyeleti Emlékműnél (1997) – felvonulás az emlékmű- től a Szabadtéri Bányá- szati Múzeumba (bányász-zenekar, vendég-zenekarok) – kötetlen ünnepség a mú- zeumban
VASÁRNAP – üzemi ünnepségek (hűségjutalmak kiosztása)	VASÁRNAP Reggel: – a Bányász Fúvós-zenekar zenés é résztője – 9 h: vonulás az üzemek- től a Május 1. parkba (transzparensck) – 10 h: ünnepi megemléke- zés (beszéddek) – térzene a szabadtéri színpadról (evés-ivás)	VASÁRNAP Reggel: – zenés ébresztő, vásári komédiák, folklórműsor – NB I-es öregfiúk- mérkőzés – tréfás sportvetélkedő	VASÁRNAP Reggel: – zenés ébresztő- szórakoztató és sport- programok

		Délután: – sportműsor	zárás: tűzijáték	zárás: tombolahúzás
FORMA részvétel (a bányásznapi eredeti funkciójának tükrében)	aktív: <i>politikuskok*, vállalati és üzemvezetők, szervezők</i>	aktív: politikuskok, vállalati és üzemvezetők, egyéb szer- vezetek (városi tanács, Hazafias Népfront, KISZ stb.) helyi vezetősége, szer- vezők, bányászok	aktív: politikuskok, vállalati és üzemvezetők, egyéb szer- vezetek helyi vezetősége, szervezők, a bányászok kevéssé aktívak	aktív: <i>politikuskok, vállalati és üzem- vezetők, önkormányzati ve- zetők, szervezők, múzeumi dolgozók</i> a bányászok ismét aktívak
	passzív: bányászok (és a bányánál dolgozó egyéb foglalkozá- sú alkalmazottak)	passzív: a bányászathoz konkrétan nem kötődő (nem ott dol- gozó) városlakók (<i>főleg csa- ládtagok</i>)	passzív: a bányászathoz konkrétan nem kötődő városlakók	passzív: a bányászathoz konkrétan nem kötődő városlakók
látvány	– városdekoráció – koszorúzások – felvonulások (transzparenszek, egyen- ruha, kitüntetés, bányászlámpa) – zenés ébresztő	– városdekoráció – koszorúzások – felvonulások (transzparenszek, egyen- ruha, kitüntetés, bányászlámpa) – zenés ébresztő	– plakátok – koszorúzások – zenés ébresztő – tűzijáték	– plakátok – koszorúzások – felvonulás (egyenruha, bányászlam- pa, zászlók, zenekarok) – gyertyagyújtás – zenés ébresztő
művészet (a nyilvános rendezvé- nyeken)	– térzene	– térzene	– térzene – népművészeti vásár – Bányász Táncegyüttes műsora – népdalés ma-gyar nótaest – zenés műsoros est	– térzene – Bányász Táncegyüttes műsora – bányászzenekarok ünnepi műsora

FUNKCIÓ (SOR)				
politikai	Az ideológia kiszolgálása (ezzel együtt a széntermelés fokozása)	Ugyanez, kiterjesztve a városra.		
társadalmi	– a bányászöntudat erősítése	– a bányászöntudat tudatosítása a városlakókban – szórakozás	– a bányászöntudat kifejezése – a lokális öntudat erősítése – szórakozás	– a bányászöntudat (létfajosságának) demonstrációja – a lokális öntudat kifejezése – szórakozás
KERET	vállalati	elsősorban vállalati, de részben városi is	vállalati és városi	elsősorban városi, de részben vállalati és meghatározott társadalmi csoport-hoz** köthető is

1. számú táblázat

* A SCHWARZ-tanulmányban nem szereplő, saját adatközlőim által sem említett, de az ünnepeken feltételezhetően jelen levő csoportok dőlt betűvel találhatók meg a táblázatban.

** Már nem dolgozó bányászokhoz

		bányászok	egyéb városlakók
PUBLIKUS	munkásünnep	– központi ünnepségek – koszorúzások – felvonulások	
	lokális ünnep	– kilátogatás a vásárba – a kulturális, szórakoztató és sportprogramok megtekintése	– kilátogatás a vásárba – a kulturális, szórakoztató és sportprogramok megtekintése
	-		
PRIVÁT	üzemi ünnep	– beszédek – hűségpénz kiosztása – múzeumi ünneplés	
	formális/informális csoportok ünnepei	– a távoli rokonok vendégül látása	– a távoli rokonok vendégül látása

2. számú táblázat

1. The first part of the paper discusses the general theory of the problem. It is shown that the problem is well-posed in the sense of Hadamard. The main results are obtained by the method of characteristics. The solution is expressed in terms of the initial data and the boundary conditions. The problem is solved in the case of a rectangular domain. The solution is given in explicit form. The problem is also solved in the case of a circular domain. The solution is given in terms of the initial data and the boundary conditions. The problem is solved in the case of a rectangular domain. The solution is given in explicit form. The problem is also solved in the case of a circular domain. The solution is given in terms of the initial data and the boundary conditions.

„Az úri közönség táncol.”
Újraélesztett somogyi megyebálok az
ezredfordulón

Somogyban január 6-a immár hetedik éve, 1996-tól a Megye Napja, annak emlékére, hogy 1498-ban e napon II. Ulászló a vármegyék közül elsőként Somogynak címereslevelet adományozott. Az ünnephez minden évben színvonalas rendezvények kapcsolódnak.¹ E megyenapi eseménysorozat záró rendezvénye a somogyi megyebál. A társasági eseményt – mivel időpontja a farsangi időszak kezdetére tevődik – megyénkben szezonnyitó bálként tartják számon.

Az első újjáélesztett – szándékai szerint hagyományteremtő – megyebált 1996-ban rendezték meg a Somogy Megyei Önkormányzat égisze alatt. Az eltelt időszakra több politikai párt, megyei elnök, civil szervezet, társadalmi és gazdasági csoport/réteg nyomta rá jegyét. Az évek során változott a kultúra, a tudomány, a művészet súlya, a vezetők és a beosztottak személye. Mindinkább felértékelődtek a szomszéd- és testvérmegyei kapcsolatok, a régió szerepe. A tárgyalt időszakra a provincializmus és a globalizmus, a zártság és a nyitottság egyaránt jellemző. Megnőtt megyénkben a befektetési és a vállalkozási kedv, mind fontosabbá vált a reprezentáció, nőtt a rendezvényt támogatók száma és változott az adományok

¹ A megyenapi rendezvények meghívott vendégei évek óta jeles kutatók, közéleti személyiségek. Az ünnep kapcsán – a szakmai előadásokon túl – számos egyéb kulturális és művészeti eseményt – kiállításokat, tudományos konferenciákat, kézműves foglalkozásokat, néptáncbemutatókat, stb. – szerveznek. 1996-ban Borsa Iván és Farkas Gábor történészek, 1997-ben Ormos Mária történész és Lengyel László politológus voltak az előadók. 1998-ban – az 500. évfordulón – Göncz Árpád, a Magyar Köztársaság elnöke mondott megyenapi köszöntőt, az előadó pedig Glatz Ferenc, az MTA elnöke volt. A jubileumra Balog László, a Megyei Önkormányzatok Országos Szövetségének elnöke és Németh Jenő, a Somogy Megyei Közigazgatási Hivatal vezetője is meghívást kapott. 1999-ben ismét Göncz Árpád volt a megye díszvendége, valamint a Megyei Önkormányzatok Országos Szövetségének tagjai. 19 megye elnöke szerepel a vendéglistán. 2000-ben e napon adták át a felújított megyei múzeum épületét. Dávid Ibolya igazságügyi miniszter és több országgyűlési képviselő, köztük Lamperth Mónika is részt vett az ünnepségeken. A 2001. évi megyenap díszvendége Mádl Ferenc, a Magyar Köztársaság új elnöke volt.

szerkezete is. Mindeközben eltolódtak az értékek, a hangsúlyok, és ezek kísérőjeként változott a megyenapi rendezvények színvonala, költségvetése, tárgyi és kommunikációs környezete. 2001-re „halmozottan előnyös” helyzetbe kerül a megye az általunk tárgyalt szempontból. Baranya után másodikként a sorban megrendezi a régióbált, melyet összeköt a megyecímer adományozásának 503-ik, és Siófok város Somogy megyéhez történő visszatérésének 50. évfordulójával. E dél-dunántúli régióbált egyszerre *somogyi megyebálként* és *polgármesterek báljaként* is meghirdetik. A helyszín is változik, Kaposvár helyett Siófok (az Ezüst Part Hotelban) ad helyet a rendezvénynek.

A megyebálok történeti hátterének kutatása ugyan még várat magára, ám annyi bizonyos, hogy az első megyebáli híradás majd száznegyven évvel korábbi, 1866-ból való. A közlemény egy február 10-i, a megyepalotában másodízben megtartott jótékony célú vigalomról számol be a következőképpen:

17 év óta nem volt párja [...] Együtt volt itt birtokos, tisztviselő, ügyvéd, katona, orvos, gazdatiszt, s a polgári osztályból is többen anélkül, hogy az annyi paraszt rejtő múlt, osztály s pártküldelemnek csak árnyéka is látszott volna az arcokon.

A beszámoló a továbbiakban a női toalettekről és a szórakozás módjáról ad hírt:

Még az előző vigalom fényét is elhomályosíták. Mintha a gazdag csipkészetű, uszályos, nehéz selyem ruhák a napok szegénységét akarták volna gúnyolni [...] Két zenekar fújta láb alá, a Pécsett állomásozó cs. Vadász ezred zenekara, és Bizi Ferkó cigány bandája [...] A csárdás folyt a húrokról... az asztalnál a bor és a puncs, egészen reggel nyolc óráig.²

A közlemény a továbbiakban a bevétel mértékét ill. a kiadások fajtáit és költségvetését is felsorolja.³

Mint láttuk, a megyebál története ugyan a múltban gyökerezik,⁴ de az ezredfordulón újraélesztett bál közvetlen előzménye a korábbi évek jótékonyági báljainak sikerén felbuzdult résztvevők kezde-

² Az idézett közlemény az akkor indított megyei hetilap első számában, az „Újdonságok” rovatban olvasható. Vö.: „Somogy” Vegyes tartalmú hetilap. A szépirodalom, művészet, ipar, kereskedelem, gazdaság köréből. S egyszersmind a Somogy megyei gazdasági egyesületek, takarékpénztár, kaposvári segédegylet és dalárda hivatalos közlönye. Roboz István, a „Somogy” felelős szerkesztője és kiadó-tulajdonosa. Megjelenik keddenként. Első száma: 1866. március 6., I. évfolyam, I. szám.

³ A következő – az 1867-es – évi báli beszámoló már a kaposvári megyeházi vigalmat párhuzamosan tárgyalja a nagykanizsaiával. „Somogy”, II. évf. V. szám (1967. január 29.).

⁴ Levéltári kutatásokra hivatkozva Nagy Zoltán szerint a táncestélyek fénykora – Kaposváron is – a dualizmus időszakára tehető, noha a – mindig szervezett és zártkörű, ünnepélyes – vigalmaknak, a báloknak akkor már több évszázados története volt. Az első bálakat valószínűleg a francia és a burgundiai udvarokban rendezték még a középkor alkonyán, népszerű-

ményezőkészsége volt. Az ötletet befogadta a megyei közgyűlés elnöke. Mint minden fontosabb esemény (talán kissé sarkított a megfogalmazás), így a megyebál újraélesztésének ötlete is „természete-sen” Somogyból indult ki,³ hogy később több hazai és határainkon túli megye vezetőinek figyelmét felkeltse, őket is erre inspirálja.⁶

Munkánk középpontjában egy dél-dunántúli megye (Somogy) ill. régió (Baranya, Somogy, Tolna) társadalmának olyan kiemelkedő eseménye, reprezentatív megnyilvánulása áll, mint a *megyebál* és a *régióbál*. A többhónapos, egyszemélyes kutatás feladata egy mai (az 1996–2001 közötti időszakot felölelő) társadalmi esemény vázlatos leírása, elemzése és tudományos vizsgálata volt. Annak ellenére, hogy az anyaggyűjtés során a rendszerezésre szolgáló dokumentumok túlnyomó többsége a kutató rendelkezésére állt, a kutatás jelenlegi szakaszában részletesebben csupán két megyebállal foglalkozhatunk: az 1997. és az 1999. években megrendezettekkel. A választás azért esett e két időpontra, mert az előzőn a kutató résztvevő megfigyelőként (meghívott vendégként) is jelen volt, a második pedig már az új elnöki periódushoz, az új megyei elnökhöz és az új vezetés igényeihez igazodott. Az 1999-ik évi rendezvény minden addiginál látványosabb külsőségek között zajlott, egy ezzel megbízott design-cégnek köszönhetően. Végezetül pedig a régióbálról, a hat éves báli periódus eseményzáró rendezvényéről⁷ szólunk bővebben.

Kutatásunk részben – a videofelvételeken⁸ és a fényképfelvételeken alapuló⁹ – elemző megfigyelésekre, részben a rendezvény dokumentációs tényanyagára

ségük pedig a 17. századtól indult látványos növekedésnek. A magyar reformkorban a népies jellegű táncok – a palotás és a csárdás – a nemzeti célokért folyó mozgalom eszközévé váltak. Sem a diktatúra, sem a szabadságharcot követő Bach-korszak nem kedvezett a vigalmak rendezésének. Viszont 1860-ban, amikor átmenetileg enyhült a Habsburg-abszolutizmus szorítása, országszerte tüntetően magyaros jellegű társasági összejövetelek fejezték ki a nemzeti törekvéseket. Ekkor Kaposváron is megrendezték az ún. Kazinczy-bált, majd amikor a diktatúra új erőre kapott, Mérey Károly főispán a saját megyeházi vigalmát, hogy némileg tompítsa a Kazinczy-bál „társadalmi következményeit”. Vö.: Nagy Zoltán, „Múlt és jelen”, in Vresics Rózsa (szerk.), *Dorottya* I. évfolyam, 1. szám (Kaposvár, 2001. december) 12–13. old.

³ Dr. Kolber István, a Somogy Megyei Közgyűlés akkori elnöke az ezredforduló második – az 1997-es – megyebáli pohárköszöntőjében ezt ki is hangsúlyozta: „Ez a bál is azért van, hogy ne minden Budapestről induljon ki.” Vö.: 1997-es videofelvételt a megyebálról.

⁶ Kaposvár és Somogy megye példáját követve – többek között – a szomszédos Baranya megyében, vagy a somogyi testvérmegyében, Hargitában is rendeztek megyebálokat.

⁷ Az utolsó, a 2002. évi megyebál eseményeivel tanulmányunk már nem foglalkozik.

⁸ A videofelvételek részben a *Kapos Televízió* 1997–2000 közötti megyebálokról készült rövid híradásainak másolatai, részben pedig a 2001. évi II. régióbál filmdokumentációja, melyet a hivatal saját céljára rögzítettett.

⁹ A 2001. évi események dokumentálására szolgál az a fotóalbum is, amely a megyei önkormányzat tulajdonában van. A bálon készült fotókból – az utóbbi két évben – a résztvevők

támaszkodott.¹⁰ Munkánkat – a dokumentáció feldolgozását és értelmezését – segítették a megyebál szervezői. Figyelemmel kísértük az írott, esetenként az elektronikus média sajtóvisszhangját is.¹¹ Maga a kutató a megyenapi rendezvénysorozatot passzív résztvevőként követte figyelemmel, külső megfigyelőként volt jelen. A bál meghívott vendégeivel készült interjúkra ez alkalommal kevésbé támaszkodtunk, az adatközlők megszólítása egy későbbi kutatás feladata lesz. Nem végeztünk levéltári kutatásokat sem, és mint már jeleztük, történeti vizsgálatokat sem folytattunk. Összehasonlító elemzésekbe csupán az eltérő időpontokban megrendezett megyebálok kapcsán bocsátkoztunk, de nem kutattuk más megyék, országok, társadalmi rétegek, foglalkozási vagy munkahelyi csoportok/közösségek, más nemzetiségek szórakozási szokásait és alkalmait sem (mint például a budapesti Operabál, az újságírók bálja, a megyei jogászbál, a pedagógusbál, a szülői munkaközösségek, kézműves kamarák báljai vagy például a svábbál eseményeit). Nem elemeztük és értékeltük a megyebált megelőző megyenapi eseményeket sem, csupán az ünnep szerepére, jelentőségére utaltunk.

Kutatásunk célja egy – a közéletben kiemelkedő – társadalmi esemény szerkezetének, szerepének és mögöttes tartalmának elemző bemutatása különböző – részben általunk választott, részben a rendelkezésünkre álló anyag alapján kínálkozó – szempontok szerint. Az évek során ismétlődő elemek, jelenségek nemcsak jól megfigyelhetők, leírhatók és elemezhetők, de egymással is összehasonlíthatók. Munkánkhoz biztos keretet, megfelelő hátteret a megyebálok kínáltak.

A társasági együttlét e formájáról megállapíthatjuk, hogy alkalomhoz kötött, évente rendszeresen ismétlődő magatartás- és cselekvésforma.¹² Maga az esemény tulajdonképpen az ezredforduló elvárásainak, társadalmi és kulturális kihívásainak megfelelni tudó/akaró, újjáélesztett rítus, régi-új ünnep. Funkciója egyrészt

még a bál éjszakáján néhány felvételt ajándékba megkaptak. Sajnálatos módon a korábbi fényképfelvételek az önkormányzati irattárból hiányoznak.

¹⁰ Az anyag a *Somogy Megyei Önkormányzati Hivatal Irattárában* ill. a szervezőknél található: az 1996–1998 közötti időszakra vonatkozó dokumentumokat Kiss Tiborné, az 1999–2001 időszakra vonatkozókat pedig Szabó Károly Attila bocsátotta a kutató rendelkezésére. A dokumentumok között munka- és feladattervek, forgatókönyvek, protokoll-listák, megyenapi és megyebáli meghívók és programfüzetek találhatók, valamint az adományozók és szponzorok jegyzéke, a résztvevők, a meghívott vendégek névsora, ültetési rendje, továbbá előzetes kalkulációk és elszámolások, árajánlatok, felkérések, levelezések, az eseményre vonatkozó újságcikkek, különböző címlisták és egyéb iratok.

¹¹ A megyebálokról hosszabb-rövidebb közlemények jelentek meg a megye napilapjában, a *Somogyi Hírlapban*, ill. a Somogy Megyei Vállalkozási Központ Gazdasági Magazinjában, a *Somogyi Vállalkozás* című, kéthavonta megjelenő kiadványban. Az elektronikus média megyebáli beszámolóit elsősorban a Kaposvár város és környezete híreit, eseményeit bemutató *Kapos Televízió* híryanagából nyertük.

¹² A szokások fogalmát Verebélyi Kincső definiálta. Vö.: Verebélyi Kincső, „Szokás”, in Voigt Vilmos (szerk.), *A magyar folklór*. (Osiris Kiadó, Budapest, 1998) 400–439. old.

a megye napjával¹³ kapcsolatos ünnepségsorozat „vidám, közös” befejezése, lezárása, másrészt – a hagyományteremtő és a hagyománymegőrző szándékon túl – az azonos társadalmi státushoz (megyei elit) tartozók periodikusan ismétlődő találkozója, együtt szórakozása. Minden hasonlósága ellenére a megyebál minden évben egyedi jelenség, még akkor is, ha többé-kevésbé azonosak a helyszínek, ugyanaz a vendégkör. Különbözik a rendezvények célja és tartalma, és ezt az elemzések jól tükrözik. A különbségek nagyobb hangsúlyt kaptak közlésünkben, melyeket egyrészt a két elnöki periódus báljai kapcsán vizsgáltunk, másrészt a „jubileumi” és a nem kerek évfordulókhoz kötött események vonatkozásában.

A címben jelzett témakör megközelítésének módja különbözőképpen történhet. A meghatározó elemek lehetséges számát, az anyag rendszerezésénél számba vehető elemzési szempontokat táblázatunk szemlélteti.

-
- | | |
|---|--|
| – az évente ismétlődő megyenapok programjai, állandó és változó elemek | – a megyebáli programok struktúrája |
| – a megyebál szervezőinek feladatköre, a szervezők személye | – a menü, az ételsor változása |
| – a megcélzott közönség összetétele, protokoll-lista | – a szórakozás eszközei: a zene, a tánc |
| – a meghívók és a programfüzetek formája és tartalma | – a helyszín: dekoráció, a díszítés módja |
| – az adományozók társadalmi rétegződése | – a házigazda, a védnökök és a díszvendégek szerepe, társadalmi rangja |
| – az adományok típusa és mértéke, a résztvevők száma, társadalmi rétegződése | – külsőségek, toalett |
| – ültetési rend | – sajtóvisszhang |
| – a belépődíjak árának változásai és az azokért nyújtott szolgáltatások jellege | – a résztvevőkkel készített interjúk, vélemények, kritikák értékelése |
| | – társadalmi visszhang |
| | – az írott (levéltári és irattári) források elemzése |
| | – a fényképdokumentációk és a video-felvételek elemzése stb. |
-

¹³ Az első Megyenapot Somogyban 1996. január 6-án tartották. A „*Somogyi Hírlap*” 1997. január 4-i, szombati számában dr. Kolber István, Somogy Megye Közgyűlésének akkori elnöke „Megyeköszöntőt” tett közzé. Ebből idézünk néhány gondolatot: „Somogy Megye Közgyűlése a megyenapon második alkalommal hívja közös ünneplésre Somogy polgárait. Az ünnepségről egy éve döntöttünk. Felidézem a lényegét: 1498. január 6-án az országban egyedülállóan II. Ulászló király Somogynak megyecímert és pecséthasználati jogot adományozott. Erre büszkék vagyunk, s az évenkénti ünnepség arra sarkall bennünket, hogy a polgárok mind szélesebb köréhez eljutó, érdeklődésüket felkeltő programokkal tegyük emlékezetessé január 6-át. [...] Úgy vélem, az ünnep jól szolgálja eredeti céljainkat, a tavalyi jelképes hadba hívó szavaink idei folytatását, a megyénkért való cselekvésre késztetést, a gyökereinkhez való visszatalálást, a kapaszkodókat, értékeink és önmagunk becsülését. [...] A gazdasági kihívások mellett sem feledkezhetünk meg a kulturális értékeink megőrzéséről, gyarapításáról. Most ismét magasra emeljük a megyezászlót, és hívunk mindenkit, aki Somogyért tenni kész! Összefogással készülünk a következő évi megyenapra, a címeradományozás 500. évfordulójára.” A fenti gondolatok kapcsán elhangzott kulcsszavakat fontosnak tartjuk

A fenti elemek a jelzett időszakon belül – hat év eseményei alapján – leírhatók és összehasonlíthatók, a kontrasztok oppozíciós párokként is elemezhetők, a hiányzó elemek behelyettesíthetők.¹⁴

Visszatérve a konkrét társasági eseményre, elmondhatjuk, hogy a megyebál a megye legreprezentatívabb rendezvénye. Olyan exkluzív összejövétel, ahol a „protokollvendégek” sajátos módon szórakoznak, viselkednek, de sajátosak az érintkezési formák, a kapcsolatrendszerek és a tárgyi környezet is. E kiemelkedő társadalmi esemény kapcsán a művész elit, a tudományos, a gazdasági és politikai elit találkozik egymással. Az ellenségeskedések tompulnak, a politikai táborok közti és az értékrendszerbeli különbségek elmosódnak. A bál résztvevői tulajdonképpen egy – évente egyszeri alkalomra szerveződött – virtuális közösséget képeznek, olyan „közösséget”, ahol a résztvevők egymáshoz igazodnak. Az eltérő társadalmi státussal, anyagiakkal rendelkező, különböző kultúrájú, életvitelű és értékítéletű, más-más képzettségi szintű emberek viselkedése, öltözködése – ha nem is teljesen, de lényegében – összemosódik, jobbra a divathoz igazodik. Úgy is mondhatnánk: alkalomhoz illő.

A bál résztvevői köre meglehetősen heterogén, a személyes kapcsolatok, a baráti közösségek száma leszűkül, és inkább csak egy-egy asztaltársaságra korlátozódik. A megyebál nem spontán, alulról szerveződő társadalmi esemény, hanem éppen ellenkezőleg: felülről szervezett, mesterségesen létrehozott, pontos forgatókönyv szerint programozott társasági összejövétel, szórakozási alkalom. A megyeközpont és a megyei intézmények, a megyei települések vezetőinek valamint a társadalmi élet elitjének találkozása, érintkezésének egyik módja, formája. A rendezvény alkalom arra, hogy a meghívottak együtt szórakozzanak, különleges ételeket és italokat fogyasszanak, melyekhez különleges tárgyi kultúra, látvány és hangulat társul az előre megszervezett események és színes programok kapcsán.

Ha (csak) az lenne a feladat, hogy a megyebálokat egy (összetett) mondattal jellemezzük, így lehetne leírni: Fontos vagy fontosnak hitt, esetleg önmagukat

nyomatékosan kiemelni: mint például a közös ünneplés szándéka; a büszkeség kinyilatkoztatása; a polgárok mind szélesebb rétegeihez való eljutás célja; hadba hívó, cselekvésre felszólító szavak; visszatalálás a gyökerekhez; a gazdasági kihívások mellett a kulturális értékek megbecsülése; összefogásra buzdítás. A szövegrészben említett címereslevelet és az annak alapján készült pecsétnyomót a vármegye évszázadokig gondosan őrizte. A címereslevél ma a Somogy Megyei Levéltár gyűjteményében található.

¹⁴ A leírásokhoz, az elemzésekhez és az összehasonlításhoz jól használható anyagot kínál a Kapitány házaspár két könyve: Kapitány Ágnes – Kapitány Gábor, *Rejtjelek. Hogyan beszélnek vágyaink és törekvéseink* (Szorobán Kiadó, Budapest, 1993), Uő: *Rejtjelek 2. Fejezetek a mindennapi antropológiából* (Kossuth Könyvkiadó, Budapest 1995). Ugyancsak nagy haszonnal forgattuk Voigt Vilmosnak a mai ünnepekkel kapcsolatos tanulmányát. Vö.: Voigt Vilmos, „Május elseje jeli”, *Világosság* 8–9. szám (1978) 525–533. old.

annak tartott emberek partnereikkel – lehetőleg házastársukkal – tehetségüknek, rangjuknak, anyagi és társadalmi helyzetüknek – de főképpen az elvárásoknak – megfelelő részt vesznek egy olyan társasjátékban, melynek neve *megyebál*, hogy ott az „úri közönségnek” kijáró módon szórakozzanak, hódoljanak az élvezeteknek, a fejedelmi lakomának, miközben a korhoz és a korukhoz illő zene hangolja jókedvre őket. Ennél kicsit bővebben fejthetem ki a következőkben mondandómat.

A megyebál a megyei önkormányzati hivatal alkalmazottai szervezik. A vizsgált időszakban a két különböző elnöki periódus két megbízott főszervezőjéről beszélhetünk. Eltérő nemű, korú és szemléletű, különböző társadalmi kapcsolatokkal rendelkező, kétféle elvárásnak megfelelni akaró tanácsnokról ill. programreferensről. Nem hagyható figyelmen kívül az sem, hogy a vizsgált időszak első periódusa a társadalmi esemény újjáélesztése, a hagyományteremtés szakasza volt, míg a második az előző évekre épülő, ugyanakkor azokat megújítani, más tartalommal megtölteni szándékozó szakasz. Mindkét periódusban a szervezéshez egy-egy jelentősebb évforduló is kötődött: 1998-ban a megyecímer adományozásának 500. évfordulója, ill. az államalapítás ezredik évfordulója; 2001-ben pedig a Milennium éve és a harmadik évezred kezdete.

Mindenekelőtt a megyebálok szerkezetét, az évente ismétlődő elemeket rögzítettük. Ezek például munkaanyagok, szervezők és segítők, meghívók és jelentkezési lapok, adományozók, programfüzetek, meghívottak, ültetési rend, belépődíjak, programok, szolgáltatások, tevékenységfajták (étkezés, zene, tánc, szórakozás, tombolasorsolás stb.), tárgyi környezet, külsőségek (pl. dekoráció, toalett), a meghívottak kapcsolatrendszere, a nemek szerepe, szimbólumok, híradások. A meghívottak, a résztvevők, valamint az adományozók/szponzorok köre a megye gazdasági (tulajdonosi, menedzseri), politikai, hivatali és szellemi (művészeti, tudományos, tömegkommunikációs) hatalmának képviselőiből, elitjéből kerül ki, a vizsgált időszakon belül eltérő arányban. Jól megfigyelhető az egyes oktatási, közművelődési, finansziális, igazságügyi, rendfenntartói intézmények, szervezetek és kamarák, továbbá a különböző foglalkozások – művészek, orvosok, jogászok, intézményvezetők stb. – szerepe, túlsúlya vagy hiánya is. Az egyik periódusban inkább a humán értelmiség és a művészek, a műveltség és a művészetek kapnak hangsúlyosabb szerepet (ekkor az adományok zöme könyv vagy értékes művészi alkotás), a másokban a finansziális jelképek és tárgyak túlsúlya jellemző (bankárok, biztosítók, vállalkozók adományai: készpénz, utazási és üdülési jegyek, letéti jegyek, értékpapírok valamint értékes tárgyak és ajándékkosarak/ ajándékcsomagok). A két – általunk párhuzamba állított – időszakban változik a fővédnök, a védnök és díszvendég szerepköre, azok társadalmi státusa, száma, rangja. Eltér a két megyei elnök szerepköre, hatalmi megnyilvánulása is, és bár a hatalmi szimbólumok azonosak, azok hangsúlyozása, súlyozása már különböző. Mások a presztízsjegyek,

a protokoll szabályai, a szimbolikus jegyek, más az öltözet, a viselkedés, és más a beszéd, a nyelvi viselkedés is. Rendezvényünk – fennállásának hat esztendeje alatt – jelentős változásokon ment át. A kezdetek (1996) helyszínéül Kaposváron az egykori „szocialista építészet legszebb gyöngyszemei” sorában számon tartott Kapos Szálló, a későbbi Kapos Korona Étterem szolgált a város szívében, szürke tömegével, lapos tetejével, korlátozott férőhelyével. Száznyolcvannyolc vendég tanúsítja a hely szűkösségét, a nem megfelelő környezetet, ám mindennek ellenére az első – szerény, ám bensőséges – rendezvény sikerét. A következő években ennél alkalmasabb helynek bizonyult az ún. Dorottya Ház, amely úgy két és félszáz bálozót fogadott be („hering-szindrómaként” is jellemezhető feltételek között). A zsúfoltság nem szolgálta a báli közönség komfortérzetét! A régióból (2001) viszont a síófoki Ezüst-partot „aranyozta” be hétszázhuszonhat vendéggel! E rendezvényen a résztvevők száma négyszeresére nőtt az 1996. évihez viszonyítva. A részvételi díjak összege is többszöröződött az évek során. A 2000 Ft-ról induló belépődíj 15 000 Ft-ra „küzdötte fel magát” a rendezvény ötödik születésnapján, fizetőeszközünk ilyen jelentős mértékű inflációját nem feltételezve. Jó, jó! Változott a díszlet, változtak az igények és az elvárások. Mások lettek a pártpolitikai viszonyok, ezzel együtt pedig a közgyűlés elnökének és a bál rendezőjének személye és feladatköre is. A növekvő árakkal arányosan csökkent az érdeklődők száma, így az összeget – napjainkra – sikerült ismét a tízezer forintos határig viszszaosztani.¹⁵

A vendégek a következő meghívotti körből kerültek ki: a megyei közgyűlés vezetői,¹⁶ képviselői, a megyei önkormányzati hivatal tisztségviselői, országgyűlési képviselők, a parlamenti pártok megyei vezetői, reprezentatív szakszervezetek vezetői, közgyűlési tagok, megyei fenntartású intézmények vezetői (egészségügyi, oktatási intézmények, közgyűjtemények stb.), centrális alárendeltségű szervek vezetői (pl. APEH, KSH, Földhivatal, Munkaügyi Központ, Közigazgatási Hivatal), állami szervek megyei képviselőinek vezetői (pl. rendőrség, tűzoltóság, katonaság, bíróság), a felsőfokú oktatási intézmények vezetői, a kulturális, tudományos és a művészeti élet reprezentánsai, társmegegyek elnökei, pénzintézetek és biztosítók megyei vezetői, nagyobb megyei vállalatok vezetői, kamarák képviselői, vezető

¹⁵ Az első évben 2000 Ft, a másodikban 3000 Ft, a harmadikban 4000 Ft volt a belépődíj ára. Az önkormányzati választásokat követően új megyei vezérkar állt fel, új programreferenst alkalmaztak. 1999-ben már új elképzelések szerint, design cég közreműködésével rendezték meg a megyebált, ekkor a belépődíjat 9000 Ft-ra emelték fel. A következő évben a részvételi díj – ellentétben a korábbiakkal – már nem egységes: a nagyterembe 15 000 Ft, a hallba 13 000 Ft és a galériára 10 000 Ft lett. 2002-ben ismét 10 000 Ft részvételi díjjal hirdetik meg a bált.

¹⁶ Például 1997-ben a közgyűlés elnöke dr. Kolber István (MSZP), főjegyzője Jákli Péter volt, 1999-ben pedig dr. Gyenesei István (SOMOGYÉRT) és dr. Vörös Tamás.

somogyi képzőművészek, a megyei jogú város – Kaposvár – polgármestere és jegyzője,¹⁷ a megyei települési önkormányzatok vezetői.¹⁸

Miként a meghívók az évek során színesedtek, mind figyelemreméltóbbak lettek, úgy bővültek, szaporodtak a programok is. A háromrét hajtogatott, egyszerű, fehér, fejléces levélből – megyecímerrel a hátlapján – „dizájnos”, sárgában, bordóban és aranyban pompázó, különleges betűtípussal szedett, jelentős költséggel előállított invitáló levél lett. Az út hosszú és göröngyös volt, fényes fehérek, rózsaszínek és aranyzsinóros mélyzöldek váltották egymást. És megjelent a táncrend! Ez már tiszta nosztalgia!

Az 1996-os megyebáli meghívó szövege a következő volt:

Somogy Megye Közgyűlése január 6-át, a címereslevél adományozására emlékezve Megyenappá nyilvánította. Ennek a jeles eseménynek évfordulóján hagyományteremtő szándékkal megyebál szervezésébe kezdünk. Úgy érezzük, hogy felgyorsult életritmusunkban a fokozódó munkatempó mellett kevés időnk jut arra, hogy pár percre megálljunk és egymásra figyeljünk. Ezt az alkalmat használjuk fel arra, hogy barátként töltsünk el egy kellemes estét Kaposváron [...] Tisztelettel hívom és várom kedves családjával együtt.¹⁹

Négy évvel később, az új elnöki periódusban az alábbi szöveggel mentek ki a meghívók:

Lassan a második évezred végéhez értünk, magunk mögött tudva egy nehéz korszakot. De nincs megállás, előre kell nézni, s tervezni a jövő! A közelgő 2000. év különlegesnek ígérkezik. Államalapítás, Krisztus születése, új évezred, szóval lesz mit ünnepelni. Az ünnepségek sorából természetesen nem maradhat ki január 6., a megyenap sem... Ebből az alkalomból rendezzük meg a megyebált, ahol lehetőség nyílik arra is, hogy a rég nem látott barátok, kollégák találkozzanak, s átmulassanak egy éjszakát [...] Bizom abban, hogy mi, akik részesei lettünk az évezredváltás ritka pillanatainak, félretéve bűnbánatot, egy önfeledt mulatsággal vághatunk neki a harmadik évezrednek. Ezért szeretettel hívlak és várlak az új évezred első somogyi megyebáljába. Öszinte barátsággal.²⁰

A rendezvényszervezés²¹ elengedhetetlen része volt a fővédnökök, védnökök, díszvendégek névsorának összeállítása, felkérése, a támogatók/szponzorok megkeresése és a sajtó tájékoztatása. Kezdetben a fővédnök és védnökök a megye, a város megbecsült, közismert, jeles polgárai voltak: a megye akkori elnöke; Takáts Gyula, az akkor 85 éves költő; Horn Péter akadémikus, egyetemi rektor; prof. Rozsos István, a „Somogyért”²² cím birtokosa. Az évek során egyre nőtt a Buda-

¹⁷ Szita Károly polgármester (FIDESZ–MPP) és dr. Kéki Zoltán jegyző.

¹⁸ A meghívotti kör rögzítése az 1997-es szervezői lista alapján készült.

¹⁹ Vö.: Az első megyebál meghívólevele. Az aláíró dr. Kolber István (a megyei közgyűlés elnöke).

²⁰ Vö.: 2000. évi megyebáli meghívó, aláírás: dr. Gyenesei István (a megyei közgyűlés elnöke).

²¹ Vö. a vonatkozó dokumentációt. Az anyag a *Somogy Megyei Önkormányzati Hivatal Irattárában*, ill. a bál szervezőinél található.

²² A „Somogyért” kitüntető cím adományozása egyúttal a megye legmagasabb elismerése.

pestről érkező, de somogyi származású vendégek/védnökök száma. A felkérték között volt dr. Kovács Ferenc akadémikus, a budapesti Somogyi Baráti Kör elnöke; Dr. Várfalvi István, az akkori helyettes államtitkár, vagy Pintér Dezső, a TV2 elnöke. 1999-től azonban fővédnökké, védnökké a legnagyobb támogatást nyújtó cég vagy intézmény vezetője lépett elő.²³ A megyei elnök pedig – felesége, a „first lady” oldalán – a házigazda szerepkörét töltötte be. Új szerepkör is beiktatódott: a díszvendégé. A megye első díszvendége Boros Imre miniszter és felesége volt. 2000-ben, a Millennium jegyében zajló megyenapi ünnepségek díszvendégei között találjuk Dávid Ibolya igazságügyi minisztert és Áder Jánost, az Országgyűlés elnökét. 2001-ben a díszvendég Mádl Ferenc, a Magyar Köztársaság elnöke volt. (1998-ban, az 500. évfordulón, Göncz Árpád köztársasági elnök mondott ünnepi köszöntőt). A díszvendég szerepkör jelzésértékű: erő a háttér mögött, a hatalom megszentelése a felsőbb hatalom által.²⁴ A régióból programfüzetében pedig további nyolc díszvendég szerepel, többek között Szili Katalin, az Országgyűlés akkori alelnöke.

A bál költségvetésének növekedésével egyenes arányban nőtt az adományozók, a szponzorok²⁵ száma, lettek mind értékesebbek a támogatások, s lett mind fényesebb a bál. Viszonzási szabályok alapján – mint már említettük – a legnagyobb támogatók, szponzorok a bál fővédnökévé, védnökeivé léptek elő és a házigazda vendégei voltak, „tiszteletjegyet” kaptak. A támogatott gondoskodott a megfelelő reklámról. A legfőbb támogatók névsorát közzétette a sajtóban, „emlékmait”

²³ 1999-ben dr. Gyenesi István és felesége volt az est házigazdája, a fővédnökök pedig: Szita Károly országgyűlési képviselő, Kaposvár város polgármestere; dr. Csányi Sándor, az OTP Bank Rt. elnök-vezérigazgatója; Szász Endre Munkácsy-díjas festőművész és dr. Kercza Imre, a Somogyi Hírlap főszerkesztője. 2000-ben a megyenapi ünnepségek a Millennium jegyében zajlottak. Ekkor a megyebál – melyet az új évezred első somogyi báljaként hirdettek meg – házigazdája természetesen a megye elnöke volt, a bál védnökei pedig dr. Csányi Sándor az OTP Bank Rt. elnök-vezérigazgatója; Bierer János, a Szenna Pack Kft. ügyvezető igazgatója és dr. Rudnay János, a Debreceni Dohánygyár vezérigazgatója.

²⁴ Kapitány – Kapitány, *Rejtjelek*, 2., 35. old.

²⁵ A támogatás, a szponzorálás és a mecenatúra fogalmai keverednek a köztudatban. Az alapfogalmakat az NKA Hírlevele 2002-ben a következőképpen definiálta: *adományozás* = ellenszolgáltatás nélküli pénzzel vagy a támogató cég termékével való megsegítés; *magánmecenatúra* = ellenszolgáltatás nélküli adakozás; *vállalati mecenatúra* = nem anyagi, hanem kommunikációs ellenszolgáltatás fejében, anyagi forrás vagy termék formájában történő támogatás, ahol a támogató fél csupán jó hírének növekedését, imázsprofitot vár el; *szponzorálás* = ellenszolgáltatás fejében történő támogatás anyagi forrás vagy termék formájában. E tevékenység (lehet társadalmi célú és nemes üggyhöz kötött) konkrétan marketingtevékenységet szolgál, üzletfelek állnak egymással szemben. A támogató nem ritkán bizonyos jogokat, együttműködést, társulási lehetőséget vár el, amelyek őt jó hírnevének öregbítése mellett kereskedelmi előnyökhöz juttatják (pl. rendezvény esetén belépő igénybevételét). Vö.: *Nemzeti Kulturális Alap-program Hírlevele* (NKA Igazgatósága, Budapest, 2002. május 28.) 361–362. old.

a terem dekorációi között szerepeltette. További gesztus volt az adományozók felé, hogy – például 2001-ben – az ötvenezer forint feletti értékű támogatás ellenszolgáltatásaként két darab tiszteletjegy illette a támogatót, továbbá az értékesebb felajánlásokat maguk az adományozók adták át a tombola nyerteseiknek. Az ajándékokat – a sorsolás előtt – „mutatósan kihelyezték” a bálterem jól megközelíthető részén, közszemlére tették. A „kisebb értékű felajánlásokat” – „nyert – nem nyert” módon – kisorsolták. A teljes támogatói lista pedig a báli programfüzetben kapott kiemelt helyet – „a megyebál támogatói”, „szponzoraink felajánlásai”, „támogatóink” címszó alatt –, ahol nem csak az adományozó/szponzor neve, titulusa, beosztása, a képviselőlet feltüntetése szerepelt, de listázták a készpénzes vagy természetbeni ajándékok nagyságát, és megnevezték az adományok jellegét is.

Az első elnöki periódusban a támogatásokat, illetve a bál bevételét (a tombolaúrasításból befolyt összeget) jótékonyossági célokra ajánlják fel.²⁶ A támogatók között pénzintézetek és magánszemélyek (művészek, közgyűlési képviselők, országgyűlési képviselők), megyei intézmények és települési önkormányzatok, cégek, vállalatok és vállalkozók vannak. A felajánlások formája pedig értékpapírok, különböző üdülési és utazási utalványok, ajándéktárgyak és ajándékkosarak. Széles a skála. Az első elnöki periódusban a listán számos értékes képzőművészeti alkotás²⁷ szerepel, de jelentős a könyvfelajánlás is. A másodikban – bár kevesebb a támogató pénzintézet – megnő a készpénzes, illetőleg az értékpapír formájában történő támogatás. Feltűnő módon kicserélődik a meghívott képzőművészek névsora, ugyanakkor nő a megyei intézmények, települési önkormányzatok, vállalatok és vállalkozók száma. Szembeötlő a különböző kamarák képviselőite (orvosi, agrár, kézműves, mérnöki, ügyvédi), és a megye élsportolói, ill. a megyei sportképviselőlet új színfoltként jelenik meg a meghívott vendégi körben. 1999–2001 között az



1. kép.

A 2001. évi Megyenap házigazdái és a díszvendégeik: dr. Balázs Árpád, Siófok Város polgármestere, dr. Mádl Ferenc, a Magyar Köztársaság elnöke, Habsburg György és dr. Gyenesi István, Somogy Megye Közgyűlésének elnöke

²⁶ A megyebál bevételét 1996-ban a somogyi intézményekben nevelkedő gyermekek megsegítésére, 1997-ben két kistépülési könyvtár állományának bővítésére, és 1998-ban az államalapítás ezredik évfordulójának megünneplésével kapcsolatos programokra ajánlották fel a szervezők.

²⁷ A megye vezető képzőművészei ajánlják fel munkáikat.

adományok egy része készpénz, illetve természetbeni juttatás. Mind több az értékes ajándéktárgy (köztük számos értékes Zsolnay-termék), de részvények, utalványok, üdülójogok és beutalók is szép számmal vannak. Ebben az időszakban a könyvfelajánlás ugyan kisebb mértékű, de annál magasabb az ajándékozott könyvcsomagok értéke.²⁸ A felajánlások között még ital, kabát, sporttáska, horgászjegy, bérlet, futball- és rögbilabda, faragott pásztorbot és festett üvegcép szerepel.²⁹

A résztvevők – saját kérésükre, valamint a rendezők elképzeléseinek megfelelően – előre kijelölt, a meghívóban is jelzett asztalkiosztást kaptak. A rendelkezésre álló anyag alapján két év – az 1997. és az 1999. évi – ültetési rendjét, asztaltársaságát tudjuk összehasonlítani. Mindkét esemény helyszíne a kaposvári ún. Dorottya Ház, amely korlátozott számú résztvevő befogadására alkalmas. A bál második születésnapján négy-, hat- és nyolcfős asztaltársaság szórakozott, az asztalok száma harminchat volt, a résztvevők – a szervezőkkel, a szereplőkkel és a hostessekkel együtt – meghaladta a 260 főt. Külön asztalt kapott – az előtérben – az eseményről híradást készítő média, itt kaptak helyet a művészek (akik ezt utólag erősen nehezményezték), a zenekar és a hostessek. A harmincfős elnöki asztal a terem központi helyére került, ahhoz közel a nyolcfős főjegyzői és a hatfős újságírói. A megye elnöke és felesége asztalánál ült a négy alelnök; négy országgyűlési képviselő; a város polgármestere; Németh Jenő, helyettes államtitkár; a megyei rendőrkapitány; a megyei hírnap főszerkesztője; valamint a bál védnökei (Somogy megbecsült szülöttei) partnereikkel. A bál helyszíne, mindenekelőtt a táncterem meglehetősen szűknek bizonyult.³⁰ Két évvel később, 1999-ben kevesebb résztvevővel zajlanak az események.³¹ Ekkorra módosul az ültetési rend is. A díszterem, az előtér és a galéria asztalkiosztását dokumentumok rögzítik. Míg a díszteremben – természetesen – a megbecsült, exkluzív vendégcsereg foglal helyet, addig az előteret a rendezők, a segítők és a szereplők számára tartják fenn.³² A galérián ötven főt látnak vendégül. A díszteremben százhetvenkét vendég ül – hat- és tizenkét fős

²⁸ Például 1999-ben Kaposvár Város Önkormányzata 25 000 Ft értékű könyvcsomagot, a SZÜV Rt. pedig egy huszonöt kötetes könyvsorozatot ajánlott fel 100 000 Ft értékben a rendezvény résztvevői számára.

²⁹ 1996-ban 33 db, 1997-ben 46 db tombola felajánlást listáztak. Az 1998-as, kerek évfordulós megyenaphoz kapcsolódó bálon a felajánlások száma 58-ra emelkedett, melynek becsült értéke – a rendezők szerint – 160 000 Ft volt. A második elnöki periódusban – 1999-ben – 78 tombola felajánlásról adnak számot a források. Összértéküket külön nem jelölték meg, de a rendezvény bevétele tombolajegy-árúsításából (amelynek darabjéért 200 Ft-t kértek) meghaladta a 270 000 Ft-t.

³⁰ A kutató – mint résztvevő megfigyelő – rögzíti tapasztalatait, de a sajtóviasszhang is egyértelműen ezt dokumentálja.

³¹ Az 1999. évi bál vendégeinek száma 251 fő volt, közülük 193 volt fizető.

³² A 251 résztvevő közül 14 fő a szereplők és a segítők száma. 1999-ben a részvételi díj egy-egy esetben 9 000 Ft volt. Egy évvel később már a belépőjegyek árát úm. „a vendég igényeirez

asztaltársaságokban – huszonegy asztalt körül. Az előzetes asztalkiosztások anyagában – ebben az évben is – külön jelölik a huszonkét fős elnöki, a tízfős főjegyzői és a hatfős sajtóasztalt. A művészeknek itt nincs külön asztala, de új jelenség az ún. KISOSZ-asztal, ill. külön jelölést kap az amerikaiak asztala is (hét fővel, köztük a tolmáccsal). Az elnöki asztal U-alakzatot kap, ahol a megyei elnökön és feleségén kívül az egyik alelnök; a védnökök – köztük Szász Endre festőművész; a közigazgatási hivatal vezetője; Somogy egyik meghatározó cégének ügyvezető igazgatója; az ügyvédi kamara elnöke és még néhány kiemelkedő helyi személyiség/barát ül partnerével.

Az est programját/műsorát minden évben – a külön e célból nyomtatott – tájékoztató programfüzet ismerteti, amelyet a résztvevők megkapnak. A programfüzet része még az adományozók/szponzorok listája, valamint a rendezvénnyel kapcsolatos különböző információs anyag. Itt közlik a résztvevőkkel a menüsort, és ebben jelölik meg az érkezés idejét is. Az est folyamán az első program a házigazda, ill. a fővédnökök, védnökök pohárköszöntői. A nyitótánc mindig a palotás, melyet az



2 – 3. kép. A megyebálók visszatérő, illusztris díszvendégei:
Szász Endre festőművész, felesége, Katalin asszony társaságában és dr. Lampert Mónika

igazították”, jelentősen megemelték. Ezek az „újítások” nem arattak osztatlan sikert a meghívottak körében, így 2001-ben már ismét egységessé tették a részvételi díjat. Vö. a 15. jegyzetponton.

első években a Somogy Táncegyüttes, az új elnöki periódusban a Honvéd Művészegyüttes mutat be. Szerepel még a Flamingó Társastánc Klub, visszatérő zenekar a Happy end Band, az est kiemelt programja az éjféli tombolasorsolás. 1999-től – személyre szabottan – rögzítik a vendégek érkezési idejét (18.30 – 19.30 óra közötti időpontban), amelyet a meghívóban is közlétesznek. Utoljára érkeznek a védnökök és a díszvendégek. „A protokolláris bemutatkozás miatt” a résztvevők magukkal viszik meghívóikat és névkártyáikat. Az est programja egyre gazdagabb. Vonószzenekar, vándorszíntársulat, meglepetésműsor, névjegykártya-sorsolás, karikatúrakészítés és -kiállítás, borárverés, tűzijáték a bővülő, színesedő műsor része. Közben a vendégek elfogyasztják a vacsorát, éjféltkor az „éjféli menüt”. És hajnalig szól a zene. A feladatok ellátásában 4-6-8 hostess segít. 2000-től felkért műsorvezető „vezérli le” a különböző programokat. Ettől az évtől a Nádor Huszárok Hagyományőrző Egyesülete bővíti a szereplők listáját, akik „huszársorfallá” alakulva a vendégsereg bevonulásához asszisztálnak. (A huszárok a régióbálon kulcsszerepet kapnak.) A megyebálon bemutatják a „Különleges asztali örömök hónapja Somogyban” című rendezvényisorozat „nyújtott rétesűtő versenyének kategóriagyőzteseit”, majd az éjféli utáni menüben fel is találják a – káposztás, túrós, gyümölcsös és különleges (tökös-mákos) – réteseket. 1997-ben – háromezer forintos részvételi díj mellett – az egy főre eső vacsora ára kétezer-száz forint volt. Két évvel később az összeg csupán másfélszeresére nőtt, miközben a belépődíj ára megháromszorozódott, 2000-re pedig ötszörösére emelkedett. Meg kellett fizetni a designt és a színes programkínálatot! Az 1999-es rendezvény bevétele – a szponzori támogatásokból, a belépőjegyekből és a tombolaárusításból befolyt összeg – fedezte a kétmillió forintos kiadást,³³ miközben a fizető vendégek száma csupán néhány fővel lépte túl a kezdetekkor részt vevő vendégek létszámát. Igaz, akkor még a programok zöméért nem fizettek tiszteletdíjat.

Az 1999. évi volt az első olyan bál, melynek arculatát a „Komplex Média design cég” tervezte.³⁴ A tervezetben megfogalmazottak szerint – a megrendelővel egyetértve – a kivitelező célja a közelmúlt hagyományaival szakítani, és egy telje-

³³ Az 1999. február 12-i „megyebáli elszámolás” szerint a kiadások összege 1926237 Ft. Ebből a terem bér 175000 Ft, a vacsora és az asztali dekoráció 751665 Ft, a zene (Costa-Rica Együttes) 40000 Ft, az ének (Unicum Laude) 40000 Ft, a tánc (Flamingó Társastáncsoport) 10000 Ft volt. 10000 Ft-ért kölcsönöztek ruhát, a négy hostess bére és ruhája összesen 32720 Ft-ba került. A dekorációt a Komplex Média Kft. készítette 682500 Ft-ért. A karikatúrista 60000 Ft-t kapott, amelyhez 10930 Ft-os szállásdíj és útiköltség is járult. Az „egyéb kiadások” – például képtartók, keretek 40000 Ft, szőnyeg 45000 Ft stb. – is jelentős összeget tettek ki. Az összbevétel 1926600 Ft volt, ebből 1737000 Ft folyt be belépődíjakból (a 193 fizetővendég részvételi díja 9000 Ft/fővel), és 270600 Ft a tombolaadásból (1352 db tombolat adtak el 200 Ft/db egységáron). A maradvány 81363 Ft volt.

³⁴ Vö.: *Komplex Média, „Megyebál projekt.”* Kaposvár, 1998. A projekt az alábbi adatokat tartalmazza: a rendezvény megnevezése, időpontja, helyszíne, rendező szerv, a rendezvény logója,

sen új hatású, magas színvonalon megkomponált, hagyományteremtő bált rendezni. „Különleges, századeleji úri hangulatot árasztó világot teremteni mind képi – térhatás, díszlet, jelmezek –, mind zenei hatásában.” Új a logó, a szín, a betűtípus, újak a jelmezek és a zene. A cég felvállalta a nyomdai termékek – meghívók, jelentkezési lapok, belépőjegyek, asztalkiosztás, menü, program, szponzorlista, köszönő levelek, ruhatári tikettek, tombolajegyek és asztalszámok – előállítását is.³⁵ Minden terméken megjelenik a rendezvény betűformája és színe.³⁶

Megtervezték az est teljes forgatókönyvét, ügyelve a külsőségekre, a képi hatásra.³⁷ A tervezet szerint az érkezőket – az üvegajtót beborító – két táncoló figura sziluettje fogadja. Ez a rendezvény logója. Az ajtó jobb oldalán „Megyebál 1999” felirat. Felül „a megyezászló lobog”. A vendégeket az ajtónálló – egy fekete, hosszú kabátba öltözött, keménykalapos úr – köszönti, aki ajtót nyit. A vendég először a folyosóra lép be. Annak teljes felületét drapéria borítja, rajta kisebb díszletek. Az oldalfalakon a század eleji városrészletet szimuláló festés. A mennyezeten esti égbolt és világító hold. Az „utcán” régi kovácsoltvas pad, amelyen egy korabeli ruhába öltözött – cilinderes, frakkos, sétapálcás – úr, illetve pár ül. Mellette egy kandeláber világít. A folyosón, a ruhatárnál – valamint a műsor kezdetéig az összes helyszínen – „halk Strauss-keringő dallama száll”. A következő – ruhatár előtti – ajtót (vaskeretes üvegajtó) bordó színű boltív álcázza. Az ajtónálló udvariasan ellenőrzi az érkező vendégek belépőjegyét. Az ajtó belső oldalán egy másik ajtónálló lesegíti a hölgyek kabátját, és átadja a ruhatárosnak. Mindketten fekete nadrágba, fekete zsinóros felsőbe és kihajtott nyakú fehér ingbe öltöznek. A ruhatár előtti helyiséget kettő – három méter magas – virágkupola díszíti. A belső térben nagyméretű tükör áll a hölgyek rendelkezésére. Egy – korabeli ruhába öltözött – virágáruslány csokrokat árul. Az előtér bejárati oszlopai is virágdíszít kapnak. A bebocsátásra várakozó vendégeket elegáns pincér aperitíffal kínálja. A rendezvény logója – a táncoló pár, mozgó fény-árnyék játékkal – egy sarkot eltakaró paravánon jelenik meg újra. Az előtérben néhány asztal a zenészek és a hostessek rendelkezésére áll. Itt grafikus készít – egy előre megadott lista alapján

színei, betűtípusa. A rendezvény szervezési részéhez használt zenék, alapelvárások, a hangulat leírása, a szükséges nyomdai termékek. A rendezvényre érkező vendégek szemszögéből a hatások kronológiai sorrendben. Cím, elérhetőség.

³⁵ A – nagy példányszámban előállított – meghívót a protokoll-lista alapján postázzák. A meghívótervezet a projekt mellékletét képezi. A meghívót visszaküldők – a jelentkezők, akik asztaltársaságukra is javaslatot tesznek –, belépőjegyet és asztalkiosztást kapnak. A menükártyát, a programfüzetet és a szponzorlistát, valamint a táncrendet a hoppmester adja át a vendégnek a helyszínen. A rendezvényt támogatók – a szponzorok – külön köszönőlevelet kapnak.

³⁶ A rendezvény betűtípusa: NicolasConTReg, színe: elefántcsontsárga, bordó és arany.

³⁷ A rendezvény helyszíne a Dorottya Ház nagyterme, a rendező szerv a Somogy Megyei Önkormányzat, logója a táncoló pár vonalas (vektoros) kivitelben. Ez utóbbit – mellékleteként – csatolták a projekthez.

– karikatúrát a vendégekről. A cél a várakozási idő érzetének csökkentése. A díszterem – a tulajdonképpeni bál helyszín – bejáratát oszlopait virágok díszítik, a bejárat rész feletti sötétbordó, elhúzott függöny elegánsan választja el a két termet. Itt a vendégfogadás már a *hoppmester* feladata, aki frakkba öltözve, nagy kopogtató bottal a kezében jelzi az újonnan érkezőket. A hoppmester a vendégtől átveszi belépő- és névjegykártyát, ez utóbbit egy ezüst tálcára teszi, majd bejelenti az újonnan érkezőket a díszvendégeknek. Eközben a hostess elkéri a vendég asztalkártyáját, átadja a menükártyát, illetve a hölgyeknek a táncrendet. A vendégek – a hostess segítségével, a huszárok sorfala között – az elnökhöz vonulnak, aki üdvözlí az érkezőket. Ezt követően elfoglalják helyüket a számukra már jó előre kijelölt asztaloknál. A feldíszített bálszoba egy része színpad, ahová kovácsoltvas padot és kandellábert helyeztek. A zenekar a függöny mögött várakozik, a rövid műsorszámok a függöny előtt zajlanak. A cég maximum 200 vendég fogadására, szórakoztatására tesz javaslatot.

A menü, az ételsor is változott az évek folyamán, mind hangzatosabb nevek szerepelnek a kínálatban. Az első években még ingyencél címszó alatt borjújává, tűzdelt szarvascombot, pácolt marhahátszín, Strasburgi töltött jércecombot és hasonlókát tálaltak fel. 1999-től libamájas sonkatekerics, rozmaringos lazacfilé, töltött sertésborda, kaviáros fogasfilé, kékafonyás szarvasjava, mézes pácban érlelt kacsasült, ananással töltött pulykamell szerepelnek az étlapon. És természetesen nyújtott rétesek. A régióbál ünnepi menüjét érdemes végigolvasni.³⁸ Hideg előétel: Tolnai vadmadárpástétom (fácán, fűj, fogoly, vadvacsa), Sárközi kacsamájas madársalátával. Bor: Villányi Hárslevelű 1997. Levesek: Baranyai citromfűves aranybárány leves. Bor: Szőlősgyöröki Muscat Ottonel 1999. Meleg előételek: Balatoni tárkonyos süllőbaligány, boglári fehérboros mártással. Bor: Szőlősgyöröki Olaszrizling 1999. Főételek: Somogyi szarvasgerinc rózsaszínre sütvé, vörösbóros feketeribizli mártással, Bárdi dödöllével és erdei gombákkal. Bor: Szekszárdi Bikavér 1997. Desszert: Három király ezüstpárti rétes-fantázia (tökös-mákos, almás-zellergyökéres, kapros-túrós). Bor: Balatonboglári Muskotály Curvéé 1998.

A bálók bálja a 2001. évi – rekordokat és csúcsoát döntögető – „II. Régióbál” volt. Nem minden tanulság nélkü! Az első régióbált Baranya megye rendezte meg. Egy évvel korábban az Orvostudományi Egyetem aulájában színes műsorral, vetélkedőkkel, ötletes meglepetésekkel kedveskedtek a négyszáz fős vendégseregnek.³⁹ A régióbál jelképét is megtervezték, egy – iparművész által rézből készített – sárga rózsát. Ez volt a staféta. Somogynak ezt a rendezvényt is

³⁸ Az 1996. évi bál menü listája ill. programfüzete hiányzik a dokumentációs anyagból.

³⁹ Az adatokat a somogyi régióbál szervezője, Szabó Károly Attila programreferens rögzítette egy szemináriumi dolgozatban. A kéziratot a szervező bocsátotta a kutató rendelkezésére.

sikerült túlszárnyalnia. Hétszázhuszonhat bálozó⁴⁰ szórakoztatásáról, kényelméről, szállításáról, esetenként szállásáról, ételéről és italáról kellett gondoskodni.⁴¹ A támogatás reményében megszólították a három megye jelentősebb vállalatait, intézményeit, és ebből az alkalomból – egy fogadással egybekötött – sajtótájékoztatót tartott a közgyűlés elnöke. Közel hatmillió forint a szponzori támogatásból gyűlt össze,⁴² a belépődíjakból,⁴³ a borárverésekből, a tombola- és lutriárusításból pedig mintegy tíz és fél millió forint folyt be,⁴⁴ amely éppen fedezte a kiadásokat.⁴⁵

A közgyűlés elnöke – az egykori „főispán őméltóságának” mai utóda – és „bájos felesége” voltak az est házigazdái. A bál fővédnökei pedig a társasági esemény legnagyobb szponzorai. A díszvendégek sorában Szili Katalin, az Országgyűlés

⁴⁰ A meghívottak körét a régióbál programterve alapján rögzítettük. A protokoll-lista: díszvendégek, fővédnökök, védnökök, a megyei közgyűlések vezetői és képviselői, a megyei önkormányzati hivatalok tisztségviselői és apparátusai, megyei fenntartású intézmények vezetői, dekoncentrált intézmények vezetői, megyei jogú városok polgármesterei, tisztségviselői és képviselőtestületei, települési önkormányzatok vezetői, a gazdasági élet jelentős személyiségei, közéleti személyiségek (művészek, politikusok, egyházi vezetők, civil szervezetek vezetői, értelmiségiek), támogatók, a sajtó munkatársai, a régión kívüli meghívottak. Az összesítés szerint Baranya megye 22 fővel, Tolna 10 fővel képviseltette magát. A megyei önkormányzatok közül Szeged, Nyíregyháza, Veszprém és Eger közgyűlésének vezetői fogadták el a meghívást. A sajtó részéről a helyi Somogyi Hírlap képviselőin túl hírt adott a Duna TV siófoki főszerkesztője, az Új-Dunántúli Napló főszerkesztő helyettese, az MTV pécsi és szombathelyi stúdióinak vezetői és a Népszabadság főszerkesztő-helyettese.

⁴¹ Majd 350 vendég kapott tiszteletjegyet, és több mint 200 fő részére biztosítottak szállodai elhelyezést (elsősorban a támogatók, a díszvendégek és vendégek, a borászok, a rendezők és a sajtó képviselői részére). A kísérők és a szereplők száma 200 fő volt.

⁴² A 45 készpénzes támogatótól befolyt összesen 5 797 000 Ft, amely 30 000 és 300 000 Ft közötti összegeket tartalmaz (zömében 50-100-150 000 Ft-t). A két legnagyobb támogató az OTP Kereskedelmi Bank Rt. (625 000 Ft támogatással), és egy szennai vállalkozó (500 000 Ft támogatással). Az adományok másik formája az ún. „természetbeni” volt. Például utaztatás, bizonyos dekorációk és dekorációs munkák, virágkölcsonzés, a bemutatott kóstolók összeállítása, takarékJegyek, a menü összeállítása, a borkóstolót biztosító borászok természetbeni hozzájárulása. A támogatások harmadik változata ajándékok formájában történt, pl. 16 üveg „Somogy Bora” a díszvendégek és a zsűritagok részére, 800 dezodor a bál résztvevőinek.

⁴³ A résztvevőknek közel fele volt csak fizetővendég – 7000 Ft/fő belépődíjjal. A részvételi díjból közel 2,5 millió forint volt a rendezvény bevétele.

⁴⁴ Az éjszaka folyamán 3000 tombolat adtak el 200 forintjával és 2710 lutrit 100 forintjával, melyek összbevétele majd 900 000 forintot tett ki. A borárverésből 46 500 forint folyt be.

⁴⁵ A költségvetés tételesen felsorolja a kiadásokat. Ennek alapján a vacsora majdnem 5,5 millió forintba került. A szállás költségvonzata majd 1 millió, a különféle nyomtatványok (tombola, ruhatári jegy, lutri, asztali füzet, szavazólapok, számok) 442 000 forint volt. A dekorációért 850 000 forintot, a programok szereplőinek több mint 500 000 forintot, a szerzői jogdíjért 300 000 forintot, a különböző szolgáltatásokért (jelmezkölcsonzés, pohárkölcsonzés, virág, kozmetika, fodrász, fuvar, fotó, pirotechnika, hostessek) majd 1 000 000 forintot fizettek ki.

alelnöke, Fodor Lajos vezérezredes, az MH parancsnoka, Kolonics György olimpiai bajnok és Szász Endre festőművész épp úgy helyet kapott, mint a testvérmegyék elnökei ill. főispánjai (Hargita, Istria, Kapronca-Krizsevc és Verőce-Podravszka megyék).

Az előkészületek – ilyen nagy létszámú vendégcsereg részvételével nem kis feladatot róttak a szervezőkre. A *Részfeladatok és a felelősök*,⁴⁶ valamint a *Régióbál 2001* című munkaanyagban részletesen rögzítették a munka menetét és a részfeladatok felelőseinek nevét.⁴⁷ A részletes programot a *II. Régió Bál Programfüzet* tartalmazza, amelyben ismertetik a házigazda, a fővédnökök és a díszvendégek személyét, a polgármesterekből összeállt nyitótáncosok névsorát, a menüt. Közzéteszik az árverésre kerülő borok listáját a régió pincesoron bemutatkozó borászok neveivel, és

⁴⁶ A „részfeladatok – felelősök” című dokumentációs anyagról hiányzik a dátum és az aláírás. A benne foglaltak – a felelősök megnevezését itt elhagyva – a következők. Ezüstpart Hotel: kiállítóhelyek, kísérő programok helyszínei, étterem, ülésrend, felszolgálat, bár, a szereplők elhelyezése, öltöző. Sajtó: előzetes sajtóbeharangozó, sajtótájékoztató, a sajtó képviselőinek listája: tiszteletjegyesek, a rendezvény alatt dolgozók, értesítést kapnak az eseményről, az országos média munkatársai. Díszvendégek: meghívók kiküldése, jelentkezések összegyűjtése, ajándékok intézése, kapcsolattartás, szállodai elhelyezés biztosítása. Vendégfogadás: szállóvendégek kalauzálása (a recepcióig), a bál vendégek fogadása (ruhatár, bevonulás, helyfoglalás), parkolás, a szereplők fogadása (öltöző). Kiállítók, támogatók: standok kijelölése, elfoglalása, kapcsolattartás a rendezvény alatt (a felmerülő problémák kezelése), a berendezkedés – bontás felügyelete. Szereplők – zenekar: felkérések, szerződések, az elhelyezés és a feltételek biztosítása, állandó kapcsolattartás. Emléktárgyak: a tervek begyűjtése, szerződés, megrendelés, gyártás, szállítás. Támogatók: levelek kiküldése, személyes megbeszélések, listázás, kapcsolattartás, tiszteletjegyek. Utazás: közlekedési vállalatok megkeresése, egyeztetések. Autóbuszok: kirándulási hely, idő (Somogy, Tolna, Baranya), útvonal, visszaindulási idő, útvonal. Étterem: borászok, borvidékek megkeresése, a felajánlott italok begyűjtése, a borudvar kialakítása. Tombola: felkérő levelek kiküldése, a felajánlások rendszerezése, listakészítés, csomagolás, szállítás, elhelyezése az étteremben, a sorsolás lebonyolítása (nyert–nem nyert, névkártya, hagyományos tombola), tombolajegyek árusítása (segítők!).

⁴⁷ A „munkaanyag” 2000. december 21-én készült a megyei közgyűlés alelnökének aláírásával hitelesítve. A kivonatos tartalom: a bál felelős vezetője dr. Spigel József alelnök, főrendezője Szabó Károly Attila programreferens. Feladatok: a lebonyolítás általános felügyelete, melynek során figyelemmel kell kísérni az esemény időrendjének betartását, a hangulati tényezők alakulását. Szükség szerint kell „besegíteni” a felmerülő problémák megoldásába. További feladatok: 15 hostess-csapat tevékenységének koordinálása, felkészítése. Részfeladatok: 17.30 órától 19.00 óráig teljes létszámmal kell fogadni a bálba érkezőket. 19.00 órától 3.00 óráig ismét ügyelet. A szobák fizetési feltételeit előre tisztázni kell. Pincesor: 15 borász kap lehetőséget a kiváló borok bemutatására (5-5 megyénként). Hall: a hallba érkezőket az alelnökök és a siófoki polgármester köszöntik. Minden vendéget az emlékkönyvhöz invitálnak aláírásra (azt egy hostess gondozza). A másik hostess egy-egy névjegyet kér az érkezőktől. Ha mindkét „akadályon” túljutott a kedves vendég, akkor léphet be az étterembe, ahol az elnök és a főjegyző (feleségük társaságában) köszöntik őket. Étterem: A vendégek helyre kísérése és leültetése. A húszárok mozgatása, a nyitójelenet zökkenőmentes lebonyolítása. Sajtóasztal:

az egyéb tudnivalókkal. Külön betétlapokon kapott helyet – hat oldalon – a „tombolatárgyak és egyéb ajándékok” felajánlóinak teljes névsora.

A régióbálon a megye – és részben a régió – szimbólumai kiemelt szerepet kaptak. Így a megyeszígnál, a megyezászló és a megyecímer, a megye bora, a régiós pincesor, ill. a régió szimbóluma – a sárga rózsza. Pohárköszöntőt mondott a házigazda, tovább Tolna és Baranya megye képviselője.⁴⁸ Ütőegyüttes, énekegyüttes,

A sajtó képviselőivel való foglalkozás, információszolgáltatás, esetleges interjúalanyok biztosítása. Alapfeladat a sajtó képviselőinek optimális gondozása. Külföldi vendégek: a testvérmegyék delegációi. Műszaki ügyek: a zenekari és a színpadi technika működésének felügyelete. Videó: Az események fontosabb momentumainak megörökítése (Szalai Tamás). Olyan anyag elkészítése, amelyből 15-20 perces, élvezhető film vágható össze a két másik megye számára. Szereplők: a programban szereplő együttesek, művészek gondozása, „ügyleti ten-nivalók” ellátása. Műsorvezető: rutinos személy. Kiemelten figyelnie kell arra, hogy a díszvendégeken kívül sok olyan személyiség lesz jelen, akiket érdemes és fontos név szerint köszönteni (pl. más megyék elnökeit stb.). Erre az est folyamán folyamatosan, „csöpögtetve” kell sort keríteni! Utaztatás: figyelni kell egyrészt a Kaposvárról induló és Kaposvárra éjjel visszainduló autóbuszra, másrészt a készenléti gépkocsik igénybevételére. Nyitótánc. Tombolák: két sorsolás (névjegyek és klasszikus tombola) előkészítése és bonyolítása. Az előkészítés során az ajándékok csomagolása, kiszállítása, a sorsjegyek és a listák összeállítása. 17.00 órára minden ajándékot mutatósan ki kell helyezni. A bejáratától és a ruhatártól felszabaduló, valamint az éttermi hostessek (6 fő) a vacsora végén elkezdik a jegyek árusítását. 22.45 órakor névjegyek sorsolása, 1.00 órakor tombolasorsolás. A bevételről el kell számolni. Somogyi Lutri: a sorsjegyek előkészítése, az ajándékok csomagolása, kiszállítása, és a bál végéig az „üzlet” üzemeltetése. A sorsjegyek árusítását a vacsora után kezdjék el! A bevétel elszámolása. A hostessek – a betyárvatás ideje alatt – átmenetileg felfüggesztik az árusítást. Főzsinányok avatása: külön forgatókönyv szerint. Meglepetés vetélkedő: külön forgatókönyv szerint. Borbemutató: a 8 palack bor bemutatóját tartja Ureczky Lilla borkirálynő, és Komáromi Ferenc, Somogy 2000. évi borásza. Borárverés a pincesoron. Szavazások: a bál résztvevői szavazhatnak a bálkirályra, a bálkirálynőre stb. A lapok összegyűjtése és a szavazatok össze-számlálása. Az összesítést legkésőbb 1.15 óráig be kell fejezni! Tűzijáték. Staféta átadása: külön forgatókönyv szerint. Egyebek: a Szervező Bizottság számára külön asztalt kell biztosítani. Szolgálatuk várhatóan 4.00 óráig tart. A hostess-csapat 2.00 órakor távozzon. A közreműködők, szereplők, gépkocsivezetők számára külön vacsorát biztosítunk. Vacsorajegyek biztosítása! A csapat kiutazásának, az ajándékok szállításának koordinálása.

⁴⁸ Noha nem áll módunkban – idő és helyhiány miatt – a három megyét képviselők köszöntő beszédeit elemezni, bár az nagyon tanulságos lenne, az elhangzottakat az alábbiakban tesszük közzé: Dr. Gyenesi István, Somogy Megye Közgyűlésének elnöke: „Köszöntöm Baranya, Tolna és Somogy megye – mondhatnám úgy is, hogy nevesincs régió – neves polgárait, akik eljöttek, hogy együtt szórakozzanak a II. régióbálon itt Somogy megyében, Siófokon, egy asztal mellett. Tudjuk azt, hogy a bál, az a jókedv helye, itt még – ahogy mondtam a megyei ünnepségen – a rosszul gombolt mellényt is könnyebb újragombolni. Régóta tudjuk, hogy a közös cél eléréséhez nem csak izmokra van szükség, hanem szívre is, lélekre is. És nem utolsónak bennünket ma este, hanem meggyőzzenek arról, hogy együtt, összefogva, együttgondolkodva és szórakozva még nagyon sok jó, okos és hasznos dolgot fogunk cselekedni. A vendéglátó Somogy nevében pedig – természetesen – ígérem minden vendégünknek, hogy

fúvószenekar és vándorszintársulat szórakoztatta a közönséget. Árvereztek bort,⁴⁹ adtak el lutrit és tombolát, sorsoltak névjegykártyákat. Átadták Tolna megyének a stafétát, a régióból jelképét. Vetélkedtek, éjfélkor tűzijárékban gyönyörködtek a vendégek, és hajnalig táncoltak. Az egyik legsikeresebb műsorszám az ún. „főzsiványok avatása” volt. Ez utóbbiak – egy jelmezbe öltöztetett „zsivány” közreműködésével – karikás ostorral oltottak gyertyalángot ön- és közveszélyes mutatványokkal.

A régióbálba érkezőknek számos „akadályon” kellett átjutniuk, amíg elfoglalták a számukra kijelölt asztalt. Miután a vendég „túljutott” a ruhatáron, esetleg a sminkszobán, átvonult a „Régió Pincesoron”,⁵⁰ ott bort kóstolt, majd nevét aláírta az emlékkönyvbe, „átesett” az alelnökökkel való diskurzuson, máris az elnöki–főjegyzői pár elé járulhatott, akik fogadták, köszöntötték az érkezőket. Az előre megtervezett ültetési rend segített abban, hogy a „szmokingos urak és a pompázatos ruhakölteményekben, nagyestélyikben érkező hölgyek” – a huszárok sorfala között elhaladva – elfoglalják helyüket. Mind a 726-an! A díszvendégek csak azután vonultak be a terembe. Újabb „fogadóbizottság” üdvözölte őket, a négy alelnök feleségükkel. Azt követően, hogy a „megyei vezérkar” befejezte a fogadást, a pezsgős köszöntők következtek. Majd a műsor. A bál nagy attrakciója a nyitótánc, a palotás volt, amelyet – nem a korábbi gyakorlatnak, a hagyományok-

senkinek a nótáját nem fogjuk elhúzni. Legfeljebb, ha kéri. És együtt el is énekeljük. Valamennyiünk ajándéka lesz – remélhetőleg – ez a mai este. Mivel a sors nem szereti azokat, akik nem becsülik az ajándékait, ezért hát kívánom azt, és kérem azt, hogy érezzük jól magunkat így együtt. Jó szórakozást kívánok kedves valamennyiüknek!” – Dr. Kékes Ferenc, Baranya Megye Közgyűlésének elnöke: „1999-ben – egy beszélgetés során – Szili Katalin, az Országgyűlés alelnöke, egykori évfolyamtársam azt mondta: »Férikém, figyeljetelek rám, mert egy kettessel kezdődő évezred következik. A kettés pedig a nők személyi száma, ez pedig a nők évezrede.« Itt vagyunk a nők évezrede küszöbén, és szeretném ezúttal nagy tisztelettel köszönteni hölgyeinket. Akik a mi életünket igazán értelmessé, tartalmassá és szeretetteljessé teszik. És ha Önök is úgy érzik, akkor tegyenek úgy, mint én fogom tenni a párommal: egy röpké csókkal köszöntöm őt a harmadik évezred küszöbén.” – Dr. Sümegi Zoltán, Tolna Megye Közgyűlésének főjegyzője: „Tolna megye képviseletében, a megyei önkormányzat szóvivőjeként először is szeretném megköszönni Gyenesei elnök úrnak szívélyes meghívását... Ugyan Tolna megye nevében szólok Önökhöz, de akár szólhatnak a régió nevében is. Hiszen én Pécsről kerültem Tolnába, ifjúságomat pedig Somogyban, a Balaton déli partján töltöttem. Somogy megye, a Balaton pedig egész családom számára kedvelt időtöltési hely. Nagyon sokan itt a teremben elmondhatják azt, hogy somogyi, tolnai vagy baranyai kapcsolatai vannak. Így mindannyian kicsit otthon érezzük magunkat, hiszen ismerősök és barátok között vagyunk. Aki pedig ismerősök és barátok között van, az jól érzi magát! Bizom benne, hogy a mai bál alkalmom jó lehetőséget biztosít sokunk számára a kötetlen, ámde tartalmas beszélgetésekre, és közelebb hozza egymáshoz a három megyében lévőket is, hogy együtt tevékenykedjünk a Dél-Dunántúli Régióért.”

⁴⁹ Az árverésre kerülő borok közül kettő baranyai, kettő tolnai és négy somogyi volt.

⁵⁰ Három borvidék mutatkozott be a pincesoron: a mecsekaljai, a szekszárdi és a balatonboglári.

nak megfelelően valamely felkért táncgyűttes, hanem – az elnöki párból és kilenc somogyi polgármester-párból szerveződött „polgármesterek tánckara” mutatott be. Az „alkalmi tánckar” – teljes titoktartás mellett – két hónapig tanulta, gyakorolta a táncot. Meg is lett az eredménye! A dokumentáció még olyan intim dolgokat is elárul a táncosokról, mint az urak magassága, cipőmérete, vagy a hölgyek derék-, csípő- és mellbősege, melyek a jelmezkölcsönzéshez nélkülözhetetlenek voltak.⁵¹ (A régióbált követően e „különös tíz páros” táncstudása sem ment veszendőbe. A polgármesterek táncukat bemutatták például az Országos Újságíró Bálon, és Székelyföldön, Csíkszeredán, ahol – Somogy példáját követve, azon fellelkesülve, a szervezők hathatós segítségével – a Hargita Megyei Nap alkalmából 2001-ben szintén megyebált tartottak.)

A régióbált dekorációjának megtervezésében az előző években közreműködő cég nem kapott/vállalt szerepet, azt más megyei vállalkozók biztosították,⁵² a hostessek pedig az egyik siófoki szakközépiskola diákjai voltak. A műsorvezető feladata volt egységbe rendezni a sok-sok, eltérő jellegű és hosszúságú műsorszámot. A menüt dr. Ceybert Róbert Gyula szigorúan szakmai alapon, a Gasztronómiai Világszövetség tiszteletbeli elnökeként – az Ezüstpart Hotel főszakácsa segítségével – állította össze. A programkínálat szerint a régióbálon bemutatták még a „kóstolók asztalát”,⁵³ a „kiállítási menüsört”⁵⁴ és az „egyéb finomságokat”⁵⁵. Ez a bál volt a király! A somogyi elnökné asszony a bálkirálynő, Baranya megye elnöke pedig a bálkirály. Somogyi borkirálynő adta át a somogyi borok királyát, és a vendégek elfogyasztották a királyi étkeket. És a rétesek közt Somogyban a tökmásokos lett a király!

A megyebálok sajtóviasszhangja jelzi, hogy a kommentátorok mit tartottak érdemesnek kiemelni e társasági események kapcsán, ill. mely események azok, amelyek – vélhetően – a kívülállók, a nagyközönség érdeklődését is felkeltik.

Az 1997-es, második alkalommal megrendezett megyebálról a helyi televízió⁵⁶ szerkesztő-riportere⁵⁷ mindenekelőtt a közgyűlés elnökének pohárköszöntőjét idézte, majd röviden összefoglalta az eseményeket:

⁵¹ A listát a szervező bocsátotta a kutató rendelkezésére.

⁵² A dekoráció a kaposvári Csillagvirág Stúdió és a Domján Design munkáját dicséri.

⁵³ A „Zamárdi Jóbarátok” kóstolóasztala vegyes ízelítő borkorcsolya falatokat kínált. A kínálat: szarvashús-minifasírt, húskrémes batyucskák, somogyi sajtos variációk, tengerszem falatok, vadsonkás falatok, somogyi ízek vajastésztaiban, zöldségvariációs falatkák, marhanyelves ízelítők, mini töltött fánkok, húsos variáció.

⁵⁴ A kiállítási menüsor kínálata: csülkös babléves cserépedényben, zselici őzgerinc vörösboros körtével és áfonyával, somogyi rétesízelítő.

⁵⁵ Az „egyéb finomságok” között szerepelt például a tombolatál 4 főre elkészítve, azaz ünnepi dísztal somogyi ízekkel.

⁵⁶ A *Kapos Televízió* anyagát videofilmen rögzítettük, a felvételt a Somogy Megyei Múzeumok Igazgatósága Néprajzi Gyűjteményében nyilvántartásba vettük.

⁵⁷ A szerkesztő-riporter Halmos Ágnes volt.

A pohárköszöntő után a bál védnökei jó szórakozást kívántak, amihez a vacsora és a Flamingó Tánc-együttes is hozzájárult.⁵⁸ A tánc után – éjfélkor – többek között somogyi képzőművészek alkotásait nyerhették meg a tombolán. Éjjel pedig cigányzenére mulatott a nagyerdemű.

A megyei napilap⁵⁹ elsősorban megyenapi beharangozót és programismertetést tett közzé.⁶⁰ A megyebállal a *Somogyi Vállalkozás* című, kéthavonta megjelenő kiadvány foglalkozott bővebben.⁶¹ Idézzük az ott leírtakat:

A farsang vízkeresztkor kezdődik. Vagyis január hatodikán. Január hatodikáról viszont jól tudjuk, hogy ez a nap Somogy Megye Napja. Az idén másodszer tartották meg annak emlékére, hogy 499. évvel ezelőtt, a vármegyék sorában elsőként Somogy vármegyének megyecímert és pecséthasználati jogot adományozott II. Ulászló királyunk. S ha van megyenap, ráadásul éppen farsangkezdetkor, akkor megyebálnak is kell lennie. Ezúttal sem maradhatott el. A régi hagyományt – mert megyebálok régen is voltak, s ezt Csokonai jóvoltából nagyon is jól tudjuk –, tavaly a Hotel Kaposban elevenítették fel. Akkor szűkösnek bizonyult a hely, pedig a frakkot és a nagyestélyit nélkülöző megyenagyok az első bálozó leányukat sem hozták el. Így aztán az idei farsangon az egykor szebb napokat látott Dorottya Szálló nagytermébe vonult a vigadó sereg, hogy a bejáratnál köszönthesse őket dr. Kolber István, a megyei közgyűlés elnöke. Ott volt a fővédnök Várfalvi István, a Pénzügyminisztérium főosztályvezetője; a január elsejétől helyettes államtitkár címet viselő Németh Jenő, a megyei közigazgatási hivatal vezetője; Jákli Péter főjegyző; Szita Károly Kaposvár polgármestere ill. az országgyűlési képviselők majdnem teljes kara. Politikusok, vállalkozók, bankárok és művészek koccintottak egymás egyésztiségre. Persze volt, aki messze elkerülte a megyebál vidékét is, más viszont mindennél fontosabbnak tartotta, hogy ott legyen. Ha így megy tovább, akkor valóban rangja lesz a megyebálnak, mint volt hajdanában is. Azért ez a bál korántsem volt olyan hivalkodó, mint a krónikák szerint a régi bálok. Annyiban mégis hasonlított, hogy a megye legtavolabbi pontjairól is eljöttek. A hangulat pedig még a legfeszélyeztettebb politikai ellentéteket is feloldotta. S bár a táncot hajnali négyig ropták, azért akadt idő négy szemközt beszélgetésekre is. Üzleti titkok ugyan nem szivárogtak ki, de aki figyelmesen fülelt, az egyet s más meghallhatott. Például arról, hogy jövőre is lesz megyenap, sőt megyebál is. 1998. január hatodikán lesz éppen 500. éve annak, hogy a jeles adományt szentesítette az uralkodó.

A cikket illusztráló képek között néhány felvétel a vendégek fogadását, a pohárköszöntőt, a nyitótáncot – a palotást szemlélteti, ill. az elnöki asztalánál beszélgető vendégek társaságát.

1998-ban – a kerek évforduló kapcsán – a megyei napilap írt bővebben az eseményről „Strasburgi jércecomb vörösboros szilvával. Megyebáli unikumok” címmel.⁶² A híradás a belépő áráról, a résztvevők számáról, a terem bérleti díjáról,

⁵⁸ A pohárköszöntőt a védnökök mondták: dr. Kolber István és dr. Várfalvi István.

⁵⁹ A *Somogyi Hírlap*. Az Axel Springer-Magyarország Kft. partoktól független lapja. (Főszerkesztő dr. Kercza Imre.)

⁶⁰ Vö.: *Somogyi Hírlap* 1997. január 4-i, szombati és január 7-i, keddi számaiban.

⁶¹ Cikk Nagy Jenő tollából: „Ismét volt egy megyebál”. Vö.: *Somogyi Vállalkozás*. (A Somogy Megyei Vállalkozói Központ Gazdasági Magazinja. II. évf., 1–2. szám (Kaposvár, 1997. január–február) 9–10. old.)

⁶² Vö.: *Somogyi Hírlap*, 1998. január 11-i és 12-i számában.

a vendégsereg fogadásának módjáról, a vacsoráról, a felajánlott tombolaajándékokról és a rendezvény bevételeinek jótékonyági célú felajánlásáról szól.⁶³ A cikk írója megjegyzi, hogy „a hangulat a zsúfoltság ellenére igen kitűnő volt”. A báli közönség toalettjének ismertetésére is kitér az újságíró: „nem az élénk színek uralkodtak a hölgyeken a megyebálon. Változatlanul tartja magát a fekete, harmonizálva a különböző ékszerekkel. Az urak az öltöny mellett voksoltak. A ruhaköltemények valahogy most is elmaradtak.” A fényképes illusztráció pedig „az elit” képaláírással vagy fél tucat felvételt közöl le.

A 2000. évi bál híradásaiból már az új koncepció, forma és tartalom alapján szerveződött társasági esemény legfontosabb mozzanatait követhetjük nyomon. Ugyanakkor a közérdekű esemény legtekintélyesebb résztvevőivel néhány mondatos helyszíni riportot is készített a szerkesztő.⁶⁴

Az 1875-ös megyebálon is hasonló fogadtatásban lehetett részük a vendégeknek. Huszárok sorfala közt vonult végig a megye színe-java a bemutatást, no meg egy kis italozást követően. A megye bálján a megye borával, a balatonboglári Cabernet Sauvignon-al koccintottak a résztvevők. A hölgyek végre megmutathatták újonnan készült báli ruhájukat, ékszereiket és kecses vonalaikat. A legmutatósbab ruhában Szász Endre festőművész felesége jelent meg. Talán csak nem maga a mester készítette a remekművet? – Szász Endre: „A ruhát nem, de az ékszereit igen.” – „A legkülönlegesebb dísz a házigazda feleségén csillogott. Első ránézésre eredeti tetoválásnak tűnt, aztán kiderült, hogy az csak egy gyerekes gondolat!”⁶⁵ Nagyon fáj, amikor ezt csinálták? – Gyenesi Istvánné, a házigazda felesége: „Roppant mód fáj! Férjem tette fel!” – „Hogyan készült?” – Dr. Gyenesi, a közgyűlés elnöke: „Csupa simogatásból állt az egész!” – „Még egy plasztikai sebész sem látott hibát a hölgyeken. Sok potenciális kuncsaftot lát ma itt az este?” – Dr. Seffer, plasztikai sebész: „Nem, én csak szórakozni vágyó embereket látok! Kuncsaftot nem látok!” – „No, meg a pénzzel sem lehetett probléma. Mert egy ilyen bál nem kevésbe került. Ruha, frizura stb. De hát egy bankigazgató bizonyára pontosan feljegyzi az ilyen kiadásokat.” – Az OTP bank igazgatója: „Semmi költségvetés, csak bál van, és szórakozás! És jól érezzük magunkat!” – „Hajnaltájt aztán már a kutyát sem érdekelte, ki és mennyit fogyasztott a megye borából. Sőt! Nem csak a vörös nedű fogyott. A házigazda felszólítására 240 bálozó prédájává válhatott egész megye. A területcsonkítást aztán kirobbanó siker követte.” [A riporter arra utal, hogy a Somogy megyét formáló tortát – melyen a Balatont kék, a szárazföldet sárga színnel jelezték – felvágták azt követően, hogy kisebb tűzijátékot mutattak be a „megyén”.]

⁶³ A híradás a belépőjegyek áráról, ill. a felajánlott tombolaajándékok becsült összegéről szám-
szerű adatokat is közlétesz.

⁶⁴ A *Kapos Televízió* beszámolója a 2000. évi megyebálról. A riportalanyok: Szász Endre festőmű-
vész; a megyei közgyűlés elnöke – dr. Gyenesi István – és felesége; dr. Seffer István nemzet-
közileg elismert kaposvári plasztikai sebész, valamint az egyik fővédnök: az OTP Kereskedel-
mi Bank Rt. képviselője.

⁶⁵ A házigazda – a megyei elnök – feleségének vállán lévő „tetoválás” tulajdonképpen csak egy
tetoválást utánozó matrica volt. Ennek ellenére a riport e része – feltehetően a nyilatkozók
személyét és a riport tartalmát illetően – megosztotta a közvéleményt. Sokan, főképpen a fia-
talok, úgy vélték, „ha már liba, legyen kövér!”, értsd eredeti!



4. kép.

A huszárok – a három megye képviselői és feleségük előtt elvonulva – behozzák a megye címerét és a megyezászlót.

5. kép.

A nyitótánc. A palotást a somogyi polgármesterek tánckara mutatta be óriási sikerrel. A párok – titokban – két hónapig tanulták be a táncot.

A jelmezeket kölcsönözték.



6. kép.

Főzsiványok avatása: karikás ostor pattegtatása, majd gyertyalángoltás ön- és közveszélyes módon.

A régióból videofelvételeinek elemzése⁶⁶ további értékelhető adatokkal egészíti ki a rendezvényről készült anyagot. A fogadóbizottság – a három régió elnöke feleségükkel együtt⁶⁷ – a bejáratnál várja az érkezőket. Külön-külön üdvözlnek – kézfogással, pár kedves szóval – minden érkező vendéget. A hölgyeknek kézcsók jár, a közelebbi ismerősök még két puszit is kapnak. A férfi vendégek sötét öltönyben vagy elegáns fekete szmokingban, fehér ingben és nyakkendőben érkeznek, a nők kis- és nagyesztélyiben. A visszafogottabbak sötét színű (fekete, sötétkék), zártabb fazonú kisestélyibe öltöztek, melyet sállal, boleroval vagy kabátkával egészítettek ki; mások színes (vörös, bordó, kék) vagy fekete és fehér, többnyire pántos vagy mélyen dekoltált ruhát öltöttek magukra. A ruha anyaga jobbára muszlin, selyem vagy lurex. A korábbi rendezvényekhez hasonlóan ez alkalommal is kiemelkedett a vendégek közül Szász Endre feleségének toalettje és ékszere. A régióból egyik „főszereplője”, a megyei elnökné asszony földig érő, fehér ruhát, fekete kesztyűt és nyakéket viselt (vö. a mellékelt fényképes illusztrációkkal). Egyrészt az exkluzív külsőségek, másrészt az alkalomhoz illő öltözet volt jellemző a bálra. Az est domináns személyisége a házigazda, a megyei elnök volt. Ő volt feleségével a nyitótánc, a palotás vezető táncosa, a pohárköszöntők és más felszólalások vezérszónoka, a sorsolások és a tombolahúzások nyereményeinek átadója, de aktívan részt vett a különböző vetélkedőkben és programokban is.

A feldíszített terem és – a fehér abrosszal, zöld és sárga színű kiegészítőkkal megterített – asztalok eleganciát sugároztak. A számos gyertya hangulathordozó feladatot látott el, az asztalok elhelyezési módja alárendelődött a társalgási funkciónak. Hatványozott figyelmet kapott a reklám és a sajtó, az asztalkiosztások kapcsán pedig a választott kapcsolatok felértékelődtek. A megyei és régiós szimbólumoknak kiemelt jelentőséget tulajdonítottak. A megyenapi programsorozat kezdőnapján a megyezászlót – ünnepélyes keretek között, katonai tiszteletadással – fel-, majd a zárónapon levonták, a régióból helyszínére huszárok vitték be. A házigazdák alapvető célja és feladata volt az esemény résztvevőinek teljes körű kiszolgálása, szórakoztatása. A rendezvény funkciója pedig egyértelműen az volt, hogy a megyei elit ill. a régió vezérkara együvé tartozását erősítse, e tudatot látványos megjelenítse.

Végezetül így összegezhetjük az elmondottakat: a megyebál olyan mai társadalmi esemény, exkluzív összejövetel, együttszórakozási alkalom, amelyen egy viszonylag

⁶⁶ A felvételeket a megyei önkormányzati hivatal technikusa, Szalai Tamás készítette. A videofelvételek másolata a Somogy Megyei Múzeumok Igazgatósága Néprajzi Gyűjteményének része.

⁶⁷ A megyei közgyűlés elnöke és felesége, valamint a megye főjegyzője és felesége voltak az est házigazdái.

zárt, alkalmilag összetartozó közösséget látnak vendégül. Annak dacára, hogy az egyes résztvevők más-más nemzedékhez, társadalmi réteghez, kulturális csoporthoz, politikai irányzathoz tartoznak, évente legalább egyszer – többé-kevésbé – itt összemosódnak a köztük lévő jelentős különbségek. Természetesen az együtt szórakozók – a kistelepülési polgármesterek, a legnagyobb megyei (és régiós) vállalkozók, a finansziális élet legpregnansabb képviselői, elismert művészek, a szellemi elit, az ismert országgyűlési képviselők, a megyei vezérkar – között érezhetők bizonyos – a fent soroltakból adódó, vagy regionális – különbségek. Az eltérő ízléskörű, világnézetű, műveltségű, származású, a különböző hatalmi helyzetben lévő résztvevők egyetlen közös vonása, hogy mindannyian meghívottai, résztvevői annak a rendezvénynek, amely a megye életében kiemelkedő szerepet játszik. A társasági összejövetel nem alulról, hanem éppen hogy felülről – gondosan összeállított protokoll-lista alapján – szerveződik, és egy előre megtervezett és szervezett, pontos és részletes program szerint zajlik. A résztvevők kiváltságos helyzetét videofelvételek, fényképdokumentációk örökítik meg, a rendezvény a média híradásaiban előkelő helyen szerepel.

A központi rendezői elv a kényelmesség, a kellemesség, a látványosság, a különféle hangulathordozó elemek biztosítása. Cél az is, hogy a külsőségek (legyen az teremdekoriáció vagy toalett) eszközeivel nosztalgiahangulatot teremtsenek, és ügyelnek arra, hogy a – széles skálán mozgó – műsor- és zenei kínálat, a választékos menü megfeleljen a vendégkör egymástól meglehetősen különböző ízlésének.

A külsőségekben az igazodni vágyás éppen úgy jelen van, mint a kitűnni akarás. A támogatók/adományozók a bál költségeihez nagyban hozzájárulnak, amelyért cserébe reklámlehetőséget kapnak. Az adományozók értékrendszere és az adományok jellege az évek során változik, a használati érték mellett a presztízsertékek kerülnek előtérbe.

Mind a szponzorlista, mind a protokoll-lista arról tanúskodik, kik azok a „szerecsés kiválasztottak”, akik a megyei elitbe bekerülhetnek. Akikről a kirekesztettek, a mellőzöttek vagy az önmagukat kirekesztők irigykedve, féltékenyen, sértődötten vagy csak kíváncsian, kritikusan vagy éppen kritikátlanul véleményt formálnak. És ez a vélemény ritkán esik egybe a sajtóban, a médiában elhangzottakkal. A közvélemény is reagál az eseményekre, elsősorban a sajtóvisszhang, a médiabejátszások és a résztvevők által elmondottak alapján. Természetesen az eltérő kultúrájú és életfelfogású, a különböző nemzedékű csoportok eltérő módon.

Rítuselemek régi és új formái a házasságkötés egyházi szertartásában

A szokáskutatás egyházi aspektusai

Az emberi élet nagy fordulóihoz kötődő szokások hazai néprajzi leírásaiban egyfajta könnyen tapintható, tudatos tartózkodás figyelhető meg a szokások egyházi vonatkozásaival szemben.¹ Még az említett szokáskörök legalaposabb feldolgozásaiban is érvényesült az a szemlélet, amely a szokások központi tényezőit képező hivatalos egyházi szertartások leírásától és elemzésétől szigorúan távol tartotta a néprajzi indíttatású vizsgálatokat. Jóllehet a keresztelezés, a házasságkötés vagy a temetés esetében nyilvánvaló: a világi szokások a mai napig nehezen, vagy egyáltalán nem választhatók el az egyházi vonatkozásoktól.

Az e téren tapasztalt hiány enyhítésére az utóbbi évtizedben rohamos föllendülést mutató vallási néprajzi kutatások hivatottak.² Az egyházi év ünnepeinek példaszerű vizsgálatához³ hasonlóan olyan történeti szemléletű, komplex kutatásokra van szükség, amelyek a liturgia- és az egyháztörténet, valamint a történeti-

¹ Megállapításunkat számtalan hosszabb-rövidebb szokásleírás citálásával alátámaszthatnánk, ám ettől most eltekintünk. Legyen elég mindössze a még mindig legfrissebbnek számító összefoglaló kézikönyv megfelelő fejezeteire és az ott idézett bőséges irodalomra utalnunk: Dömötör Tekla (főszerk.), *Népszokás – néphit – népi vallásosság*. Magyar néprajz VII., Folklor 3. (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1990) 9–101. old.; A kivételek közt Bálint Sándor egyik nagyközönségnek szánt, jegyzeteletlen összefoglalását említhetjük meg, amelyben a szerző nem tagadván meg önmagát, néhány szokáselem liturgiátörténeti és egyházi vonatkozásaira is utalt: Bálint Sándor, „A parasztlelet rendje”, in Bartucz Lajos (szerk.), *A magyar nép* (Budapest, 1943) 201–248. old., ezen belül az emberi élet három nagy szükségéről: 206–228. old.

² Főként a katolikus vallási néprajzi kutatások terén – elsősorban Bálint Sándor munkássága nyomán – némi hangsúlyeltolódás érzékelhető az esztendő ünnepei és a kultusz nagy, közösségi alkalmai (pl. búcsújárás) irányában az emberi élet fordulójának vallási vonatkozásaival szemben. Ez megfigyelhető a kézikönyvek összefoglalásaiban (Dömötör Tekla [főszerk.], *Népszokás*, 331–497. old.), és az utóbbi évtizedben megszorodott tematikus konferenciák megjelent kötetekben egyaránt.

³ Bálint Sándor, *Népünk ünnepei* (Budapest, 1938); idem, *Karácsony, búsvét, pünkösd. A nagyünnepek hazai és közép-európai hagyományvilágából* (Budapest, 1973); idem, *Ünnepi kalendárium*. I–II.

néprajz módszereinek, megközelítéseinek felhasználásával kezelik a fellelhető forrásanyagot. Az efféle vizsgálatok tágabb spektrumban általános művelődés- és mentalitástörténeti tanulságokkal járhatnak.⁴

A következőkben a házasságkötés római katolikus egyházi szertartásának mai képéből kiindulva a legfontosabb elemek történeti változásainak vázlatos bemutatására vállalkozunk.⁵ Az egyházi irányítás és a népi kultúra kapcsolatáról a házassági szokások viszonylatában rövid tanulmányunk keretében nem áll módunkban értekezni.⁶ A szokáskör számos aspektusát alapjaiban befolyásoló egyházi rendelkezések vizsgálata egy nagyszabású vállalkozás keretében képzelhető el.

A házassági liturgia történeti fejlődésének vázlata

A házasság szentségi mivoltából következően a szertartás liturgikus képe az egyetemes egyházi hagyományokra és mintákra épülve alakult ki a középkori Magyarországon. A magyar középkor mostoha forrásadottságai korántsem kényeztetnek

(Budapest, 1977). Mindezeket jól egészíti ki a szokások világi megközelítése, vegyesen egyházi és világi források alapján: Dömötör Tekla, *Naptári ünnepek – népi színjátás* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1964).

⁴ Az európai szakirodalomból most mindössze Hartinger összefoglalására utalunk a szentségek és a szokások összefüggéseinek szempontjából: Walter Hartinger, *Religion und Brauch* (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1992) 130–193. old. További példaként említhetjük Thomas híres könyvét, amelynek több fejezetében elsősorban egyházi szertartáskönyvek forrásanyaga alapján elemzi az angol középkori egyház mágikus tevékenységét és a reformáció hatását többek között a szentségek vonatkozásában: Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth and seventeenth century England* (Charles Scribner's Sons, London – New York, 1971) 25–77. old. Bár az emberi élet fordulóinak szokáskörét csak elszórtan és áttételesen említi, alapvető módszere és forrásainak hasonlósága miatt kikerülhetetlen: Adolph Franz, *Die kirchlichen Benediktionen in Mittelalter*, I–II. (Freiburg im Breisgau, 1909).

⁵ Terjedelmi okokból nem áll módunkban kitérni bővebben a protestáns vonatkozásokra, amelyek önálló tanulmány tárgyai lehetnének. A református házassági liturgia történeti kérdéseire: Sörös Béla, *A magyar liturgia története I. A kereszténység bevezetése a XVI. század végéig* (Budapest, 1904) 261–272. old.; Benedek Sándor, *A magyarországi református egyház istentiszteletének multja* (Órsziget, 1971) 259–266. old.; Káthona Géza, *Samarjai János gyakorlati theológiája*. Theológiai tanulmányok 61. (Debrecen, 1939) 136–137. old. Az evangélikus liturgiátörténet máig legjobb összefoglalása: Raffay Sándor, *A magyarországi evangélikus liturgia története* (Budapest, 1933).

⁶ Az említett témában „Az egyházi irányítás és a népi kultúra kapcsolata a házassági szokások körében” címmel a 2002. júniusában, Pápán megtartott *Népi vallásosság a Kárpát medencében* 6. című konferencián értekeztem. Előadásom tanulmánnyá formált változatának megjelenése az elkövetkező években várható.

el bennünket témánk szempontjából.⁷ A XV. század végét megelőző időszakból mindössze három hazai házasságkötési szertartásleírás maradt ránk, amelyek ráadásul rendkívül szűkszavúak. A rítus lefolytatására vonatkozóan utasításokat szinte alig tartalmaznak, jószerével csupán a különféle imádságok és áldások, orációk és benedikciók leírását őrzik.⁸ Mindezek következtében nálunk nehezen rekonstruálható a házasságkötés szertartására irányuló egyházi befolyás növekedésének XI–XV. századi általános európai folyamata.⁹ Megnehezíti a kérdés vizsgálatát az a körülmény is, hogy a házasságra vonatkozó egyházi zsinati rendelkezések csak a XIV. század végétől állnak rendelkezésünkre.¹⁰

A XII. század végén keletkezett Pray-kódexben található házasságkötési szertartás tulajdonképpen egy nászmise, amelynek részeként a pap megáldotta a gyűrűt (egyes számban: *benedictio annuli*!), illetve a nászágyat (*benedictio thalami*).¹¹ A szertartás még az egyház korlátozott, a házasság utólagos megáldására szorító szerepét mutatja. Bár sem a Pray-kódexben, sem a másik két fennmaradt középkori házasságkötési szertartásban nem találjuk nyomát, nyugat-európai párhuzamok alapján valószínűsíthetjük, hogy a házasságkötés középpontjába a XII–XIII. század folyamán a két fél közötti megegyezés, a *consensus* tanúk előtt történő kinyilvánításának aktusa került. A *consensus* kinyilvánítása szóban történt, s a

⁷ A szerencsésebb sorsú nyugat-európai egyházmegyek középkori szertartáskönyvei közül sokkal több megőrződött, lehetőséget nyújtva ezáltal összehasonlító elemzések elvégzésére. Lásd pl. Adolph Franz, *Das Rituale von St Florian aus dem zwölften Jahrhundert* (Freiburg im Breisgau, 1904) különösen 3–12. és 147–190. old. A középkori egyházi szertartáskönyvek fejlődésére, típusaira és fennmaradt példányaira: Pierre-Marie Gy., „Collectaire, Rituel, Processional”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 44 (1960) 441–469. old.

⁸ Radó Polikárp, *Libri liturgici manuscripti bibliothecarum Hungariae et limitropharum Regionum* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1973) 68–69, 123–124, 339. old.

⁹ A folyamathoz, amelynek keretében az egyház fokozatosan növelte kezdetben csak a házasság utólagos megáldására korlátozódó szerepét, míg végül az egyház színe előtt kötött házasság lett érvényes vö.: William Graham Sumner, *Népszokások. Szokások, erkölcsök, viselkedésmódok szociológiai jelentősége* (Gondolat, Budapest, 1978) 608–613. old.; Georges Duby, *A lovag, a nő és a pap. A házasság a középkori Franciaországban*. (Gondolat, Budapest, 1987).

¹⁰ Kivételnek tekinthető Kálmán király sokat idézett törvénye (II. Cap. 15.), amely az egyház színe előtt történő házasságkötést kötelezővé tette, messze megelőzve ezzel a Trentói zsinat hasonló értelmű határozatait: „De desponsatione conjugali placuit sanctae synodo: ut omnis conjugalis desponsatio in Conspectu ecclesiae, praesente sacerdote, coram idoneis testibus, aliquo signo subarrhationis et consensu utriusque fieret; aliter non conjugium, sed opus fornicationis reputetur.” *Corpus Juris Hungarici. Magyar Törvénytár. 1000–1526. évi törvénycikk* (Budapest, 1899) 126–127. old. A törvény fontosságát először Kovács Gyula ismerte fel és méltatta: Kovács Gyula, *A házasságkötés Magyarországon egyházi és polgári jog szerint tekintettel törvényhozásunk feladatára* (Budapest, 1883) 6–10. old. A későbbi évszázadok hasonló értelmű zsinati határozatai megkérdőjelezik a törvény végrehajtásának sikerességét.

¹¹ Radó, *Libri liturgici*, 68–69. old. A szertartás nyugati párhuzamainak, eredetének kikutatása még várat magára.

jövőre vonatkozóan (*per verba de futuro*) létrejöhetett az eljegyzéskor, illetve a jelenre vonatkozóan (*per verba de praesenti*) a házasságkötéskor.¹² Hazánkban először a XIV. századi forrásokban jelennek meg a consensus-kérés nyomai. Az 1382. évi esztergomi zsinat határozatai között a házasság már szentségként szerepelve külön fejezetet kapott. A zsinati határozat szerzői mindenekelőtt a jegyességet (*sponsalium*) és a házasságot (*matrimonium*) különítették el egymástól, az előbbinél jövő idejű, az utóbbinál jelen idejű consensus-formulát idézve.¹³ A zsinati határozatban a titkos házasságkötések ellen is szót emeltek, egyértelműen kinyilvánítva az egyházi házasság szükségességét.¹⁴ A XIV. században keletkezett esztergomi misszále, amelyet valamelyik pozsonyi templomban használtak, *Ordo ad faciendum nuptias* címmel őrizte meg a korszak házassági szertartásának menetét. Eszerint az eljegyzés egyházi szertartásként zajlott le a templomajtóban, majd a pap bevezetvén a jegyeseket a templomba nászmise keretében megáldotta őket, illetve a gyűrűt és a nászágyat.¹⁵ Nagy hiányossága a szertartásleírásnak, hogy az akkoriban minden bizonnyal már használatos consensus-formát nem közölte. Nem tudjuk azt sem, hogy a megegyezés kinyilvánítása együtt járt-e olyasfajta megerősítéssel, amelyben a felek kizárólagos hűséget fogadtak volna egymásnak.¹⁶ A XV. század közepéről fennmaradt szertartásleírás már sokban a későbbi nyomtatott szerkönyvek szövegét idézi.¹⁷ Megjelenik benne a pap személyének, mint *copulans*-nak, házasságkötőnek az előtérbe kerülése, aki már nem csak egy közreműködő a szertartásnál, hanem Isten képviselője ő a házasság megkötője.¹⁸

A nyomtatott szertartáskönyvek a XV. század végétől őrizték meg a házasságkötés egyházi szertartásának középkorból örökölt képét.¹⁹ Az 1496 és 1525 között több kiadásban (leginkább *Obsequiale* vagy *Baptismale* címen) megjelent esztergomi szerkönyv összeállító *Ordo benedictionis nubentium* címmel, bármiféle – a szertartás

¹² Sumner, *Népszokások*, 605–610. old.; Hanuy Ferenc, *A jegyesség- és házasságkötési forma kifejlődése a Ne temere decretumig* (Budapest, 1912) 285–286. old.

¹³ Ignatius Batthyany, *Leges Ecclesiasticae Regni Hungariae, et provinciarum adiacentium* (Claudiopoli, 1827) III. 268–269. old.

¹⁴ „Matrimonia clandestina fieri prohibite” – idem, *Leges Ecclesiasticae*, III. 269.

¹⁵ Radó, *Libri liturgici*, 123–124. old.

¹⁶ E szertartáselemet az egyház körülbelül a XIII. században vezette be Nyugat-Európában. – Sumner, *Népszokások*, 611. old.

¹⁷ A szertartás már több (két) gyűrű (*benedictio anulorum*) megáldását írta elő. Orációi és benedikciói a későbbi szertartásrendekkel mutatnak nagyfokú rokonságot. – Radó, *Libri liturgici*, 339. old.

¹⁸ „Quos deus conjunxit, homo non separat” – hangzott el háromszor a pap szájából a szertartás végén. – Radó, *Libri liturgici*, 339. old.

¹⁹ Az 1496 és 1625 között megjelent nyomtatott szertartáskönyvek könyvészeti elemzése: Ráth György, „Nyomtatott szertartáskönyveink a római Rituale behozataláig”, *Magyar Könyvszemle* 1890. évf. (1891) 163–191. old.

menetére történő – utalás nélkül közölték a házasságkötéskor elmondandó imádásokat, zoltárokat és áldásokat.²⁰

Összehasonlító elemzések elvégzésére alkalmas hazai forrásaink a XVI. század második felétől állnak nagyobb számban rendelkezésünkre. Köszönhető ez a könyvnyomtatás széleskörű elterjedésének, a Trentói zsinat (1545–63) rendelkezéseinek és természetesen a reformáció hatásának. Az Oláh Miklós által 1560-ban kiadott *Ordo et ritus* házassági szertartásleírása a korábbi esztergomi obsequiálék vonatkozó részeinek szó szerinti átvételét tartalmazza.²¹ Az érsek a szerkönyv előszavában kifejtette, hogy tudatosan választotta a korábbi magyarországi szertartásrend átörökítését, mert abban a középkor évszázadaiban kiformálódott hazai szentségi liturgia lenyomatát vélte fölfedezni.²² Az *Ordo et ritus* egyik fennmaradt példányának²³ utolsó negyven oldalán magyar nyelvű kézírásos szertartásleírások találhatók. A szöveg XVI. századi bejegyzője nagy valószínűséggel a könyvet akkoriban birtokló híres jogtudós, Mossóczy Zakariás váci püspök lehetett, aki a kizárólag latin nyelvezetű szerkönyv függelékébe illesztette néhány szertartás (kereszteles, asszonyavatás, úrvacsora, esketés, újasszony-avatás) szövegének, imáinak, zoltárainak magyar fordítását.²⁴ A Mossóczy által leírt magyar nyelvű esketési szertartás szerkezetét tekintve jelentősen eltér a kéziratot hordozó nyomtatott szerkönyv szövegétől. A kézirat alapján a XVI. század közepi házasságkötés a házasulandókhoz intézett kérdésekkel kezdődött, majd miután a szertartást végző pap megbizonyosodott a felek consensusáról, megáldotta a gyűrűket, fölhúzta ujjakra, majd összekapcsolva kezeiket elvégezte a copulatiót. A kézirat szerint ezután azonnal következett a szokásos esküvés („Jurent pro more”). A pap ezután néhány mondatban a körülállók felé kinyilvánította az érvényes házasságot, miután a fiatalok „egymasnak kezet, györoth, es hÿteth attanak”. Mossóczy kéziratában mindezt egy hosszú, több mint öt oldalas beszéd, intés követi, amely tárgyánál fogva (ki „szerzette” a házasságot, mik a házasok „tisztí”) feltűnően emlékeztet a kora újkori protestáns agendák hasonló alkalommal elmondott tanításaira. A szertartásleírás utolsó részében a kézirat készítője magyar fordításban közölte a szertartásnál szokásos latin orációk, versikulusok és zoltárok szövegét.

²⁰ A szerkönyvek könyvészeti adataira lásd: Ráth, „Nyomtatott szertartáskönyveink”, 165–171. old. valamint rövid rituále-történetbe ágyazva: Bárh Dániel, „Asszonyavatás”, *Ethnographia* 110 (1999) 361–363., különösen a 14. jegyzet.

²¹ *Ordo et ritus sanctae metropolitane Ecclesie Strigoniensis quibus Parochi et alii animarum Pastores in Ecclesiis suis uti debent* (Viennae, 1560 RMK III/474) 3–5. ff.

²² „[...]hunc librum omnibus maiorum nostrorum temporibus, in omni non modo Dioecesi nostra, sed etiam aliis in locis ubique observatum [...]” Op. cit.

²³ A példány ma az Országos Széchényi Könyvtárban található. (RMK III/474.)

²⁴ A kéziratra elsőként Ráth György hívta fel a figyelmet: Ráth György, „Egy magyar R. C. Rituale a XVI. századból”, *Irodalomtörténeti Közlemények* V (1895) 65–81. old.

A Mossóczy-féle kéziratoss házassági szertartásleírás több szempontból is tanulságos. Egyrészt ez foglalja magába az első magyar nyelvű, katolikus egyházban használatos consensus-formulát. A consensus kitudakolódására irányuló kérdés („Attale [...] hÿteth masnak”) a korban sűrűn előforduló eljegyzési esküre utal. Ugyanígy értelmezhetjük az eskü szövegének múlt idejű fogalmazását („hoddaz wetted hazas tarswl”), amely az előzetes esküvésen túl felveti a házasság egyházi szertartást megelőző elhálásának kérdését is.²⁵ Feltűnő, hogy a legrégibb, XV. század végi esküszövegünkben szintén múlt idejű igealak szerepel. Hasonló esettel azonban a XVI. század végétől már nem találkozunk.²⁶

A Telegdi Miklós pécsi püspök, esztergomi adminisztrátor nevéhez fűződő *Agendarius liber* 1583. és 1596. évi kiadásai azonos formában tartalmazzák a *Copulatio coniugum* szertartását.²⁷ Az 1596. évi kiadás különbsége a korábbihoz képest mindössze az, hogy az összeállító egy házasság utáni tanító beszédet is beiktatott a szerkönyvbe.²⁸ Az *Ordo et ritus coniungendi sponsum et sponsam in facie ecclesiae* címmel közölt esketési szertartásleírás rövid utasításokkal kezdődik, amelyek az 1215. évi lateráni zsinatra hivatkozva a házasság háromszori kötelező kihirdetésére figyelmeztették a papokat. Az *Agendarius* összeállítója a szertartás legelejére egy magyar nyelvű tanítást iktatott be a házasságról. A beszéd végeztével a consensus kitudakolódására irányuló kérdések következtek. Ezután a pap megáldotta az oltár-ra helyezett gyűrűket a korábbi szertartáskönyvekből ismeretes latin áldások és imádságok kíséretében. A szertartás a *Benedictio nubentium* című résszel folytatódott, amelynek keretében ugyanabban a formában következtek a latin imádságok

²⁵ Az eredeti kéziratot nem ismerő Kováts Gyula elírásra gyanakodott, mert szerinte „esküvésnek csak a jövőre nézvést lehet értelme” – Kováts Gyula, *Felelet Bárh Roszner Ervin Régi magyar házassági jog című munkájára* (Budapest, 1887) 39. old. Véleményünk szerint semmiképpen sem elírásról, hanem tudatos múlt idő használatról van szó. A már elhalt házasság egyház színe előtti, eskü általi megerősítésének megvolt a létjogosultsága.

²⁶ Mossóczy Zakariás kéziratának értékelése további összehasonlító vizsgálatokat igényelne. Ennek keretében meg kellene vizsgálni a kéziratnak a korabeli protestáns szertartásrendekkel való kapcsolatát, a tudós főpap azon törekvését, amely a szertartások magyarosításában állt, illetve Mossóczynak az *Agendarius*ába szintén jónéhány magyar nyelvű szövegrészt beillesztő Telegdi Miklóshoz fűződő viszonyát.

²⁷ Az *Agendarius* 1583. (RMK I/204.) és 1596. évi kiadásainak viszonylag kevés tartalmi különbségéről: Ráth, „Nyomtatott szertartáskönyveink”, 177. old. A következőkben a szertartáskönyv 1596. évi kiadásának oldalszámaira hivatkozunk: *Agendarius liber continens ritus et caeremonias, quibus in administrandis Sacramentis, benedictionibus, et aliis quibusdam Ecclesiasticis functionibus parochi et alii curati, in Dioecesi et provincia Strigoniensi utuntur. Complacentia et expensis Reverendissimi D. D. Joannis Kuttassi Episcopi Jauriensis, ac per Hungariam Cancellarii, Eliminatione vero et relectione Lucae Peechi Fiscalis Ecclesiae Strigoniensis. Secundario impressus.* (Tirnaviae, 1596 [RMK I/284. A]) 53–70. old.

²⁸ *Agendarius*, 210–219. old. Az esküvő utáni beszéd – a Mossóczy-féle kéziratban lévőhöz hasonlóan – összehasonlító vizsgálatokat igényelne, elsősorban a korabeli protestáns anyaggal.

és szoltárrészletek, mint ahogy azt a korábbi obsequiálék is előírták. A különbség csak a szertartás végén jelentkezett. Az 1560. évi *Ordo et ritus* latin szertartásrendjéhez képest az *Agendarius* határozott papi copulatio-kijelentést írt elő a záró áldást követően. Ennek formája a kezek összekapcsolásában, majd stólával való átkötésében, illetve a következő szavak elmondásában („hac forma verborum eos copulet”) állt: „Ego vos in matrimonium coniungo, in nomine patris + & filii, + & Spiritus + Sancti, Amen”. Ez az első hazai szertartásrend, ahol a pap személye („Ego”) ennyire egyértelműen előtérbe került a házasság megkötését illetően. A megkötött házasság megerősítéseként és egyben a szertartás záró mozzanataként következett az esküvés. Az esküre vonatkozó rubrika szerint végezetül a hazában bevett szokás szerint a feleket a pap egyenként megeskette úgy, hogy azok a jobbjukat szentek ereklyéire helyezték, miközben a pap második személyben részenként előre mondta az eskü szövegét, amelyet ők egyes szám első személyben megismételtek.²⁹ A szertartás legvégén a pap meghintette szenteltvízzel a jelenlévőket.³⁰

A magyarországi katolikus egyházban Pázmány Péter volt az, aki a XVI. századi előzményekre építve kialakította és rendelkezései nyomán évszázadokra meghatározta a hazai szertartásrendet. Az 1625-ben általa kiadott *Rituale Strigoniense*³¹ bár sok tekintetben idomult az 1614-ben megjelent római szertartáskönyvhöz, nem egy lényeges ponton eltért attól. Pázmány olyan szertartások esetében építette be a magyar liturgiai sajátosságokat, amelyeknél a római rituále lehetővé tette a helyi jellegzetességek megtartását. A legfontosabb ilyen szertartás a házasságkötés volt. A *Rituale Romanum* házasságkötési előírásai meglehetősen rövidek, és az érseki provinciák helyi szokásainak megtartására buzdítják a szerkönyv használóit.³² Pázmány – az új esztergomi rituále összeállításakor – figyelembe vette ezt a lehetőséget, és a házassági szertartás esetében a hazai hagyományokat kívánta folytatni. A szerkönyv előszavában a nagy tudású érsek kifejtette, hogy a házasságkötés alkalmával a magyar nép megtérítése óta dívó különleges szokásokat az összeütközés veszélye nélkül egyébként sem lehetne megváltoztatni.³³ Ennek követ-

²⁹ „Postremo pro more in hac patria vsitato dextris ipsorum, super Sanctis reliquiis collocatis, faciat sacerdos eos singillatim iurare, ipso in proferendo verbe iuramenti in secunda praeunte, illis vero in prima persona subsequentibus.”

³⁰ *Agendarius*, 53–70. old.

³¹ *Rituale Strigoniense, seu formula agendorum in administratione Sacramentorum, ac caeteris Ecclesiae publicis functionibus. Jussu, et auctoritate illustrissimi ac reverendissimi Domini Petri Pazmany, Archi-Episcopi Strigoniensis. Nunc recenter editum.* In Aula Archiepiscopali. (Posonii, 1625 [RMK II/439.])

³² *Rituale Romanum, Pauli V. pontificis maximi jussu et a Benedicto XIV. auctum et castigatum cui novissima accedit benedictum et instructionum appendix.* (Ratisbonae, 1881) 240–243. old.

³³ „[...] et peculiarem quamdam ab ipsa conversione gentis Hungaricae usitatam consuetudinem Matrimonio copulandi: quae sine offensione variari haud potuerunt” – *Rituale Strigoniense*, 2. old.

keztében az 1625. évi esztergomi rituále esketési szertartásleírása szinte szó szerint megegyezik a Telegdi-féle *Agendarius* fentebb bemutatott szövegével. Különbség csak a magyar nyelvű beszédek hiányában jelentkezik.³⁴

Általánosságban megállapítható, hogy a házasságkötés római katolikus szertartása a XVII. század elejétől a XIX. század közepéig nagyjából egységes és változatlan maradt az összes hazai egyházmegye vonatkozásában.³⁵ A XIX. század második felétől jelentkező rituále-megújítási törekvések keretében a szerkönyvek összeállítói ezt a speciálisan magyar házassági liturgiát kezdték a római rituále szertartásrendjéhez közelíteni.³⁶ A XX. század derekán – a társadalmi változások hatására – jelentősen átalakított rítust dolgoztak ki, amely a *Collectio rituum* című új, egységes szerkönyvben jutott el az összes hazai egyházmegye papságához.³⁷ Ezzel közeli rokonságban áll az a manapság is érvényben lévő, immár teljesen magyar nyelvű házassági szertartásrend, amelyet a II. Vatikáni zsinat rendelkezései-nek hatására, 1971-ben bocsátott ki a magyar katolikus püspöki kar.³⁸

Az ezredforduló katolikus egyházi esküvője a következő öt – történeti szempontból – lényeges elemből áll: 1. Kérdések – 2. Copulatio – 3. Eskü – 4. Gyűrű-váltás – 5. Nászaldás.³⁹ A következőkben ezeket sorra véve mutatjuk be az egyes rítuselemek változásainak legfontosabb határköveit.

Kérdések

A házasságkötés egyházi liturgiájának a későközépkor óta fontos részét képezte a felek consensusának nyilvános kitudakolása a pap által fölteendő, előírt kérdések formájában. A hívekkel történő kommunikáció szükségességének következtében a latin alapnyelvezetű szentségi liturgia e helyen elengedhetetlenül anyanyelvi betétekkel tarkítódott. A középkori szertartásleírásainkban – miként említettünk – ezek a kérdések nem szerepelnek, ám ebből még nem következtethetünk valódi hiányukra. Annak ellenére, hogy a kérdések nyomtatott szerkönyvbe kerülésére legelőször a XVI. század utolsó évtizedeiben került sor (vö.: *Agendarius*), nyugat-

³⁴ *Rituale Strigoniense*, 145–158. old.

³⁵ Megállapításaink alátámasztására helyszűke miatt nem idézhetjük a hazai egyházmegyek XVII–XIX. századi szertartáskönyveinek vonatkozó részeit. Az általunk vizsgált fontosabb rituálék könyvészeti adatait lásd: Bárh, „Asszonyavatás”, 394–396. old.

³⁶ A folyamatról: Rajner Lajos, *A Rituále-kérdés Magyarországon* (Budapest, 1901) 138–143. old.

³⁷ *Collectio rituum ad instar appendicis ritualis romani ad usum dioecesium et parociarum linguae hungaricae a sancta sede approbata*. (Budapest, 1961) 173–186. old.

³⁸ *Ordo Celebrandi Matrimonium. A házasságkötés szertartása*. Kézirat gyanánt. (Budapest, 1971), a továbbiakban: OCM.

³⁹ A szentmise keretében létrejövő házasságkötésről e helyen külön nem értekezünk, minek következtében nem érintjük a nászmise elemeinek történeti kérdéseit.

európai analógiák alapján gyanítható, hogy ekkor már évszázados gyakorlatot rögzítettek a rituálék összeállítói.⁴⁰ Szerencsére néhány – szerkönyvek kötetstábláin, szennycímlapjain megőrződött – kéziratos bejegyzés segítségével konkrét adatokkal támasztható alá a consensus-kérés korai gyakorlatának gyanúja. A Radó Polikárp által felfedezett XVI. század eleji esketési szertartásleírás, amelyet a körmöcbányai Erasmus Cremnitzianus jegyzett le 1521–1523 között, egy német nyelvű kérdést tartalmaz.⁴¹ Ebben a pap a felek szabad állapotára kérdezett rá. Hasonló célzata volt a legkorábbi magyar nyelvű consensus-kérdéssornak, amely a fentebb említett Mossóczy-féle kéziratban maradt fenn hozzávetőlegesen az 1570-es évekből: „Attale walakynek hýteth masnak e' szemelnek kÿwöle? Szeretedÿ es akarode ez Jambor szemelth ez .N. törwen felesigwl magadnak.” Erre válaszolta a vőlegény: „Akarom, es szeretem.” Hasonlóképpen kérdezték meg a menyasszonyt.⁴²

Az *Agendarius* szertartásleírásában nagyjából ezekre az előzményekre építve jelentkeznek a házasulandóknak szánt kérdések. Az öt kérdés közül három tartalmilag már az idézett előzményekben is előfordul. Új elem viszont a felek neve és a lehetséges házassági akadályok irányában történő tudakozódás. Utóbbi első sorban a rokonsági viszonyból eredő akadályokat jelentette, amelyek szerepe a trentói zsinat rendelkezéseinek hatására erősödött meg. Az *Agendarius*ban előírt kérdések a következők:

1. Ki neved;
2. Kérdlec tegedet a' te kerestyen hitedre, mond meg igazan, nem köteleztede magadat valakinec másnac, e' tistesseges szemelynec kiuüle hazassagra, auagy nem töttele egyebnec fogadast, hogy ütet hazastarsul el akarnad venni;
3. Szeretede ezt e' személyt;
4. Akarode hazastarsul hozad venni;
5. Mégis hitedre kérdlec, ninchene ti közöttetec valami attyafisag, sogorsag, komaság, auagy egyeb oly dolog, ki miat hazassagra egybe nem adhatnatoc.⁴³

Az idézett kérdések nagy valószínűséggel a honi házassági liturgia sajátos elemei közé tartoznak. A *Rituale Romanum* és több európai egyházmegye rituáléja mindössze egy, kifejezetten a felek szándékának kinyilvánítására irányuló kérdést írt elő:

N. el akarod-e venni ezt a jelenlévő N.-t törvényes feleségedül az anyaszentegyház szertartása szerint?⁴⁴

⁴⁰ Hanuy, *A jegyesség*, 237–238. old.

⁴¹ Radó Polikárp, *Nyomatott liturgikus könyveink kéziratos bejegyzései* (Budapest, 1944) 43–44. old.

⁴² *Ordo et ritus* (OSZK RMK III/474).

⁴³ *Agendarius*, 63–64. old.

⁴⁴ *Rituale Romanum*, 240–241. old.

Ezzel szemben a nálunk szokásos, idézett öt kérdés közül mindössze kettő, a harmadik és a negyedik irányult konkrétan a consensus kitudakozódására.

Az *Agendarius*ban szereplő kérdések lényegi változtatás nélkül kerültek be a Pázmány Péter által összeállított esztergomi rituáléba. Ez volt tehát az egyik olyan lényeges pont, ahol a tudós főpap nem a *Rituale Romanum* szó szerinti követését, hanem a hazai liturgia történeti hagyományainak megfelelő szertartáselemek továbbvitelét tartotta gyümölcsözőnek. A *Rituale Strigoniense* 1625. évi kiadása nyomán az összes hazai egyházmegye szertartáskönyve a fenti kérdéseket írta elő az eskető papok és a házasuló felek számára. Lényegi változások gyakorlatilag a XIX. század közepéig nem történtek e téren. A XIX. század második és a XX. század első felében már csak a jegyesek nevére, a házasodási szándéokra és a jövőbeni hűség ígéretére kérdeztek rá a szertartás keretében.

A XX. század második felében és az ezredfordulón elhangzó kérdések összeállításói a házasság teológiai és erkölcsi lényegét szem előtt tartva az elkövetkezendő családi életet állították a középpontba. Manapság az alábbiak hangzanak el a szertartás keretében:

1. N., megfontoltad-e Isten előtt szándékodat, és szabad elhatározásból jöttél-e ide, hogy házasságot köss?
2. Ígéred-e, hogy leendő feleségedet/férjedet tiszteled és szereteted, míg a halál el nem választ benneteket egymástól?
3. Elfogadod-e a gyermekeket, akikkel Isten megajándékozza házasságtokat?
4. Ígéred-e, hogy Krisztusnak és az ő egyházának törvényei szerint neveled őket?⁴⁵

Ezek után a római liturgia nyilvánvaló hatására a consensus kinyilvánításának kiemelt aktusa következik, amelyet újabban stólaival átkötött kézzel, kijelentő mondatban erősítenek meg.⁴⁶

Copulatio

A házasságkötés szertartásának azon elemét, amikor az eskető pap a felek szándék-kinyilvánítása után megerősíti azok akaratát és kijelenti a házasság létrejöttét, latin szóval *copulation*nak nevezzük. Annak ellenére, hogy az egyházi dogmatika alapján a felek consensusa hozza létre a házasságot, a pap és az egyház szerepét hangsúlyozó *copulation*nak a mai napig kiemelt szerepe van a házasságkötés szertartásában. A XV–XVI. században e téren fontos átmenet zajlott le az európai házassági liturgiában. A korábbi *copulatio*-fohász fokozatosan *copulatio*-kijelen-

⁴⁵ OCM, 28–29. old.

⁴⁶ „N., Isten szent színe előtt feleségül veszlek / feleségül megyek hozzád” OCM, 30. old.

téssé alakult át.⁴⁷ Magyarországon a XV. századtól a XX. századig adatokkal alátámaszthatóan megfigyelhető az esketés azon elemének kiemelt szerepe, amikor a jegyesek kezét stólájával átkötő pap ünnepélyes szavakkal („Ego conjungo vos in matrimonium, in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti”) kinyilvánította a házasság létrejöttét. A XX. század második felében – miként már említettük – a consensus-kijelentés előtérbe helyeződött, minek következtében azt manapság már stólával átkötött kézzel teszik a házasulandók, a pap szájából pedig mindössze egy megerősítés hangzik el: „Most megkötött házasságtokat az Egyház nevében érvényesnek nyilvánítom, és megáldom az Atya, a Fiú és a Szentlélek nevében.”⁴⁸

Az 1971-ben kiadott és manapság is érvényes szerkönyv előszavában hangsúlyozzák, hogy a megújított *Rituale Romanum* szertartását néhány mozzanattal kibővítették, többek között „a kezek stólával történő átkötésével, amely nálunk ősi szokás”.⁴⁹ Az említett „ősi szokás” forrásokkal mindössze a XVI. század végétől adatolható.⁵⁰ Mindenesetre Pázmány fontosnak tartotta megtartását annak ellenére, hogy a római rituále nem tartalmazta ezt a mozzanatot. A tudós főpap ezzel nem volt egyedül. Több európai egyházmegye szertartáskönyvében hasonló formában helyet kapott a kezek stólával történő átkötése.⁵¹

Eskü⁵²

„Most pedig, ősi magyar szokás szerint, esküvel is erősítsétek meg azt, amint az imént egymásnak ígértetek!” – konferálja föl az ezredfordulón a szertartást végző pap azt a rítuselemet, amelynek története talán a legtanulságosabb valamennyi közül.⁵³ A széles körben elterjedt nézet szerint az eskütétel kizárólag nálunk képezi részét a házassági ordónak és valamiféle ősi szokás emlékét őrzi. Már Pázmány esztergomi szerkönyvében is a „pro more in hac patria usitato”, „az e hazában gyakorolt szokás szerint” kifejezéssel vezették föl a házassági esküt, amit a felek korábban szentek ereklyéire, az újkor századaiban már keresztre helyezett kézzel tettek a katolikus egyházban. A házassági eskünek mint ősi és speciálisan magyar

⁴⁷ A folyamatot bemutatja és a különféle egyházmegyékben használatos XIII–XIX. századi copulatio-kijelentések széles tárházát összehasonlítja: Hanuy, *A jegyesség*, 248–252. old.

⁴⁸ OCM, 30. old.

⁴⁹ OCM, 4. old.

⁵⁰ *Agendarius*, 69. old.

⁵¹ Pl. francia egyházmegyékben: Hanuy, *A jegyesség*, 247–248. old.

⁵² A házassági eskü történetének kérdései képezték történelem szakos egyetemi szakdolgozatom témáját: Bárh Dániel, *A magyarországi egyházi szertartáskönyvek történeti-néprajzi tanulságai. A házassági eskü példája*. Szakdolgozat. ELTE BTK Művelődéstörténeti Tanszék (Budapest, 2000) A következőkben az ott bővebben kifejtett kutatási eredményeim summázatát adom.

⁵³ OCM, 31. old.

szokásnak a sztereotípiája legkésőbb a XVI. században kialakult. Kutatásaink során megállapítottuk, hogy a kérdéses szertartáselem rendelkezik közép- és kora újkori európai párhuzamokkal. Francia, angol, cseh és lengyel analógiák bizonyítják, hogy a kizárólagosan magyar szokás képe téves.⁵⁴ Mivel a legkorábbi magyar esküszövegünk a XV. század végéről maradt fenn, az átadás-átvétel körülményeinek megnyugtató tisztázása egyelőre források híján nehézségekbe ütközik. Valószínűsíthető, hogy valamikor a XII–XIII. században az egész házassági liturgiával együtt francia egyházmegyékből importáltuk az eskünk szövegének legfontosabb elemeit is. A speciálisan magyar szokás sztereotípiájának XVI. századi kialakulását elősegíthette, hogy a német és itáliai területek rituáléi nélkülözték ezt a momentumot.⁵⁵

A házassági eskü erős középkori gyökerezettségét mutatja, hogy a szertartáselemet a hazai protestáns egyházak is megtartották, noha elvileg a katolikus házassági liturgia gyökeres átalakítására törekedtek. A XVI–XVII. században protestáns zsinatok egész sora tett hitet a „hit” mellett. Feltűnő, hogy amíg a XV. századtól a katolikus szertartásrendben az eskü a copulatio-kijelentés utánra tolódott, és ezáltal mindössze a már megkötött házasság megerősítéseként funkcionált, addig a protestáns házassági liturgiában az eskü központi, a házasság tulajdonképpen megkötését jelentő szerepben maradt.⁵⁶

A legkorábbi fennmaradt magyar házassági esküszöveget a XV–XVI. század fordulóján jegyezték be apró betűs kurzív írással egy 1498-ban nyomtatott *Missale Strigoniense* hátsó lapjára. A szöveget Radó Polikárp fedezte fel az 1940-es években. Bartoniek Emma megállapítása szerint az esküszöveg kézírása XV. századi. Az eskü-formula, amely önmagában, cím és egyéb utalás nélkül került a misekönyvbe, a következőképpen fest (Radó Polikárp olvasatában):

⁵⁴ A francia párhuzamokra: Edmundus Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus* I–IV. (Antverpiae, 1763–64) 133–139. Az angol párhuzamokra: Joseph Freisen, „Die katholischen Ritualbücher der nordischen Kirche und ihre Bedeutung für die germanische Rechtsgeschichte”, in Konrad Beyerle (Hrsg.), *Deutschrechtliche Beitrge.* Band III., Heft II. (Heidelberg, 1909) 144–145. old.; idem, *Das Eheschleierungsrecht in Spanien, Großbritannien und Irland und Skandinavien (Dänemark mit Schleswig–Holstein, Schweden, Norwegen und Finnland)* I–II. (Paderborn, 1918–1919) II. 208–209., 225–248., 259. old. A cseh és lengyel analógiákra: *Rituale Franciscanorum (...)* ex variis Ritualibus coordinatum a Fr. Bernardo Sannig (...) (Neo–Pragae, 1685) 517. old.; *Agenda seu Rituale Olomucense (...)* (Brunae, 1694) 260. old.; *Rituale Sacramentorum ac aliarum ecclesiae Caeremoniarum. Ex Rituali, juxta decretum Synodi Provinciae Petroviciensis edito, depromptum, ad uniformem Ecclesiarum Regni Poloniae et Magni Ducatus Litvaniae usum (...)* (Vilniae, 1701) 33–34. old.; *Rituale Sacramentorum ac aliarum ecclesiae caeremoniarum ex decreto synodi provinciae Petroviciensis ad uniformem Ecclesiarum regni Poloniae usum reimpressum (...)* (Cracoviae, 1884) 302. old.

⁵⁵ Bárth, *A magyarországi*, passim.

⁵⁶ Op. cit.

isten theged wgh segehyen senth haromos ag cristuban (!)
 hwytednek telles volta hod te az .N. azzont sereted:
 zeretwen hozzad vettet keretyen (!) zentheghaznak moggya zerent
 erek felesegwl holtodik holtaiglan sem nyawabam meg (nem) hagod
 isten teged wg segelen.⁵⁷

A XVI. század második felében keletkezett Mossóczy-kézirat szerint a szokásos („pro more”) esküvés a következőképpen hangzott:

ISTEN teged wgý segellyen es az ew szenth fya ammý wdwessegwnk
 tellies szenth haromsag Attýa, fýw, zenth lelek egý býzon ISTEN,
 hogý ez iambor szemelth .N. szereted,
 szeretwen hozzad wetted hazas tarswl Istennek törwýnye szerýnth
 es holtodiglan soha ewteth el nem hagiod, semmý nyomorwsagaba,
 tehedseged szerint. ISTEN teged wgý segellyen.⁵⁸

Az előzmények valamennyi lényegi elemének fölhasználásával alakult ki a Telegdi Miklós által összeállított *Agendarius*ban rögzített eskü-forma, amelyet Pázmány változatlan formában emelt át a *Rituale Strigoniense*-be és tett kötelezővé ezáltal hatalmas időbeli és térbeli távlatokban. A következőkben az egyszerűség kedvéért csak a házasulók által, első személyben elmondott szöveget közöljük, bár a szertartáskönyv a pap számára előírt formát is tartalmazza. A vőlegény esküje a következőképpen néz ki az *Agendarius*ban:

Isten engemet vgy segellyen /
 Boldog aszony / Istennec minden szenti /
 hogy e' tisztesseges személyt szeretem /
 Szeretuen hozzam veszem hazas tarsul /
 Istennec rendelese szerint /
 A keresztyen Anyaszentegyhaznac szokasa szerint /
 Es hogy ütet el nem hagyom /
 holtomiglan s-holtaiglan / Seminemű nyaualyaiban /
 Isten engemet vgy segelyen.”⁵⁹

⁵⁷ Radó, *Nyomatott*, 68. old. A legrégebb magyar házassági eskü szövegét hordozó misszálét, amelyet Nürnbergben nyomtak Georg Stuchs nyomdájában 1498-ban, a pesti ferences könyvtárban, a 24. 5. 6. jelzetten tanulmányozta Radó Polikárp. (ibidem, 101. old.) A példány jelenlegi lelőhelye ismeretlen.

⁵⁸ *Ordo et ritus* (OSZK RMK III/474.).

⁵⁹ *Agendarius*, 69. old.

A menyasszony esküje egy-két szóban különbözött a vőlegényétől. A „tisztességes személyt” helyett „iambort”⁶⁰ mondott, illetve a „hozzam veszem” helyett „hozza megyec”-et.⁶¹

A *Rituale Strigoniense* első kiadását követő évszázadban az esztergomi és más egyházmegyék katolikus szertartáskönyvei ugyanazt a házassági szertartást és vele ugyanazt az esküt örököltették át és írták elő papjaik és híveik számára, mint amelyet Telegdi és Pázmány a XVI. századi hagyományból kialakított. Az esküszövegen lényegében a XVIII. század folyamán sem változtattak. Megfigyelhető, hogy a század második felétől a „Boldog aszszony” kifejezést általában már a „Boldog-ságos aszszony”-nyal váltották föl, és „minden Szent” helyett „minden Szentei”-t írtak. A XIX. század második felében a régi „Semminemű nyavalyájában” kifejezést a „Semminemű viszontagságában” szókapcsolatra cserélték. A XX. század első felében a nyelvfejlődés következtében némiképp tovább módosult az eskü szövege, amelyet ekkor már előírászerűen nem szentek ereklére, hanem feszületre tett kézzel mondtak el:

Isten engem úgy segéljen,
Nagyasszonyunk, a szeplőtelen szüz Mária és Istennek minden szentjei,
hogy a jelenlevő ...-t szeretem, (szeretvén magamhoz veszem feleségül /
szeretvén hozzá megyek feleségül,) Istennek rendelése szerint,
a keresztény Anyaszentegyháznak szokása szerint,
és hogy őt el nem hagyom, holtomiglan holtáiglan,
semminemű viszontagságában, Isten engem úgy segéljen.⁶²

Az 1961-ben, magyarországi használatra kiadott *Collectio rituum* házassági szertartásában az eskü szerepe csak a már megkötött házasság megerősítésére (*Confirmatio*) vonatkozik. Az előírás szerint a jegyesek térden állva, feszületre tett kézzel tettek esküt. Ha az oltár lecke-oldalán álltak, akkor a pap, ha az oltár előtti lépcsőnél, akkor a tanúk tartották a keresztet. A pap felszólítása után⁶³ a felek egymás

⁶⁰ A férfi „jambor személy”-ként, a nő „tisztességes személy”-ként történő megnevezése, s ezek megkülönböztetése a XIX. század végéig fennmaradt a katolikus esküszövegekben. A megkülönböztetés kultúrtörténeti jelentősége nyilvánvaló, miként annak is, hogy a férfi „veszi el” a nőt, míg a nő csak „hozza megy” a férfihez. Megjegyzendő, hogy a *Rituale Strigoniense*-ben több nyelven közölt esküformák közül előbbi megkülönböztetés csak a magyar nyelvű esküben szerepel. A hitetárs jelzője a latinban „honestus”, a németben „gägenwertig” a nőre és a férfira egyaránt.

⁶¹ *Agendarius*, 70. old.

⁶² Szunyogh X. Ferenc, *Liturgikus élet. A kath. Egyház szertartásai. I. A házasság* (Budapest, 1926) 15. old.

⁶³ „Most pedig ősi magyar szokás szerint, esküvel is erősítsétek meg azt, amit az imént egymásnak ígértetek. Tegyétek ujjatokat a feszületre, és mondjátok utánam az eskü szavait.” – *Collectio rituum*, 181. old.

után elmondták az eskü szavait. A szöveg második fele egyszerűsödést mutat az előbb idézett, XX. század első feléből származó eskühöz képest. („...A római katolikus Anyaszentegyház törvénye szerint, És hogy őt el nem hagyom, Mindhalálig, Semmiféle bajában. Isten engem úgy segéljen!”).⁶⁴ A II. Vatikáni zsinat után kialakított és jelenleg is érvényes házasságkötési szertartásrendben a *Collectio rituum* nyomán szövegezték meg a házassági esküt. Különbsége csak az, hogy a legrégebbi hazai esküszövegben is szereplő „holtomiglan–holtáiglan” kifejezés visszakерült a szövegbe.⁶⁵

A házasságkötési szertartás legfontosabb aktusának a népi gondolkodásban egyértelműen az eskütétel számított. A házassági eskü kiemelkedő szerepét jól tükrözi a magyar nyelv házasságkötésre vonatkozó kifejezéseinek fejlődése. A XVI. századtól a XX. századig adatokkal alátámasztható, hogy a házasságkötés magyar megnevezése az esküvel volt kapcsolatos. Az „esküszik” ige 'házasságot köt' értelemben, az „esküvő”, „esketés”, „hitlés” főnevek 'házasságkötés' értelemben, illetve a „hites”, „hitves” kifejezések 'házastárs' értelemben egyaránt az eskü fontosságát jelzik a házasságról alkotott tudatformákban.

A házassági eskütétel megkülönböztetett, kiemelt szerepét mutatja, hogy számos népi hiedelem fűződik hozzá. Ezek nagyobb része abból az elgondolásból fakadt, amely szerint a vőlegény és a menyasszony az esküvő alatt védtelenné válnak az ártó hatalmak rontásaival szemben. A hiedelem nem új keletű, mint ahogy a rontás ellen ilyenkor használatos praktikák sem. Egy 1715-ben lezajlott boszorkányperben Nagy Ferenc 36 éves tanú a következőket vallotta a vádlott Balog Ilona ellenében:

egykor pedig meg hazasodvan az fatens, felt hogy valami tetemenye lesz valamely ördögnek rajta, eszben veven Balog Ilona az fatens felelmet, mondotta, feltlek en titeket hogy valami veszedelem esik rajtatok, hanem azt cseleked hogy mikor az esketüre mégy az talpad alá az csizmadban tegy egy aczelt, es az derekadra kős harsot, vagy egy holnapig viseld ottan az meztelen testeden.⁶⁶

XIX–XX. századi néprajzi leírásokból ismert a csizmába rejtett pénzdarab esküvőkori gonoszelhárító szerepe. A palócok között a XX. század elején még szokás volt, hogy

⁶⁴ *Collectio rituum*, 181–182. old.

⁶⁵ *OCM*, 31., 54. old. A szertartáskönyv összeállítói alternatív esküformaként lehetővé teszik egy személyesebb (téged N. szeretlek... veszlek... hagylak stb.) eskü elmondását, illetve nem katolikus fél kívánságára kimaradhat a Szűz Máriára és Istennek minden szentjeire való hivatkozás. – *OCM*, 130–131. old.

⁶⁶ Schram Ferenc, *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768. I–III.* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1970–1982) I. 95. old.; Esküvőkori rontásra lásd még: *ibidem*, II. 394. old.

az oltárnál a kis vőfély a menyasszony csizmája vagy cipője szárába [...] egy tízfillérest csúsztat be, az ú. n. „bocskorpénzt” s esküvője napján egész nap rajta jár a menyasszony, hogy senki meg ne rontsa, vagy meg ne verje szemmel.⁶⁷

Máshol a menyasszony egy bezárt lakatot tartott a kebelében az esküvő alatt („Lakat alatt esküszik”), amelyet utána a kútba dobott, hogy az ő kívánsága érvényesüljön a házasságban.⁶⁸ A hétfalusi csángók körében a vőlegény esküvőjére fordítva vette fel az ingét, vagy egy krajcárt tett a talpa alá szerencsevarázslás céljából. Ugyanitt a menyasszony kalácsot dugott a kebelébe, hogy abból mindketten fogyasztva férjével „egyezők legyenek”.⁶⁹

Gyűrűváltás

A gyűrű átadásának, mint házasságkötési aktusnak eredete a kereszténységet megelőző időkre nyúlik vissza. Már az ókori zsidó és római házasságkötés fontos részét képezte a vőlegény által átadott arany-, ezüst- vagy vasgyűrű.⁷⁰ A korai kereszténység esketési rítusának is központi tényezője volt az *arrha*-nak nevezett gyűrű ünnepélyes átadása, a *subarrhatio*. A gyűrűk megáldása hozzátvetőlegesen a IX. században jött szokásba.⁷¹ A középkori magyar házassági szertartásrend fennmaradt emlékei arról tanúskodnak, hogy a nyugati kereszténység esketési rítusának e fontos eleme hazánkban is meghonosodott: kezdetben *subarrhatio* (tehát kizárólag a vőlegény általi gyűrűátadás) formájában, később pedig a *consensus* kinyilvánításának kölcsönös aktusaként. Az átmenet nálunk konkrét adatokkal alátámasztható.

Legkorábbi szertartásleírásunkban még egy gyűrű átadását írták elő. A XIV. század közepén használt esztergomi misszále egyik példányában az eredetileg egyes számban szereplő gyűrű szóalakját későbbi beírással többes számúra alakították. A XV. századi szertartásleírásban már egyértelműen több gyűrű megáldásáról (*benedictio annulorum*) tettek említést. Valamennyi középkori házassági ordónkra

⁶⁷ Istvánffy Gyula, „A borsodmegyei palócok”, *Ethnographia* XXII (1911) 222. old. Hasonló szokás élt a XX. század közepén Zagyarékason. – Cs. Pócs Éva, „Zagyvarékas néphite”, *Néprajzi Közlemények* IX (1964) 3–4. sz. 219. old.

⁶⁸ Hoppál Mihály, „Házasságkötés hiedelmei”, in Ortutay Gyula (főszerk.), *Magyar Néprajzi Lexikon* II. (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1979) 501. old.; A menyasszony kebelébe tett lakat momentuma egy XVII. század közepi boszorkányperben is előkerül: Schram, *Magyarországi*, II. 10. old.

⁶⁹ Kolumbán Lajos, *A hétfalusi csángók a multban és jelenben* (Brassó, 1903) 109. old.

⁷⁰ Hanuy, *A jegyesség*, 6., 16. old.

⁷¹ Op. cit. 51–55. old.

jellemző, hogy a szertartást végző pap húzta föl a gyűrűt a jegyes(ek) valamelyik ujjára.⁷²

Az elgyűrűzés első pontos, részletekre kiterjedő leírása az XVI. század végi *Agendarius*-ban maradt fenn. A Telegdi-féle esztergomi szertartáskönyv rubrikáiban a consensusra irányuló kérdések után előírták, hogy a plébános felszólítására a jegyesek tegyék ki az oltárra gyűrűiket („annulos suos ad altare ponant”), majd a pap áldja meg azokat. Az előírt benedikció és oráció elmondása után a pap szenteltvízzel hintette meg a gyűrűket, majd a menyasszonyt a vőlegény jobb kezének gyűrűs ujjára („minimo vicinum, qui annularis vocatur”), a vőlegény gyűrűjét pedig a menyasszony jobbjának gyűrűsujjára húzta a következő szavak kíséretében: „In nomine Patris, et Filii et Spiritus Sancti, Amen.”⁷³

Amikor Pázmány Péter 1625-ben kiadta az átdolgozott *Rituale Strigoniense*-t, a gyűrűváltás terén is a Telegdi által átörökölt középkorvégi hazai rítus hagyományaihoz ragaszkodott. Ennek megfelelően szó szerint átvette elődje szertartásrendjének vonatkozó részletét. Tette ezt annak ellenére, hogy a számára első számú mintának tekintett római rituále e téren eltérő rendet javasolt. A *Rituale Romanum*-ban ugyanis mindössze egyetlen gyűrűről esik említés, amit a vőlegény húzott jövődöbelije bal kezének gyűrűs ujjára.⁷⁴

A Pázmány által kötelezővé tett és elterjesztett házassági ceremóniának eme része a XX. század közepéig változatlan maradt. Az 1960-as évek eleje óta már nálunk sem a pap adja fel a gyűrűket, hanem a jegyesek – elvéve azokat a pap kezéből – megcsókolják, és egymás ujjára húzzák a következő szavak kíséretében: „Az Atyának és Fiúnak és Szentlélek Istennek nevében: viseld ezt a gyűrűt hűségged jelül”.⁷⁵ A II. Vatikáni zsinatot követő liturgikus reform óta a gyűrűcsere is elmaradt a szertartásban.⁷⁶

A házasságkötés egyházi szertartásában nem minden hazai felekezetenél játszott szerepet a gyűrűváltás aktusa. Megállapítható, hogy a gyűrű átadása a református és unitárius házasságkötésnél teljességgel hiányzik, míg az evangélikus, görög katolikus, görögkeleti és természetesen a római katolikus házassági liturgiában fontos szerepet kapott. Utóbbiban a középkor óta napjainkig lényeges elemnek számít, ugyanakkor az utóbbi évszázadban megfigyelhető némi szerepcsökkenés abban a körülményben, hogy a gyűrűváltás az esketési szertartás elejéről fokozatosan a végére tolódott.

Fontosnak tartjuk megjegyezni, hogy az általunk vizsgált szertartáskönyvek a mindenki számára kötelező érvényű egyházi szertartás menetét rögzítették, amely

⁷² Radó, *Libri liturgici*, 68., 123., 339. old.

⁷³ *Agendarius*, 65. old.

⁷⁴ *Rituale Romanum*, 241. old.

⁷⁵ *Collectio rituum*, 176. old.

⁷⁶ OCM, 32. old.

adatokból nem következtethetünk egyértelműen a házassággal kapcsolatos gyűrűviselés egyéb, meglehetősen szerteágazó körülményeire. A szertartások keretében a középkor óta gyakorolt gyűrűváltás korántsem jelenti az ilyenkor használatos gyűrű hordásának bizonyítékát. A református esketési ceremóniából hiányzó gyűrűváltás sem jelenti a jegygyűrű református használatának hiányát. A házasságkötésnél alkalmazott gyűrűátadás évszázados hagyománya nem bizonyítja azt sem, hogy az eljegyzés kapcsán átadott jegyajándék valamennyi társadalmi rétegnél a gyűrűt jelentette.

Amikor a jegygyűrű adásának és hordásának történeti oldalát Tárkány Szűcs Ernő röviden összefoglalta, forráskritikai okokból nem az egyházi szertartáskönyvek előírásaira, hanem egyéb források adataira építette megállapításait. Eszerint a nemesség és a városi polgárság körében már a XVI–XVII. században adatokkal alátámasztható a jegygyűrű váltásának és hordásának szokása. A XVIII. század közepe óta adatolható a mezővárosi lakosság körében, míg a XIX. század közepén már a vagyonos falusi parasztok körében is megjelent. A parasztság körében csak a századforduló óta általánosan elterjedt szokás, sőt akadtak olyan néprajzi gyűjtemények, amelyek a XX. század első felére vonatkozóan még negatív adatot mutattak ki e téren.⁷⁷

A gyűrűhordás egyik önálló kérdéskörét jelenti a gyűrű viselésének (kéz, ujj) rendje. Nem lenne szerencsés, ha az egyházi szertartáskönyvek XVI–XX. századi előírásai alapján ezen a ponton közvetlen hatást próbálnánk meg kimutatni az egyházi esküvő és a népi gyakorlat között. Az adatok arra utalnak, hogy az eljegyzés és a házasság gyűrűviselési rendje tájanként, felekezetenként és társadalmi rétegenként eltérő formákat mutatott és a helyi szokások meghatározottságában működött.

A házasságkötés egyházi szertartásának fontos aktusaként jelentkező gyűrűváltás minden bizonnyal csak áttételesen hatott a jegygyűrű jegyajándékként történő adásának, illetve a gyűrű hordásának népi gyakorlatára. Ennek a hatásnak a feltárása csak széleskörű forrásfeldolgozással lehetséges egy átfogó vizsgálat keretében, amely komoly adósságot törlesztve végre tisztázná a gyűrű viselettörténeti, liturgiátörténeti és mentalitástörténeti szerepét.

Nászáldás

A keresztény házassági liturgia egyik legősibb része a nászáldás,⁷⁸ amely a szertartáskönyvekben *Benedictio nubentium* címen több áldást, imát és zsoltárt foglal ma-

⁷⁷ Tárkány Szűcs Ernő, *Magyar jogi népszokások* (Gondolat, Budapest, 1981) 331. old.

⁷⁸ A szertartáselem eredete arra az időszakra nyúlik vissza, amikor az egyház szerepe még csak a házasságok utólagos megáldására korlátozódott.

gába. A középkori szertartásleírásainkban szereplő benedikciók és orációk – korai párhuzamok alapján – nyugat-európai eredetre vezethetők vissza.⁷⁹ A legkorábbi hazai szertartásleírásoktól kezdve az első nyomtatott rituále típusú szerkönyvek házassági ordóin keresztül a Pázmány féle esztergomi rituáléig nagyjából meg-egyező formában hagyományozódtak át a nászszólamok imái. A *Rituale Strigoniense* révén aztán a középkori gyökerű fohászok gyakorlatilag a XX. század közepéig változatlan számban és szöveggel maradtak életben. Az 1970-es évek elejétől a korábbi áldások és imák helyett modernizált szövegű, alkalomhoz kiválasztott nászszólamok hangzik el a házasulandók fölött.⁸⁰

Összegzés

A házasságkötés római katolikus szertartásának vázlatos történeti áttekintése világosan mutatja, hogy a nyugati kereszténység általában egységesnek hitt szentségi liturgiai előírásai valójában viszonylag tág teret engedélyeztek a helyi hagyományok továbbélésének. Az ezredfordulón érvényes hivatalos hazai szertartásrend több lényeges eleme komoly történeti távlattal rendelkezik. Nem egyhez közülük az ősiség és a kizárólagosan magyar előfordulás több évszázados sztereotípiája kapcsolódik. Az egyes szertartáselemek olyan önálló tanulmányokat igényelnének, amelyek a liturgiátörténeti vonatkozások mellett a néprajzi aspektusok figyelembevételével kísérelnék meg tisztázni a történeti változások, illetve az esetleges változatlan átöröklődések okát és mibenlétét. Ugyancsak e tanulmányok keretében tisztázható a katolikus liturgia és a helyi hagyományokat szintén nagymértékben integráló protestáns szertartásrend elemeinek kapcsolata, illetve a felekezeti eltérő szertartásainak hatása a népi mentalitásra, különös tekintettel a kora újkor századaira és a szorosabb felekezeti egymásra hatást lehetővé tevő határterületekre.

⁷⁹ Lonovics József, *Népszerű Egyházi archeológia, vagyis a katolikus ünnepek, szentségek, ünnepélyek és szertartások értelmezése és a különféle rendes és rendkívüli szószéki jelentések, részint szent beszédekben részint hirdetményalakú oktatásban*. I–III. Harmadik tetemesen bővített és javított kiadás (Pest, 1865) II. 330–331. old.

⁸⁰ OCM, 37–40. old., további változatai: 143–149. old.

THE JOURNAL OF THE
ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE
OF GREAT BRITAIN AND IRELAND
VOLUME 100
PART 1
2000

1	1
2	2
3	3
4	4
5	5
6	6
7	7
8	8
9	9
10	10
11	11
12	12
13	13
14	14
15	15
16	16
17	17
18	18
19	19
20	20
21	21
22	22
23	23
24	24
25	25
26	26
27	27
28	28
29	29
30	30
31	31
32	32
33	33
34	34
35	35
36	36
37	37
38	38
39	39
40	40
41	41
42	42
43	43
44	44
45	45
46	46
47	47
48	48
49	49
50	50
51	51
52	52
53	53
54	54
55	55
56	56
57	57
58	58
59	59
60	60
61	61
62	62
63	63
64	64
65	65
66	66
67	67
68	68
69	69
70	70
71	71
72	72
73	73
74	74
75	75
76	76
77	77
78	78
79	79
80	80
81	81
82	82
83	83
84	84
85	85
86	86
87	87
88	88
89	89
90	90
91	91
92	92
93	93
94	94
95	95
96	96
97	97
98	98
99	99
100	100

Hagyomány és kötődés a változó világban. Egy „rendhagyó” széki lakodalom

A széki Csorba János írta 1978-ban elkezdett és 2000-ben befejezett „emlék-írásának” Epilógusában:

Most már az volt a nagy érdeklődésnek a központjában, hogy hogyan élt a széki nép. Mi volt a foglalkozása, mi volt a szórakozása, az öltözködése, na és hát ugye ezt szépen az ember mind elsorolgatta, elmondogatta. Összegyűjtötték elég sokan. De azóta is kérdezem, mi lett velük? Talán kidülött a tarisznájuk? Mert az eredményt nem igen látom sehol.

Most meg evvel a jövés–menéssel majdnem azt mondhatnám, hogy teljesen megszűnt az a helyzet, ami megvolt még a hatvanas években is: a népi szokások, külön minden utcának a tánc-háza, a fonóba járás, a farsangjárás... Ezek mind megvoltak, teljes egészében. Akkor megvolt a mezőgazdasági munkának a formája, annak a szépsége vagy a kudarca. Minden megvolt. Na meg aztán a mulatságoknak nagy része, vagy a lakodalmi szokás tiszta szentséges áhitata. A gyertyás táncok, vagy a beindulásnál a Rákóczi-indulók, amit sehun nem lehet hallani, vagy a kontyolás szövegei: *győztesen ment be a várba és ű elhozta a koronát*. Ez, én úgy látom, mélyen a költészetből gyökereződik ki. Mikor azt mondja, hogy: *de mer fáradtsággal szereztem magamnak, fejeiről levettem szerelmes búgomnak*. Ennek ma még töredékét sem mondják el, de nem is értéke-lik. Ez már csak olyan szükséges beszéd...

Ezek a gyönyörű szép hagyományok máma nincsenek megbecsülve, vagy nincsen becsület-jük, úgy látom, hogy nincs szüksége már senkinek se rá. Ma már ezek nem gondok. Az emberek – s főleg a fiatalok – nagy része most már nem azon gondolkodik, hogy otthont alapít-sanak és otthonülők legyenek, hanem mint a délibáb, csalogatja őket a lehetőség. Ezért aztán lemondanak most már népviseletükről, hagyományaikról.

Már azt hiszem, hogy nekik az is újság lenne, hogyha túlem elhallgatnák ezeket a beszédeket, mert ők erre már nem emlékszenek. Hogy valaki tud ott egy-két éneket, jó. De mondjuk száz énekről, meg arról a sok mindenről, amiről én beszámoltam, sejtelmük sincs.¹

¹ Csorba János, *Bár emlékezete maradjon meg... Emlékeimet szülőközösségem népszokásairól, viseletéről, életmódjáról, szórakozásáról és kesergéséről a szüleimtől és más öregektől hallottak alapján leírtam én Csorba János. Elkezdtem 1978-ban, befejeztem 2000-ben.* (Magyar Könyvklub, Budapest, 2001) 211. old.

A múlt és a jelen

Itt és most nem térhetünk ki arra, hogy az autentikus visszaemlékező által is fel-
említett széki népelet hagyományairól szóló gyűjtésekről számot adjunk (lásd a
hivatkozott irodalmat és azok irodalomjegyzékét!). Választott témánk szempont-
jából is csak azokat a leírásokat idézzük fel, melyek részben igazolják, részben
azonban mintha ellentmondának a széki Csorba János „kesergő” gondolatainak.

Tény és való, hogy az észak-mezőszéki dombok által a külvilágtól elzárt „Szék
város” nagyközség XX. századi élete mind szűkebb, mind tágabb környezetének
településeitől több szempontból is eltérő fejlődési utat mutat. A széki mentalitást
sajátos kettősség jellemezte. Egyfelől – főként gazdasági kényszer hatására – ven-
dégmunka révén lakosai közeli és távoli településekre, városokba jutottak el, s is-
mertek meg hagyományos kultúrájuktól eltérő életformát, életmódot; másfelől az
otthon maradottak zártak voltak a külső hatásokkal szemben, s csak kis mérték-
ben vettek át helyi kultúrájukba idegen elemeket.

Egy közelmúltban végzett kutatás alapján készült feldolgozás Szék történeté-
ben az első világháborútól napjainkig eltelt időt a megélhetési mód és az azzal
összefüggő hagyomány szempontjából három szakaszra tagolta.

Az elsőt, az 1960-as évekig tartó periódust a *hagyományörzés* jellemzi mind a gaz-
dálkodásban, mind a helyi kultúra használatában. Ennek a periódusnak a második
harmadában, a negyvenes évek végétől megkezdődik az ország gazdaságának át-
szervezése, 1961-re befejeződik a magántulajdon államosítása. Innentől a község-
ben a fő kereseti lehetőséget továbbra is a mezőgazdaság jelenti, de megkezdődik
a férfiak ingázása távolabbi ipartelepekre. A gazdasági változások következtében
a népi kultúrában lassú változások indulnak el. Ez az *átmeneti* időszak 1960-tól az
1989-es rendszerváltásig tart. Az 1990-es években – részben a határok megnyitá-
sának köszönhetően – alapvetően megváltozik a község lakóinak életstratégiája.
A földművelés háttérbe szorult, az önfenntartás járulékos kiegészítője lett, az ingá-
zó munkavállalásba bekapcsolódtak a nők is, céliránya pedig a határon túli magyar
nagyvárosok felé fordul. Ez az 1990-től napjainkig tartó időszak Szék népi kultú-
rájában is a *gyors változások kora*. A gazdasági és politikai változásokhoz igazított
korszakhatárokat a történelem jellegéből adódóan nem lehet pontosan meghatá-
rozni. A tényleges változás bekövetkezte előtt már érezhetőek a változás jelei, de
az új időszakon belül is csak lassan mutatkozik meg az átalakulás.²

A fenti tagolás lényegében vonatkoztatható az emberélet egyik legfonto-
sabb fordulójához, a házasságkötés szokásköréhez, illetve a *lakodalom*hoz kapcso-
lódó népszokások alakulástörténetére, annak változásfolyamatára is.

² Kovács Flóra, *Változások Szék község életében*. Széki Füzetek 1. (T3 Kiadó, Sepsiszentgyörgy, 2000) 8–9. old.

Állíthatjuk ezt akkor is, ha be kell vallanunk, hogy az említett időszakból nem áll rendelkezésünkre (abszolút és objektív érvényű) összevetésre alkalmas, különböző időpontokból származó, azonos információértékű lakodalom-leírás. Az egyes közlések azonban több-kevesebb olyan adatot tartalmaznak, melyek segítségével egyrészt maga a *változás* dokumentálható, másrészt bizonyos szokáselemek, szokásjelenségek önmagukban is példázzák a *hagyomány* és a *változás* egyidejűségét.

Más megközelítésből úgy is fogalmazhatnánk, hogy a széki szokáshagyományon belül a lakodalom lebonyolításában – különösen az utóbbi évtizedekben – egyfajta „oppozíciós párviadalát” figyelhetjük meg a *tradícióhoz való ragaszkodásnak* és az *innovációk befogadásának*.

A bonyolult és összetett folyamat felvázolásához és megértéséhez az egyes lakodalmak eseménytörténetének részletes és pontos elemzése nyújt lehetőséget.

Az egyes leírásokból mindenekelőtt kiderül, hogy a változás egyik jele, mutatója a kopás, egyes elemek, jelenségek ki-, illetve elmaradása. Ez kettős hatású, egyfelől *szegényíti*, *purifikálja* a *szokást*, másfelől (mennyiségileg mindenképpen, de olykor minőségileg is) *gyengíti a hagyományozó, memoriter erő*t. Lássunk két példát!

Elsőként az úgynevezett szekeres lakodalom emlékét idézzük: Minden megtartó erő ellenére a második világháború alatti években kezdett kimenni a divatból, hogy a menyasszony vetett ágát és stafírunkját szekérre felpakolva körbevigyék a faluban. Az utolsó szekeres lakodalom 1958-ban volt Széken. Miután a falu szeme nem ellenőrizhette nyilvánosan a menyasszony hozományát, és nem szólhatta meg, a vetett ág kezdett elmaradni a lányok stafírunkjából. Nem praktikus bútoradarab, „*csak dísz*”, ráadásul igen drága. Nem minden lány vállalt még egy év cselédkedést, hogy megkeresse az árát.³

Második példánk a már hivatkozott Csorba Jánosnak a széki lakodalom úgynevezett *gyertyás táncához* fűződő emlékezése:

A régi szokás legnemesebb hagyományait a régi időkben betartották, mint a templomi órát. A cigány is tudta rendjét, elkezdte a csárdást, a két vőfi összesűgött, a menyasszony észrevette, amint táncolt a vőlegénnyel. Lehetett látni, hogy valamitől megremeg. Az egyik vőfi kimegy, a másik meg megyen, és elveszi a menyasszonyt a vőlegénytől. Mindenki az ajtót nézi. A vőlegény kimegy egy másik házba, és leteszi a bokrétát, majdnem szentséges jelenet. A másik vőfi két égő gyertyával a kezében jön be. Ua a násznagy meg valahány fiatal, mind égő gyertyát tartanak a kezükbe. A cigány megáll, néma csend. A gyertyások mind odaállnak egy sorba, a gyertyás vőfi odaadja az egyik gyertyát a másiknak, amelyik táncolt a menyasszonnyal. Bal karjával átöleli a menyasszony derekát, jobb kezével átveszi a gyertyát. Oly csönd van, hogy a remegő menyasszony szíve dobbanása hallik. (Talán az jut eszébe látványra, hogy ezt már akkor mondta a vőfi, mikor kezdte a búcsúztatót, hogy: Jaj, miként is indítson szólásra ajkaim, mert már égni látom ragyogó fáklyáim.) Majd a menyasszonyt tartó vőfi jobb kezében félmagasan tartja a gyertyát, így kezdi igazi nemes versét:

³ Kovács, *Változások*, 25. old.

Szerencsés jó reggelt kívánok e háznak,
Istentől minden jót a ház gazdájának.
Neked is jó urunk, tisztelt násznagya
Körültem levő nemes fekrencia.

A mi menyasszonyunk nékem azt beszéli,
Hogy ő közöttünk mátkáját nem szemléli.
Már ő is le szeretné a pártáját tenni,
Ha a násznagy urunk néki megengedi.

Ragyognak az égen a csillagok immár,
Minden munka megszűnt az utazó sem jár.
Összeülkezve nyugszik sok házaspár,
Menyasszony téged is az új párta készen vár.
(majd megemeli a gyertyás kezét magasra)

Miért tartom én e gyertyát a kezembe,
Miért tartom én ezt a szüzet is kezembe.
Azért, hogy elmenjek vele egy ösvényen,
Ahol elment itten egy ifjú nem régen.

Valakinek vétett az egész életébe,
Kéri hogy bocsásson meg mindnyájan szívébe.
Csendes jó éjszakát kíván hát azoknak,
Akkik mellette mindvégig fáradoztak.
Kiváltképpen pedig anyjának, apjának.

No most aztán füstös cigány a muzsikád sírjon,
Úgy, hogy a menyasszony füle megnémuljon.
Húzd el Rákóczinak azt a szép nótáját,
Melyet sírva fújt, mikor vívti szabadságát.
Nem látok én itt közöttünk egyet sem apácát,
Járjuk el hát szépen a menyasszony táncát.

Erre elkezd a cigány húzni a menyasszony táncát. A vőfi jobb kezébe tartja magasan a gyertyát, bal kezében meg fogja a menyasszony jobb kezét, és járja kereken a házat. Utána a többi gyertyások is mennek kigyózáva a sok nép között. A menyasszony ki-kihajol a sorból, el-elfúj egy-egy gyertyát. Addig járják a gyertyás táncot, amíg a menyasszonynak sikerül elfújni mind az összeset. Ezalatt a vőfi fújja a pártanótát:

Elvesztettem a pártámat, nem bánom, nem bánom.
Megkapta egy ügyes legény, azt bánom, azt bánom.
Elvesztettem a pártámat, nem bánom.
Megkapta egy ügyes legény, azt bánom.

A szokás olyan régi, hogy manapság sok hiányossággal járják. Régi öregek úgy beszéltek, hogy mikor bejöttek a gyertyások, akkor a lámpát eloltották, és amikor a menyasszonynak sikerült elfűjni a gyertyát, akkor a vőfi kiszaladott vele, vagyis kiszöktette. Utána meggyúlt a lámpa, ment a tánc, mintha semmi sem történt volna.⁴

Személyes tapasztalataink s a megszorodott néprajzi gyűjtések alapján igazat kell adnunk az autentikus krónikásnak, Széken sok minden megváltozott. A házasságkötés szokáskörében a lakodalom azonban egészében megmaradt a székiek leghosszabb, legkiterjedtebb, legdíszesebb, leglátványosabb népszokásának.

Vizsgálódásunk alapján úgy véljük, hogy a lakodalom Széken több is, mint népszokás: „A széki lakodalom a közösség megtartó erejének nyílt és rejtett üzenete: egyrészt a lakodalom vonzó látványosságával, lenyűgöző bőségével, magabiztos monumentalitásával a fiatalságnak a falusi közösséghez való kapcsolására; másrészt a környezettől eltérő helyi, s etnikussá lényegülő lakodalmi szokások betartásával mint sajátos identifikációs eszközzel, a magyarság-tudat megőrzésére utal.”⁵

Ebben az összefüggésben a lakodalom, illetve annak változó feltételek között formálódó-alakuló, s többé-kevésbé kanonizált újabb változatai Széken az utóbbi mintegy száz évben – egy általunk konstruált fogalmi meghatározottságban – az alábbiakban minősíthetők:

- a) *autonóm, helyi hagyomány* – mely mint történetileg kialakult népszokás az 1960-as évekig lényegében megtartotta tradicionális kereteit, eseményeit, elemeit, s a közösség által elfogadott és megkövetelt normatívák szerint valósult meg.
- b) *autentikus, identitásörző hagyomány* – mely a lakodalom szerkezetét és legfontosabb elemeit megtartva, bizonyos szokás-eseményeket elhagyva, kisebb változtatásokkal továbbra is kifejezi a közösség összetartozását.

Széken a házasságkötés szokásköre – s benne a lakodalom – a legújabb kori társadalmi és gazdasági modernizációs hatások eredményeként a helyi kultúrában, s így a néphagyományokban is bekövetkezett változások ellenére sem vált úgynevezett *folklorizált, kulturális hagyománnyá*.

A jövőt tekintve az elmozdulás ebbe az irányba ugyan nem zárható ki, de a közeljövőben föltehetően a lakodalmi szokások még megőrzik eredeti szerepüket és funkciójukat Széken.

A távoli jövő pedig – miként más jellegzetes folklórhagyománnyal rendelkező vidék, táj, település esetében is megfigyelhető – elméletileg felvetheti egyes nép-

⁴ Csorba, *Bár emlékezete maradjon meg*, 121–123. old.

⁵ Gráfik Imre – Turbéky Dénes, *Széki lakodalom* (Mentor Kiadó, Marosvásárhely, 2000) 29. old.

szokások, s így a széki lakodalom majdani *neofolklor jellegű, szórakoztató hagyományként* való megjelenését is, mely végső soron akár turisztikai jellegű is lehet.⁶

Összességében véve azonban azt tapasztaljuk, hogy a felgyorsult változások, a Széket sem elkerülő, minden korábbi egységesítő, homogenizáló hatásnál erősebben és agresszívebben érvényesülő jelenkori globalizáció jelei ugyan már érzékelhetők, mégis úgy véljük, hogy a közösség ma még képes ellenállni, s kultúrájának, műveltségének bizonyos karakterisztikus jegyeit, ismérveit egyelőre fenntartja, megőrzi.

Ezek körébe tartozik mindenekelőtt a *nyelv*, továbbá a *népviselés*, a *hangszeres zene*, a *tánc* és a házasságkötés szokásköre, kiemelten a *lakodalom*.

A kulturális örökség helyi hagyományainak megőrzésében meghatározó az érintett közösség viszonya a történetileg kialakult tradíciókhoz. Ebben a vonatkozásban éppen Széken azt figyelhetjük meg, hogy a korábban kétségtelenül fennálló generációs ellentét (öregek–fiatalok dichotómia), napjainkban nem kizárólagos érvényű.

Fordulat következett be a községben: az egykor eddás fiatalok kezdeményezésére a falubeli és magyarországi értelmiség támogatásával 1999-ben a helyi hagyományok ápolására alapítványt hoztak létre. Vagyis a tradíciók ápolásában belülről szerveződő tudatosság kezd hangsúlyhoz jutni. Célul tűzték ki egy népművészeti múzeum létrehozását, táncsoprot alakítását, összejövetelek rendezését „[...] és mindent, ami Széket érinti, főleg a hagyományörzést”.⁷

A háttérben több motiváció is fellelhető. Egyes föltevések szerint az otthon maradtakban a változások olyan hiányérzeteket okoztak, amit anyagi javakkal nem lehet kompenzálni.⁸ Minden bizonnyal erősíthették ezt a közérzetet a „világot járt” s hazatérő székiek is, akik megtapasztalhatták, hogy a modern kor főként technikai eszközeinek beszerzésével és felhalmozásával nem feltétlenül lehet a hagyományozott életformánál jobbra váltani. Ők azok, akik átérték annak a sajátos *érték-kontraszt*nak a hatását is, miszerint a széki szöttes, viselet, zene, tánc, szinte „minden, ami széki”, azaz az otthoni néphagyomány, a Széken kívüli nagyvilágban (is) megbecsült érték.

A széki hagyományok érték-jellegének helyi tudatosulásában természetesen nem lehet megelégedezni a Széken megfordult professzionális néprajzkutatók tevékenységéről és hatásáról, valamint a magyarországi fiatal értelmiség érdeklődéséről sem.⁹

⁶ Magyarországon már vannak idegenforgalmi látványosságként rendezett lakodalmak, Erdélyben azonban úgy tűnik, hogy a kalendáris szokások, a jeles napok, a gazdasági ünnepek alkalmasabbak a turisztikai érdeklődés kielégítésére, mint az emberi élet fordulóihoz kötődő népszokások. Lásd: Pozsony Ferenc, „Turizmus és népszokások”, in Fejős Zoltán (szerk.), *A turizmus mint kulturális rendszer* (Néprajzi Múzeum, Budapest, 1998) 128. old.

⁷ Kovács, *Változások*, 46. old.

⁸ Kovács, *Változások*, 46. old.

⁹ Lásd Martin György, „A széki hagyományok felfedezése és szerepe a magyarországi folklorizmusban”, *Ethnographia* (1982) 73–82. old.

A *hagyomány mint érték* összefüggés felismerése valamilyen szinten a közösség minden tagjára hat, és hozzájárulhat a hagyományhoz való kötődéshez.

Egy „rendhagyó” lakodalom Széken

Ebben a folyamatban időnként rendhagyó esetekre is sor kerül. Ilyen volt az a lakodalom is, melyre 1997-ben került sor Széken. Ekkor valójában egy anyai ágon „Székről származó” leány és egy budapesti fiú *egyéni identifikációs hagyomány-vállalásának* manifesztációja valósult meg.¹⁰

A leány édesanyja 12 éves koráig élt a faluban, majd Budapestre került. Az őt örökbe fogadó nagynénje két év múlva meghalt, de a lány nem tért vissza Székre, s így 1960 óta Magyarországon él. Itt is ment férjhez, s leánya Tatán született. Az anyai rokonság hatására a leányt Széken keresztelték, majd később gyermekként sok nyarat és néhány karácsonyt is Széken töltöttek. Minderről így vall a későbbi széki menyasszony:

Szerencsére még jártam fonóban és táncházban. Amit láttam, hallottam, az mind természetes volt, pl. beszéd, viselet, szokások, stb. Viszonylag későn kezdett el kinyílni a szemem. Szinte csak gimnazista koromban érzékelttem azt, hogy ezek nem mindennapi, hanem nagyon is különleges és egyben csodálatos dolgok. Ebben az időben kezdtem el (a társastánc és az akrobatikus rock and roll után) néptáncra járni. Érdekes módon Édesanyám nem befolyásolt, s mégis itt kötöttem ki. A családban többen nem értik ragaszkodásomat ehhez a sáros faluhoz, ahogy ők mondják. Ha otléteimkor tánc volt, megkértem, hogy öltöztessenek be viseletbe... Így történt ez akkor is, mikor jelenlegi férjemet megismertem. Lakodalom volt az egyik háznál, én viseletben, – a táncot hamar megtanultam –, nem mondta meg rólam senki, hogy nem vagyok falubeli. Férjem Budapesten született és ott is nőtt fel. Szülei érdeklődtek a népművészet iránt, így kerültek Székre is. A zenésznek készülő legény egy menyasszonykísérő menettel találkozott. A muzsika megtapadt a fülében és a szívében is, s még ekkor elhatározta, ha teheti, neki is ilyen lakodalma lesz...¹¹

A széki tradíciókhoz való rendkívül erős kötődés, a hagyományok őrzésének és továbbadásának tudatos vállalása házasságkötésüket megelőzően alakult ki az érintett fiataloknál, s azóta is meghatározó a lakodalmukat Széken tartó pár éle-

¹⁰ A szombathelyi Berzsényi Dániel Tanárképző Főiskola oktatójaként hozott össze a sors Vekerdi Mónikával, aki mint a Janus Pannonius Tudományegyetem Felnőttképzési és Emberi Erőforrásfejlesztési Intézet hallgatója a Művelődési és Felnőttképzési menedzser szakon végzett tanulmányainak lezárásaként keresett meg szakdolgozati témavezetési kérelmével. Megismerve különös életútját és a széki hagyományokhoz való erős kötődését, felvettem saját lakodalmának dokumentum-jellegű feldolgozását. A téma elfogadást, majd feldolgozást nyert szakdolgozatként.

¹¹ Vekerdi Mónika, *Hagyomány és kötődés* (Szakdolgozat – Kézirat, a szerző birtokában, 1999) 11–12. old.

tében. Ennek az állandósult mentalitásnak kétségkívül egyik fontos „forrása” az a feledhetetlen élmény, mely a – minden résztvevő számára – „rendhagyó” széki lakodalomhoz fűződik: „Hogy jut eszébe egy szombathelyi és egy budapesti fiatalnak, hogy Széken kössenek házasságot? Nemcsak egymás vágyainak tiszteltetésben tartása, hanem külön-külön is a hagyomány őrzése és megbecsülése [...a lakodalom] nem csupán néprajzi érdekesség, mások által megélt és elmesélt történet, hanem saját élményem, illetve életem része, egyik legfontosabb eseménye.”¹²

Anélkül, hogy a részletekbe túlzottan belemerülnénk, mindössze néhány olyan jelenségre hozunk példát, melyek a hivatkozott lakodalomtartás „rendhagyó elemeiként” érdemelnek figyelmet. Bármennyire törekedtek is a fiatalok a szó legnemesebb értelmében hagyományos széki lakodalmat rendezni, bizonyos szubjektív, de főként objektív körülmények következtében olyan megoldásokra kényszerültek, melyek eltértek a helyi szokásoktól.

Előzmény; kikérés, hirdetés, polgári esketés

Nem Széken élő családokról lévén szó természetesen a házasságkötés előzményei sem teljesen úgy történtek, mint ahogy az a helyi lakosság körében szokás volt. Különösen vonatkozik ez az esküvőt három héttel megelőző úgynevezett kikérésre.¹³

Nálunk ez a kikérés elmaradt, de a templomban hirdettek minket háromszor, ahogy kell. (Az eljegyzést 1996-ban, a polgári esküvőt 1997. július 5-én tartottuk Magyarországon.)¹⁴

Előkészítés; hívás, meghívó

A kikérés után a szülők járnak el a rokonsághoz és hívják meg őket a lakodalomba. Természetesen ez sem történhetett a megszokott módon, illetve csak részben volt megvalósítható:

Édesanyám már egy hónappal a lakodalom előtt odautazott és rendezgette, intézte az ügyeket. Így aztán a falubeli vendégeket 3 héttel korábban ő hívta el. A magyarországiak hívása már nem történhetett ilyen közvetlenül. A nagy távolság (Szombathely – Szeged), illetve a sok elfoglaltság miatt mai szokás szerint meghívókat küldtünk májusban. Ezt magunk terveztük, a rajzot pedig fényképről a barátnőm rajzolta, mintegy jelezvén, hogy nem szokásos dologról van itt szó. Júniusban–júliusban akit csak tudtunk, felkerestünk személyesen is. Elmondtuk, hogy

¹² Op. cit. 2. old.

¹³ Lásd Győri Klára, *Kiszáradt az én örömem zöld fája* (Kriterion, Bukarest, 1975) 123–124. old.

¹⁴ Vekerdi, *Hagyomány és kötődés*, 22. old.

mire számítsanak, mire vigyázzanak. (Pl. nincs angol WC, a kútvízből óvatosságból ne igyanak – a mi kényes városi gyomrunk ... –, az utak rosszak, a tájékozódás nehéz – táblák ha vannak sem mindig megfelelő irányt mutatnak –, értékeikre fokozottan vigyázzanak, az autót ne hagyják őrízetlenül.) Előre bocsátottuk, hogy aki mégis részt vesz a lakodalomban, az garantáltan jól fogja magát érezni. (Az utólagos élménybeszámolók ezt igazolták is.) A könnyebb tájékozódás érdekében kis térképet is tettünk a meghívó mellé a borítékba.¹⁵

Lakodalmi tisztségviselők; kérők, vőfélyek, nyüszüleány, nyüszüasszony

A lakodalom folyamán minden tisztségviselőnek megvan a maga szerepe, feladata.¹⁶ Kötött rendje van a lehetséges szerepvállalásoknak is, melyek ez esetben ugyan-csak kisebb-nagyobb eltérésekkel valósulhattak meg.

Kérők. Egy a vőlegény részéről, Soós Pál István (25 éves), s egy a menyasszony részéről, Ballok István (28 éves). Mindketten fiatalabban voltak nálunk, ami tulajdonképpen nem lenne lehetséges, mert rendszeren a keresztapa vagy annak fia tölti be ezt a tisztséget. De annyi azért megvolt, hogy mindketten *emberek*, vagyis házas emberek voltak. Ezért aztán viselhették a hóstáti fekete karimás szőrkalapot és a fekete *fődű nyakravalót*.¹⁷

Vőfélyek. Életkor szerint konfirmációtól sorozásig, vagyis 14–19 évig lehet a legény vőfi. Számuk általában négy, de mindig páros. A mi vőfiink Bíró Márton (19 éves), Márton Dani (18 éves), Bíró Márton (Kicsi, 18 éves), Győri István (16 éves). Bíró Márton és Márton Dani mindig együtt jártak vőfiskedni. Egyikük jobban énekelt, másikuk jobban verselt. Öt év alatt harminckét lakodalomban *mondták*, énekelték a verseket, s úgy tartják, ők a legügyesebb vőfik. Ezért is választottuk őket. De részvételük nem volt akadálymentes. Ugyanis márciusban, mikor felkértük őket erre a tisztre, akkor már kezében volt Bíró Mártonnak a behívója. Azt mondta, nem vállalja, mert ő már *sor alatt van*, s bármikor elvihetik. Dani pedig mással nem jött. Végül szerencsénk volt, no meg a rokonságra is hívatkoztunk, és sikerült.¹⁸

¹⁵ Op. cit. 32–33. old.

¹⁶ Lásd Gráfik–Turbéky, *Széki lakodalom*; Csorba, *Bár emlékezete maradjon meg*; valamint Gráfik Imre, „Képek a széki lakodalomból”, in Györgyi Erzsébet (szerk.), *Lakodalmi szokások – Mátéaság, mennyegző* (Planétás Kiadó, Budapest, 2001) 41–48. old.

¹⁷ Vekerdi, *Hagyomány és kötődés*, 23. old.

¹⁸ Op. cit. 24. old.; továbbá vö.: Gráfik Imre, „Vers- és szövegváltozatok a széki lakodalomból”, in Viga Gyula (szerk.), *Kultúra és tradíció I* (HOM, Miskolc, 1992) 121–132. old.; Fazekas Zsuzsa (szerk.), *Ezen vőfi könyv a Karsai Mihályé. Vőfélykönyv Székéről* (L'Harmattan, Budapest, 2000).

Nyüszüleány. Konfirmáció előtt álló leány lehet, aki már elég ügyes ahhoz, hogy a ruháját szépen viselje, a sok gyaloglást és az asztalülést kibírja. Tehát körülbelül tíztől tizennégy éves korig. Számuk nem kötött, annál több, minél fényesebb a lakodalom. A legtöbb nyolc nyüszüleány részvétele volt amiről tudni lehet, a legkevesebb kettő. Mi Csatári Zsuzsi (13 éves), Víg Zsuzsi (12 éves) és Varga Zsuzsi (10 éves) leányokat kértük fel. Vállalták is nagy örömmel, hisz ez egy lehetőség a falu előtt, hogy milyen *ügyes* a leány. Csatári Zsuzsika különösen boldog volt, mert ha mi most nem hívjuk, akkor a rokonságban nem lesz több esküvő, ahol ő nyüszüleány lehetett volna.¹⁹

Nyüszüasszony lehet a testvér, a testvér felesége vagy a legközelebbi rokon a vőlegény részéről. Nálunk Soóspál Istvánné Szabó Zsuzsanna (22 éves), vagyis a kérés felesége töltötte be ezt a tiszteket.²⁰

Helyszín: tornaterem; létszám és időpont

A helyi lakodalmak színhelye a menyasszonyos és a vőlegényes ház, valamint ennek udvarán az úgy nevezett lakodalmi barakk.²¹ Miként azt Vekerdi Mónika dolgozatából tudjuk, esetükben ez sem történhetett a széki hagyományok szerint:

Nálunk ez persze másként alakult. Szinte az egész falu segített, de két család áldozatkészségét, segítségét külön ki kell emelnem. Az egyik Juhos Istváné, akik a menyasszonyos ház, a másik Szabó Andrásé, akik a vőlegényes ház szerepét vállalták. Házukat, udvarukat, berendezési tárgyaikat rendelkezésünkre bocsátották, s mi a vendégeinkkel fel is fordítottuk azt becsületesen. Kezdetben úgy volt, hogy nanómtól visznek, de mivel Juhos István unokatestvérem leánya, Rózsi öltöztetett a saját ruháiba, így egyszerűbb volt onnan indulni. Ez a ház a Felszegen van, annak is a tetején, úgy is mondják, a tetőn. Mondták aztán a vőfik, hogy bár mentem volna nanómtól, nem kellett volna fölkaptassanak erre a nagy dombra, mert ő Csipkeszegen lakik... Szabó András Szék alpolgármestere felajánlotta, hogy Őrs (a férjem) indulhat tőlük. (Leánya volt a nyüszüasszonyom, veje pedig a vőlegény kérője)... ez persze nem csak annyiból állt, hogy onnan indult a menet, hanem lényegében az egész lakodalom onnan szerveződött. Szerencsére nagy betonozott udvaruk van, s így a laskagyúrast és a készítést ügyesen el lehetett végezni ott, meg a nyári konyhában. Náluk szálltak meg a férjem szülei is, hisz régtől fogva ismerik egymást. Minden magyarországi vendéget ott fogadtunk, ami természetesen kínálást,

¹⁹ Vekerdi, *Hagyomány és kötődés*, 26. old.

²⁰ Op. cit. 27. old.

²¹ „A lakodalmi barakk belülről pokrócokkal van bélelve. A legszebb, illetve újabban a plüss takaró a menyasszony és a vőlegény háta mögött. Ez onnan ered, hogy régen télen, háznál volt a lakodalom, a kiűritett szobában. A pokrócokat pedig azért tették fel, hogy az emberek ha hozzádörgölöznek a falhoz, ne legyenek meszesek. A díszítés: a férfiak az erdőről hoznak zöld (tölgy, fenyő) gallyakat. Ezeket teszik aztán körben a barakkban. Az ifjú pár mögé pedig koszorú formát fonva az élőzöldből és az élővirágból, az *Éljen az új pár!* feliratot helyezik.” Op. cit. 36. old.

azaz ebédet vagy vacsorát is jelentett. Így tehát ebből a forrászegi házból indult a menet, de a templom után nem ide hoztak engem. Barakkállítás sem volt... ahhoz legalább harminc férfi kell a vőlegény rokonságából. A vőlegény pedig nem hívhatta a magyarországi vendégeket szerdára barakkot állítani. Egy szó mint száz, az iskola tornatermét béreltük ki, s a mulatságot ott tartottuk. Természetesen nem volt ez sem annyira egyszerű, mert ez a terem elég rossz állapotban volt. Ki kellett meszelni, a kitört ablaküvegeket valamivel pótolni, a WC-t kisikálni, a parkettát helyenként lerakni, a rengeteg koszt összetakarítani. Csap vagy kút nem volt, fel kellett hordani a vizet. De ez még mindig egyszerűbb volt így, mint előtte építeni, utána elbontani a barakkot. A terem díszítéséről a vőlegény virágkötő rokonai gondoskodtak.²²

A hagyomány szerint a vendégek számát párban számolják. Fiataljaink esetében a száz meghívott párból hetvenen jelentek meg Széken az 1997. szeptember 7-én megtartott lakodalmon.

Mutatás, ajándékok

A *mutatás* névvel a székiek a lakodalom ajándékozási szokásának sajátos eljárását jelölik. A hosszára nyúlt vacsora, az úgynevezett asztalülés után került sor az ajándékok átadására. A vőfik vers kíséretében veszik át az ajándékoztól az ajándékot, majd azt – legyen az bármi is – felmutatják, hogy lássa mindenki, s ugyancsak vers kíséretében megköszönik a megajándékozottak nevében. Ilyenformán e ceremónia meglehetősen elhúzódhat, de igen hangulatos része a lakodalomnak. Mint Vekerdi Mónika – mintegy önkritikusan – feljegyezte:

Nálunk az volt a baj, hogy igen hamar befejeződött a mutatás, ők pedig szokva vannak, hogy órákig eltart.²³

²² Op. cit. 37–38. old.; a lakodalomtartás helyszínváltoztatásával kapcsolatban lásd: Gráfik Imre, „Olyan mint a keddi menyasszony” Vas megyei adatok a lakodalomtartás időpont- és helyválasztásához *Vasi Szemle* 1989, 43/2: 173–184. old.; továbbá vö.: „Ma már egyre gyakrabban, hogy a városba költözött vagy a környező falvakban lakó fiatalok *városi vendéglőben* foglaltak le a lakodalom számára külön termet... Ilyenkor az a szokás, hogy a tortát és a süteményt a vendégek viszik. Sok étteremben kikötik, hogy személyenként negyven deka húst is a háziaknak kell előre adniuk. A nagy falusi lakodalmak szokása egyre inkább behatol a városokba, nem kis hasznót hozva a vendéglátóiparnak.” Dobos Ilona, *Paraszti szájhagyomány, városi szóbeliség* (Gondolat Kiadó, Budapest, 1986) 244. old.; valamint több más vonatkozásban is: Novák László–Ujváry Zoltán (szerk.), *Lakodalom* (KLTE Néprajzi Intézet, Debrecen, 1983).

²³ Op. cit. 64. old.

A lakodalom lezárása, a pártaváltság

Széki szokás szerint a lakodalom után egy hét múlva jön az úgynevezett pártaváltság. A magyarországi fiatal pár esetében ez elmaradt, de a menyasszony lejegyezte unokatestvére visszaemlékezését az ő pártaváltságáról:

Ez nem más, mint egy hetes fogság. Kötelező benn ülni az anyós házánál. Addig nem mehetsz az utcaajtón kívül. Mikor még én kicsi voltam, azt hittem, hogy még a házaajtón se szabad kimenni... Amíg rájöttem, hogy az utcaajtón nem lehet kimenni. Azt mondják azért, hogy szokjon az anyósával, de igazából ennek az értelme az volt, hogy a templomból ment oda a menyasszony, s az első út, amit a házon kívül megtesz az új asszony, az újra a templomba vezessen. Az új ember az mehet, ahova akar... Ez a hét után kimennek délelőtt templomba. Az új asszony fején a konty és rajta az a selyemrojtú keszkenő, melyet az anyósától kapott. Ugyanúgy öltözik fel a nyüzüasszony és a vőlegény kéréje. (A kérő harisnya helyett fekete nadrágot vesz.) Ők négyen tehát kiviszik a menyasszonyt a templomba. Templom után átöltöznék. A nyüzüasszony szatén fersinget vesz, sötét alapú ruhát, s azt a keszkenőt, melyet a menyasszonytól kapott. Ilyenkor az új asszony azt a gázsmér keszkenőt köti, melyet az anyósától kapott, szatén fersinget és szatén ruhát vesz. Aztán, mikor összegyűl a vendégség, a menyasszony apja lemenyen a vőlegényes házhoz a pártaváltság napján, s vele együtt mennek aztán fel a menyasszonyos házhoz a pártaváltságra. Ez délután 2–3 órakor van. Érdekes, hogy eddig mindig elől ment a vőlegény és a menyasszony, de most ők kísérik fel a népet, ők az utolsók, ők mennek leghátul. Mikor megérkeznek, leülnek szép az asztalhoz. Itt is vigyáznak, hogy a szülők, nagyszülők, keresztszülők közel üljenek az új párhoz. Ugyanúgy építenek barakkot, hívnak cigányt, s ugyanaz az étel is, mint a lakodalomban. Annyi a különbség, hogy itt nem tart kivilágosig, hanem 5–6 óra körül vége van. Tehát délután 3–4 órakor ülnek le, 9–10 óráig eltart az asztalülés, és tíztől tart a multság hajnalig. Pártaváltság készítésekor elmegy az újember és az apja segíteni a menyasszonyos háznak. Szombaton – ugyanúgy, mint ahogy a menyasszonyos ház küldte a vőlegényes házhoz lakodalomkor – a vőlegényes háztól ugyanúgy küldenek vissza, de csak felét. Tehát 6 asszony megy, s nem 12. Mindennek a felét (300 tojás, 6 tyúk, ...) viszi. A volt nyüzüasszony kis versikét mond mikor megérkeznek:

Ezt a tyúkot a hálóba fogtam,
ahány tojás volt, mind összekapartam.
Kérem, fogadják szeretettel,
s használják egészséggel! Azt kívánom!

Ezt tehát a menyasszonyos ház állja, a vőlegény rokonsága – természetesen csak a közeli rokonok, legtöbb második unokatestvérig – is kb. fele a lakodalomnak.²⁴

A lehetséges jövő

További példákat sorolhatnánk a hagyományos lakodalomtartástól, a lakodalmi szokásoktól való kisebb-nagyobb eltérésekre, csakúgy, mint ahogy arra is számtalan részletet tudnánk felidézni, hogy miként sikerült a tradíciókhoz hűnek maradni.

²⁴ Op. cit. 70–71. old.

Jelen vizsgálódásunk szempontjából nem az a fő kérdés, hogy a házasságkötés szokáskörében a lakodalom funkciójának változása milyen összefüggésben van a megváltozott társadalmi–gazdasági környezettel.²⁵ Ebben a vonatkozásban ugyanis e „rendhagyó” lakodalom is beilleszthető abba a részben kontinuos, részben változó folyamatba, melynek elemei a lakodalom úgynevezett latens funkciót jelenítik meg.²⁶ Valamivel közelebb áll kérdésfeltevésünkhöz az az elemzési szempont, mely a lakodalom hagyományőrző szerepét és társadalmi funkcióját vizsgálta.²⁷ S noha szórakoztató, integratív és kommunikációs funkciók²⁸ az általunk vizsgált „rendhagyó” széki lakodalomban is kétségtelenül jelen vannak, a hangsúlyok azonban egészen más személyekre, területekre, összefüggésekre helyeződnek.

Mindenekelőtt *megnő/het az egyén/ek jelentősége, mégpedig olyanoké, akik a korábbi szokáshagyomány szerint egyrészt háttérbe szorultak, másrészt ünnepelt jellegük miatt nem válhattak aktív szereplővé*. Vizsgált lakodalmunkban a menyasszony mind az előkészítésben, mind az esemény lebonyolításában egyaránt domináns egyéniség volt. Egyidejűleg azonban fegyelmezetten, nagy önuralommal és aligha vitatható érzelmi meghatottsággal élte át a lakodalom folyamatának hagyományos szokáselemeit, mint pl. az úgynevezett álmenyasszony jelenetét. A menyasszony kikérésének arról a színjátékszerű eseményéről van szó, amikor a vőlegény kérőjének – élénk rigmusváltások közepette – elsőként egy öregasszonyt, másodikként egy fiatalabbat mutatnak meg, s csak harmadikként vezetik elé a valódi menyasszonyt:

Ez idáig a másik szobában voltam elbújva, nehogy meglássanak. Leselkedni nem volt szabad. A szívem úgy dobogott, majd kiugrott a helyéből!”²⁹

Az egyén/ek szerepvállalásának növekedésével összefügg, és *a szokáshagyomány fennmaradásában, megtartásában és őrzésében meghatározóvá válik/válhat a tudatosság*. A hagyomány teljes körű ismerete (olykor, mint esetünkben is, egyfajta kultúrtörténeti, tudományos háttér-információval megerősítetten), lehetővé teszi a tudatos tradíciót. Arról van ugyanis szó, hogy szemben a spontán felejtés, az emlékezetből való kihullás, a szokás-purifikáció folyamatával, a tudatos hagyományismeret erősíti az emlékezetet. Másfelől közelítve, amennyiben a kedvezőtlen körülmények miatt és időlegesen nincs lehetőség egy hagyomány komplex megvalósítására, a tudatos hagyományismeret más optimális feltételek között „előhívhatja” a

²⁵ Lásd: Sárkány Mihály, „A lakodalom funkciójának megváltozása”, *Ethnographia* (1983) XCIV. 279–285.

²⁶ Op. cit. 280. old.

²⁷ Széman Zsuzsa, „A lakodalom hagyományőrző szerepe és társadalmi funkciója Felsőtárkányon”, *Ethnographia* (1983) XCIV. 285–296.

²⁸ Op. cit. 293. old.

²⁹ Vekerdi, *Hagyomány és kötődés*, 51. old.

tudást és realizálhatóvá válik a teljes hagyomány. Ennek az attitűdnek igazolására is csak egy részletet idézünk a dokumentum értékű leírásból:

[...] menetbe rendeződtünk, s elindultunk a nagy útra. Az enyéim még kicsit hátra maradtak, összeszedték magukat, s jöttek utánunk a templomba. Én ekkor még mit se tudtam a van Gennep elméletről, csak éreztem, hogy ennek az útnak jelentősége van, hogy most eltávolodok valamitől, de ugyanakkor közelítek is egy új felé. A bánatban nagyon elmerülni több okból sem volt lehetséges. Kezdem azzal, hogy az út nem éppen könnyű, onnan a tetőről leereszkedni. Meg aztán ebben a viseletben nem lehet ám csak úgy akárhogy menni! S a nyüzslányokra is ügyelnem kellett, hogy mindhárman legyenek mellettem is, ne csak a hátam megett. Legfőképpen a *kötés* fújta el a búcsú szomorú hangulatát. Ezt a szokást szintén tekinthetjük az eltávolító rítus részének. Lényege az, hogy ha más utcába vitték a leányt férjhez, a legények elkötötték az utat, s csak vám ellenében haladhatott tovább a menet. Ez a vám persze irreálisan magas volt (esetünkben 100 liter pálinka), hisz *ha már elvitték a leányt, valami nekünk is maradjon*. A hosszas és humoros alkudozás vége az lett, hogy a legényeknek megmagyarázták a kérőink, hogy a százasban két zéró van, ami tudvalevő semmi, tehát marad az egy, vagyis kaptak egy liter pálinkát és két láda sört. Ezzel aztán már elszedték a kötelet, s szabaddá vált az út. Ezzel csak jelezték, hogy nem megy olyan simán az, hogy vége a leányságnak és a legénységnek.³⁰

Míg azonban a fentebb kifejtettek – elméletileg – megmaradhatnak az egyén, a szubjektum határain belül, aligha vitatható, hogy hatásuk, kisugárzásuk elkerülhetetlen a kisebb és nagyobb közösségekre egyaránt. *A szokáshagyomány tudatos fenntartása, revitalizálása a szokás-eseményt mint követhető/követendő modellt állítja a helyi közösség elé.* Ennek jelentősége abban van, hogy a szokáshagyomány a változó világban is vállalható helyi értéként, a kulturális örökség részeként kap/hat szerepet, olykor identitást erősítő, fenntartó funkciót is az adott közösség életében. E folyamat egyes elemei vizsgált lakodalmunk esetében is megfigyelhetők:

Mint látható, igyekeztünk mindent ugyanúgy csinálni, ahogy a falubeliek szokták. Eltérés a helyszínekben, és az időbeosztásban, magyarországi mivoltunkból fakadóan volt. Az a tanulság mindenképpen levonható, hogy aki nem ott éli a mindennapjait az bajban van, ha ott akar ünnepegni. Mert itt mindenki a jól bevált szokás, íratlan törvény szerint segít a másiknak. Pl. a szomszéd majdnem úgy segít, mint egy közeli rokon. Szívesen teszi, de tudja azt is, hogy másnap majd neki fogja az illető visszaadni a szívességet... Talán mi voltunk a határesetek, mert még rokoni alapon bonyolódott, de mégis hiányzott lépten-nyomon a helybeliség, mint alap... Egy biztos, hogy abban közös volt a mi lakodalmunk a falubeliekével, hogy saját magunk örö-

³⁰ Op. cit. 54. old.; a van Gennepre szóló utalással kapcsolatban lásd: Arnold van Gennep, *The Rites of Passage* (Routledge & Kegan Paul, London, 1960); Fejős Zoltán, „Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata”, *Ethnographia* 1979, XC. 406–414. old.; Andreas C. Bimmer, „Von Übergang zu Übergang – Ist Van Gennep noch zu retten?” *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* 2000, LIV/103. 15–36. old.; továbbá vö.: Gráfik Imre, „A késleltetés. Kísérlet a lakodalom időstruktúrájának értelmezésére”, in Fejős Zoltán (főszerk.), *A megfoghatatlan idő. Tanulmányok* (Néprajzi Múzeum, Budapest, 2000) 283–298. old.

mére és nem mások szórakoztatására történt. Erre régtől vágytunk mindketten. Most nagyon boldogok vagyunk, hogy megkaphattuk ezt – a szó szoros értelmében – az egész életre szóló élményt. A hatás nem volt csupán egyoldalú. (Hallottuk, hogy azóta már többen is tartották a tornateremben lakodalmukat.) A székiek számára is elgondolkodtató volt, hogy oda mentünk nyolcszáz kilométerre esküdni. Hamar észrevették, hogy nem csupán azért, mert szépek a ruhák... Édesanyám az, aki elszakadt a szülőföldjétől, s én pedig visszakanyarodtam oda... A tanult értelmiségi feladata pedig az, hogy az értékek megmentésén fáradozzon!³¹

³¹ Op. cit. 72–74. old.; vö.: Kovács, 46. old

BALÁZS LAJOS

A gyermeknemzés mágikus-rituális előhangolása a lakodalomban

Előrebocsátom, a címben megfogalmazott folklórjelenséget nem csupán a folklórisztika szemszögéből óhajtom megközelíteni, tehát nem elkülönítve, hanem egy olyan szokáskörnyezetben, melyen túlmutatott és ma is túlmutat társadalmi rendeltetése és üzenete által. Már az a tény, hogy a gyermeknemzés mágikus előhangolását a lakodalom keretében vélelem felfedezni, jelzi, hogy nem az intim szférában keresem azt, ami látszatra odatartozik. Ellenkezőleg, társadalmi szempontból egyik legnyitottabb népszokásunk szövetében, éspedig azért, hogy megvilágítsam, a mágikus praktikák, rítusok nem voltak és még ma sem öncélú, mondjuk szórakoztató epizódjai a szokásnak. Hisz összehangolt és célirányos rendeltetésük része egy tágabb értelemben vett társadalmi stratégiának.

Ha netán szokatlannak tűnne ez a szó, akkor nyomban mondom, hogy semmi túlzás és grandománia nincs abban, hogy a mostanság divatos stratégia szót használom egy olyan társadalommal és életkörével összefüggésben, mellyel szemben annyi előítélet élt. A szóhasználatot komikusnak sem tartom, még akkor sem, ha úgy tűnik, nincs mit keresnie itt. Megkockáztatom kimondani, hogy a paraszti társadalomban, ugyan nem tételelesen, a stratégia szónak igen sok élethelyzetben nagyobb a realitása, mint a rátartisággal magasan szervezett, iskolázottak által vezetett életterek némelyikében. Mindezt arra alapozom, hogy az öntörvényű, belső életvitelében magára hagyott, befele forduló, sok vonatkozásban zártnak hitt paraszti társadalom megfogalmazta a lét és élet működőképes fenntartásának közeli és távoli, de állandó és stabil cselekvési rendszerét, cselevési modelljét, normatíváit, az egyéni cselekvés és szabadság határait. Ebből a belső közakaratból és célból alakult ki a paraszti közösség szokáskultúrája, amit én sajátos jogrendszernek is tartok, mely tagjainak csaknem minden tettét szabályozza igenlő és tiltó „ráblákkal”.

Konkrétan most a paraszti társadalom sajátos népesedési stratégiájára gondolok, és ebben próbálom kijelölni a helyét és szerepét a gyermeknemzésre irányuló erotika kulturális antipiciációjának, hangulatának.

Noha a paraszti népességstratégia nem lehet tanulmányom központi kérdése (egy erre a tematikára hangolt konferencia esetében igen), mégsem hagyhatom meglátásomat a pusztá bejelentés szintjén.

Immár három évtizede halmozódó csíkszentdomokosi kutatási tapasztalatom és eredményeim bátorítanak fel arra, noha nem vagyok a népességtudomány szakértője, hogy kiszűrjek valamit abból az élet- és világszemléletből, az élet öröknek mondható jelenségeit tükröző műveltségéből, mely a székely-magyar közösség népességfilozófiájának is alapját képezte. Nem tételelesen, hisz a parasztságnak nem volt és ma sincs tételes doktrínája, sem más területre „kidolgozott” elmélete, de tetten érhető és kihámozható ez a szemlélet bizonyos élethelyzetekre alkalmazott gondolkodásának, döntéseinek algoritmusából, viselkedéséből, munka- és életviteléből, hitéletéből, szokásaiból, bölcsességét néhány szóba sűrítő szólásaiból, közmondásaiból. Mindez egyben tagadása annak a közszájon forgó felfogásnak, hogy a parasztember annyi gyermeket csinál, ahányat csak tud, hogy nem ismeri a születésszabályozást, hogy a gyermeknemzés, mint Bözödi Györgynek épp a szentdomokosiakról fogalmazott ítéletéből is kiolvasható, primér ösztönök működésének függvénye. Az a tény, hogy Szentdomokos népességének a száma az utolsó 150 esztendőre vonatkozó adatok alapján folyton felívelő 1992-ig, csakis egy valós, ám sajátos népességstratégia létével értelmezhető. Elemei fellelhetők történelmében, „a kollektív katonáskodásban”, amire a székelységet a magyar királyok már a XII. századtól bizonyíthatóan befogták, „a határőr katonafalu” státuszban, melyhez a szabad földhasználat joga, de „a közösség újratermelésének kötelezettsége” is társult.¹ Fellelhető a gyermekek optimális számát meghatározó felfogásban, ami tömören így hangzik:

Nálunk azt tartják, négy kell. Ennyi kell legkevesebb: egy az apának, egy az anyának, egy a hazának és egy a halálnak. (Nő, 73 é., 1995).

De benne van a fiú-leány arányról vallott megfontolásában, hitében, mely szerint „a gyermek Isten ajándéka”, a magzatot elpusztító bűncselekmény megítélésében, büntudatában. A szentdomokosi népességstratégia részét képezi olyan affektív komponens is, mint a mértéktartó, ám annál mélyebb gyermekszeretet, amit olyan író- és szociológus személyiségek is rögzítettek, mint Szabó Dezső és Venczel József, de az a rendkívül gazdag motiváló rendszer is, mely arra ad választ, hogy miért kell a gyermek Csíkszentdomokoson.

Noha ennek az általam tapasztalt népességstratégiának csak néhány elemét említettem, melyeknek látszatra eddig semmi közük nincs a bejelentett témához,

¹ Egyed Ákos, „A székely hadkötelezettség és hadszervezet, különös tekintettel a XVI. századra” in *Székely felkelés 1595–1596* (Bukarest, 1979) 47–52. old.

mégis arra szeretnék rávilágítani, hogy a székelyföldi paraszti társadalom, aminek egy lokális esetét vizsgálom, egy nagyon összetett „gyermekpolitikát”, „demográfiai politikát” „dolgozott ki”, tartott fenn egész kultúrájában, és nemcsak néhány leszűkített és alkalmyszerűen felbukkanó területen. Fontos észrevenni, hogy mind ezt hagyománnyá kovácsolta össze és akként honosította meg, mert társadalmilag, egzisztenciálisan ebben érdekelve volt. Ami kiemelhetően példaadó, hogy kulturális, erkölcsi és hitbéli ébrentartása által természetes tudati tényezővé is tette a gyermeknemzés, gyermekfogadás és gyermekgondozás ügyét. Olyan létszükségleti kérdéssé, mint a lét bármilyen más mindennapi és állandó szükséglete.

Lényegi és korszerű alapkövetkeztetés lehet a népszaporulat csökkenésével évtizedek óta küszködő mai társadalom számára a paraszti modell, mely a népszaporulat kérdéskörét *komplex rendszernek* tekinti. Vagyis az a felismerés, hogy *a szaporulat csakis összközösségi, mindenkire érvényes, minden arra illő alkalmat és mindenkit integráló ügy*, amihez a közösség egyetlen tagja sem viszonyulhat sem távolról, sem közönnyel.

Ezen, a tárgykört kissé távolról megközelítő felismeréseim felsorolása után illőnek tartom elmondani, hogy a lakodalom gyermeknemzést sugalló mágikus, rituális praktikáit, melyeknek igen gazdag formáit találtam Szentdomokoson a 70-es, 80-as évek folyamán, szintén a helyi népesedési stratégia részének tekintem.

A lakodalom ma is mágikusnak vélhető (mindenképpen mágikus praktikák hitében, mítoszokban gyökerező) rítusai arról szólnak, hogy egy közösség hogyan hangolja és biztatja nemző és szülési kedvét annak az emberpárnak, amelyik biológiailag megérett és társadalmilag megélte „első tisztességes napját”. Arról szólnak, hogy a közösség hogyan közli az érintettekkel azt (amit egyébként tudnak), hogy ami a közösségi normarendszer szerint eddig tiltott volt – a nemi élet –, mostantól társadalmi készletessé, elvárássá lett. Más szóval, arra is felfigyeltem, hogy a lakodalom nemcsak a társadalmi átmenet rituális elismerése, hanem az átmenet „alegységeinek” rituális elfogadása is. Ilyen „alegység” például a nemi élet gyakorlása.

Ha a szokás nyílt vagy rejtett nyelvezetére egyaránt odafigyelünk, észrevehetjük, hogy a lakodalom lefolyása alatt az erotikum felfokozott és célirányos jelenség: az új pár testi egyesülésére és az ebből következő gyermekáldásra irányul. Léteznek helyzetek, amikor ezt kimondják, máskor céloznak rá, aztán sejtetik, megjelenítik, ábrázolják. Más szóval, az erotika révén mindvégig szabályozzák a lakodalmi színjáték izgalmát, esztétikai és közösségi örömét, hangulatát. Az üzenet tartalmi-tematikai azonossága rendkívül változatos formái megfogalmazásban jelenítődik meg.

A testi közeledés szemérmes megfogalmazását az erotikus jelképek tartalmazzák. Ilyen a leányos ház kapujára „ütött” két fenyő, helyi szóhasználatban az ág. Nem részletezhetem összetett jelentését: a menyasszony, vőlegény jelképei, de az

analógiás mágia eszközei is, ha csak az összetársításban tanúsított gondosságot tekintjük, de ha arra is odafigyelünk, hogy éjszaka is őrzik, mostanság villanyégőt is kivezetnek rá, „nehogy valaki bosszúból levágja, hogy megszegyenüljön a menyasszony”, akkor mélyebb jelentések is felbukkannak. Tudott, hogy az ághegy a hímvessző jelképe. Ha tehát a fenyő hegyét levágják, „akkor nem tudnak együtt élni”. Vagyis bosszúról van szó, a nemek vetélkedéséről, az ellenfél férfiasságának megrontásáról, az analógiás mágia által.

A gyermeknemzésre utaló *termékenység mágia* erőteljesen előtérbe kerül már a kelengye, a menyasszony pernéjének vitele alkalmával, amikor az ág megvetésére kerül sor. Noha *erotikus játék* formájában történik, mégis mindenki tudja, hogy mi miért van, a tilalmak betartása viszont egyértelművé teszi a játék ma is komolyan vett mágikus jelentését.

„Egy férfi elkap egy pernés asszonyt, s meghöngörgeti az ágyban, azért, hogy csináljanak gyermeket. Ha azt akarják, hogy sok gyermek legyen, egy sokgyermekes asszonyt”; „Aztán egy férfi három-négy menyecskét belérak az ágyba, s megjácodják az ágyat... vicceltek” – vagyis erotikus játékot mímelték. „En nem merem senki ágyába befeküdni – mondja egyik 87 éves adatközlő –, met azt mondták, ne feküdjek, met magtalan lesz, mint én.”

A *tirihazai*, azaz *álmenyasszony* betétjátéka, melyre a menyasszony kikérése előtti időben kerül sor, már a nemi élet aktualizálásáról beszél, arról, hogy ennek már voltak előzményei és lehetnek következményei is. A nevetségesen öltözött tirihazai a lakodalom komikus szereplője, játéka viszont erkölcsi szatíráként is felfogható, mivel mindvégig a házasság előtti nemi életre céloz. A tirihazai műbabával és műcsokorral jelenik meg a játékban, kiváltképpen a vőlegényt provokálja, rögtönzött szövegében a múlt nyári szerelmi együttlétet idézi és annak álvalóságát álgyümölcséssel, műbabával igazolja. A tirihazai rátermettsége, rögtönző képessége és bátorsága, rejtett vagy sejtett információi a nemi élet egészen pikáns intimitásait hozza előtérbe.

A lakodalmas asztal *erotikus étkek* „feltálalására” is alkalmas, és ezek a nemiség és gyermeknemzés aktualitásának újabb fokozatát hozzák be a szokásba.

Félreérthetetlen mint megjelenített metafora a lakodalmi perec, a násznagy díszes ajándéka, amit a főasztalra tettek. A karácsonyfa méretű díszes fenyő tövét kenyéren szúrták át. De itt, a perec alatt kapott helyet egy sült tyúk és malac is. A tyúkot virágkoszorúval ékesítették, nagyobb gondot a malac díszítésére fordítottak: „szájába jó nagy murkot [ti. sárgarépát] dugtak”, kétfelől pedig egy-egy piros almát kötöttek a fülére. Tették ezt azért, hogy „buzerálják vele e menyasszonyt: ilyesmit fog kapni, erre számíson.” A nemi életre való célzást szolgálta a kalácsból sült csóré [ti. meztelen] fiúcska és leányka ide helyezése is. Mindkettőnek nagyra gyúrták a nemi szervét, „az egyiknek csináltak petet, a másiknak cucát”, és egymással szembeállították, „hogy a legényke hetvenkedett a leánkával.

Amíg az első tál ételt béhozták, végig ezen viccelődtek, az új házasoknak muto-gatták, hogy ne mit csinálnak ezek." A pereg fő asztalra való helyezése nemcsak a látvány kedvéért történik, hanem a sikamlós, kétértelmű beszélgetések, célzások, tréfalkozások, példázódások elindításáért is.

Az erotikus játékok, étek plasztikus példája a főtt aszalt szilva, amit a második étkezés utolsó fogásaként szolgáltak a lakodalmi asztalra. Az étek jelentéktelenségét a vele folytatott játékok és rászédések ellensúlyozták, egyféle asszonyi cselszövés és gúnyolódás volt a férfiak ellen.

A szilva behozatala előtt az asszonyok összeszedtek minden lehető evőeszközt, villát, fogpiszkálót, hogy a férfiak „ne tudják a szilvát megszúrni.”

A tálak behozatalakor énekes párbeszéd indult a férfiak és asszonyok között. A férfináznép a zenészek kíséretével énekelni kezd:

Édes szilvám de jó vagy,
Mindig eszlek s mégis [mégis] vagy.

Mire az asszonyok így válaszolnak, elnyomva a férfiak hangját:

Istentelen vackorfa,
Csak kettő terem rajta (Csak kettő fityeg rajta),
Az es el van fonnyadva.

A lakodalmi gazda egy poharat tett az új pár elé, benne egy nagy murok, a hegye beszúrva egy hasított szilvába mire: – „nagy kacagás volt, mondtunk mindenfélét.” Megjegyzendő, hogy az érett, félig meghasított, a magot fél ívben láttató húsos, ún. fekete szilva a szentdomokosi mindennapi szóhasználatban is a női nemi szerv szimbóluma, igen plasztikus metaforája. (Ha mindezt egy szobrász követi el, a műkritikus bizonyára azt mondaná, az alkotás kissé naturalisztikus, de amúgy egy remek kispasztika.)

A gazda szót kért és bementa a szilvát:

Úgy akartam, hogy a szilvára semmit se mondjak,
De mégis csak támadt bennem egy gondolat.
Mert, amint tudjuk, az a jó, fekete, piros húsú,
Horgas magú szilva nem utolsó gyümölcs!
Ezt jól tudja minden férfi,
Kinek van egyágú villája,
Amivel megszúrja.
Itt a szilva, fogyasszák egészséggel!

A férfiak versenyre keltek: ki tudott hamarabb valamilyen eszközzel felszúrni szilvát felmutatni. Volt, aki elővette a bicskáját, más az előzetesen eldugott villát,

fogpiszkálót. Az asszonyok kacagták, főleg a tehetetleneket. „A szilva szúrva jó” – mondták. Ezzel a férfiak is egyetértettek. Egy szilvaszembe az asszonyok söt tettek. Mikor békapta valamelyik, akkor még jobban kacagtak. A játék addig folytatódott, amíg a kitett szilvákat mind *megszúrták*.

Az erotika és a bekövetkezendő nászban remélhetőleg megfogadó gyermek eszménye nemcsak figuratív eszközök, játék révén van jelen a lakodalomban, hanem az *erotikus költészet* által is. Az előbbieket hatását, gondolati ébrentartását szóbeli megnyilvánulások is megerősítik. Az *ujjogatók* – az egy-két soros felkiáltások, találós kérdések és viccek – e tartalmak kitüntetett hordozói.

A csíkszentdomokosi lakodalmakban feljegyzett több mint 300 ujjogató leg-többje a nemi életre, testiségre utal:

Menyasszonyunk lába köze,
Olyan, mint a hagyma töve.

Hosszú utca, keskeny járda,
A menyasszony alig várja.

Többet ér a hasad alja,
Mint az egész Dorma alja.

Új a hordó, új a lyuk,
Még az éjjel bédugjuk!

A *találós kérdések* tágítják is, de újabb színnel is gazdagítják a tárgyalt témakört. Feltevésére két alkalommal kerül sor: a menyasszony kiadásának és az elkötött út felszabadításának vált feltételévé 3-3 találós kérdés megválaszolása. A korábbi fizikai erőt, ügyességet igénylő próbák (célzás, rúdra erősített fazék leütése stb.) helyett egyre kedveltebbek lettek a találós kérdések: fokozzák a kikérés esztétikai örömet, megválaszolásuk szellemi örömet is nyújt a násznépnek, tartalmukat pedig nagy élvezettel kommentálják.

A menyasszony a nászéjszakán milyen kosztümöt vesz fel? – Ádámkosztümöt.

Mi a különbség a péklegény s a vőlegény között? – A péklegény lágyan teszi bé s keményen veszi ki, s a vőlegény fordítva.

Minél jobban nyomom belé, annál jobban áll fel. Mi az? – Kútgém.

Az asztali mulatság sajátos szóbeli műfaja a vicc, az anekdota. Ezek szintén erotikus tartalmúak.

Az egykori vőlegény s menyasszony felmennek az oltárra esküdni. A vőlegény addig szivarazott, s ugye, mán az oltárnál nem szívhatta, hát odadugta a meny-

asszonynak a slájera alá a cigarettát. Az ugye olyan gyúlékony anyag, hát hamar meggyúlt, s kezdett füstölni. Hátul a násznép ült a padban, s azt mondja az egyik a másiknak: Nézze meg komámasszony, én es vótam menyasszony, égni nekem is égett, de azért nem füstölt.

A *pobárköszöntők* műfajáról csak annyit mondhatok, hogy a gyermekáldás elvárása egyik visszatérő gondolat benne.

A lakodalmi szokásfolklór sajátos ideológiájára próbáltam a figyelmet felhívni, legalábbis másabb szemszögből látni és egyetlen gondolati vezérfonalra felfűzni. Azért nevezem sajátosnak, mert az általam csak alig jelzett mágikus praktikák, rítusok az egyik átmenetben – a lakodalomban – az új házások következő átmenetét anticipálják: a szülést, átlépést a gyermektelenek társaságából a szülők társadalmába. A dolgok, rítusok, praktikák, szokások ebbe az irányba konvergálnak. Ezért bátorkodtam stratégiáról beszélni

A szokás egészében egy olyan kultúrkép körvonalait véltem felfedezni, mely az ingerek sokaságának – mentális, érzelmi, érzéki, vizuális stb. – következetes adagolásával tudatosítja az új házások új küldetését. Ugyanakkor közösségi esztétikai élményt nyújt a násznépnek, hisz az erotikum része és meghatározója a násznép lelki világának, kedélyállapotának és mindez a szokás sajátos kommunikációs szövetében rajzolódik ki. És nem is akárhogyan: a népköltészet metaforái helyett az eljátszott, előadott, megjelenített erotikát sejtető, mímelő, arra hangoló, ráhangoló jelképek, metaforák nyelvezete által. Ezért a lakodalom egész hosszában fellelhető, a gyermeknemzés gondolatát gerjesztő és ébren tartó rítusokat, mágikus praktikákat nem szóban fogalmazott (nem verbalizált) *poézis*nek tartom.

Másik, és egyben záró következtetésem, hogy a paraszti társadalomban – és ezt a szokás teljes ismeretének birtokában merem mondani – még a mulatság sem öncélú és önfeledt. Szentdomokos társadalmában a szerelem nem volt elsődleges közösségfenntartó princípium. Ez az erotikáról mondható el inkább, és eme érzés- és kedélykomplexumnak (miképpen sok minden másnak) csupán egy racionális motivációja volt elfogadható: a fennmaradás/megmaradás pragmatizmusa.

A lakodalom erotika-szemponútú áttekintése magát a szokást is mindenképpen más megvilágításba helyezi, és általa, természetesen, a szokáshordozó közösséget is.

1890

1891

1892

1893

1894

1895

1896

1897

1898

1899

1900

1901

1902

1903

1904

1905

1906

1907

1908

1909

1910

1911

1912

1913

1914

1915

1916

1917

1918

1919

1920

1921

1922

1923

1924

1925

1926

1927

1928

1929

1930

1931

1932

1933

1934

Társulati ünnepek és szervezőik

A különböző céllal, különböző alapon és sajátos érdekek képviselésében megalkult szerveződések végigkísérik a társadalom egész történetét. Az egyén ezeken keresztül (pl. rokonság, lokalitás, foglalkozás, vallás stb.) kapcsolódik nagyobb társadalmi egységekhez. Politikai, kulturális, gazdasági és vallási szervezetek megtalálhatók a múltban, s működnek napjainkban is. Jelen vannak az egyesületi szerveződési formák nemcsak a tágabban értelmezett világi társadalom, hanem a szűkebb egyházi társadalom életében is. Ezek legismertebb formájukban a szerzetesrendek, amelyek rendelkeznek *a csoportszerveződés minden lényeges ismervével: sajátos cél, érdek, hierarchizált szervezet, szimbolikus nyelv, szimbolikus viselkedésformák*. Hasonló ismérveket felmutató csoportszerveződések az egyházakban azonban nemcsak a klerikus, hanem a laikus réteg körében is ismertek.

Századunk elejének néprajzkutatóinál a korabeli tudományos paradigma alapján a laikus vallásos társulatok nem jelentették a kutatás tárgyát. Nem sorolták őket a néprajzkutatás tárgyköréhez. A társulatok a polgári/városi élet jelenségeiként sokkal inkább a mindig alakuló, változó hétköznapiak realitását, a történettudomány, az egyháztörténet, a helytörténet, a statisztika tárgyát jelentették.

A XX. század első évtizedeiben Magyarországon megjelent *vallási néprajz* a maga számára csupán az 1930-as évek második felében fedezte fel a társulatokat, mint a vallásos népelet fontos és jellegzetes megnyilvánulásait. Bálint Sándor *Népzünk ünnepei* című könyvének (1938) első részében ír a „Vallásos népközösség”-ekről, azaz a vallásos társulatokról, confraternitásokról, a céhek vallásos életben elfoglalt funkcióiról, s a barokk korszaknak főleg a szerzetesrendekhez kötődő egyesületi formáiról. Jellemző, hogy Bálint Sándor saját kutatásain kívül jóformán csak irodalomtörténeti, várostörténeti/helytörténeti munkákra, kegyességi irodalomra tud hivatkozni. Már ismeri ekkor, de még nem közölte Orosz Istvánnak, a híres jászladányi énekszerzőnek és társulati szervezőnek életrajzát. Észreveszi ugyanis, hogy a szervező egyéniségek nagyon fontos szerepet töltenek be a társu-

latok alapításában, újabb és újabb lelkiismereti igények közösségi kielégítésében. *A közösségek/társulatok szerveződése és a szervező egyéniségek működése szorosan összefügg egymással.*¹

A második világháború után ez az egy évtizeddel korábban még élő közösségi kultusz a hatalom nyomására egyszerűen megszűnt. Főleg azért, mert a vallásos egyesületeket, a nem vallásiakkal együtt az 1946-tól sorra feloszlatták. Csupán csak azok a társulati formák tudták „elkerülni” vagy túlélni a feloszlatast, amelyek élete nem a nyilvánosság előtt, hanem a magánházak mindent elrejtő falai mögött folyt. Ilyen volt például a *rózsafüzér-társulat*. Ám ezeket sem vizsgálta senki, mert jórészt ideológiai korlátok emelkedtek az ilyen jellegű tudományos érdeklődés előtt.

Példám XIX–XX. századi kitekintésű és egy társulati formára vonatkozik, a rózsafüzér-társulatra. De megállapításaim bizonyára néhány ponton általánosíthatók. S hogy mennyire aktuális a vallási alapon szervezett társulatok, egyesületek léte, működése, elég csak az augusztus 20-i Szent Jobb körmenet résztvevőire gondolni, ahol testületileg, jelvényeik alatt, egyenruhájukban vannak jelen a szerzetesrendek mellett a lovagrendek, s más vallásos társulatok is.

Társulat és ünnepek – fogalmak, fogalmi rendszerek

Vizsgálódásaim körébe a *csoportszerveződés* minden lényeges ismervével – *sajátos cél, érdek, hierarchizált szervezet, szimbolikus nyelv, szimbolikus viselkedésformákkal* – rendelkező szervezeteket vontam.

Az *egyházjog*, a Codex Iuris Canonici² szerint a *confraternitas*ok (magyarul testvérületek) a jámborság vagy a keresztényi szeretet valamely cselekményének gyakorlására, illetve ezen kívül a nyilvános istentisztelet fényének emelésére (különleges áhítatok, misék, körmenetek, búcsújárások révén) alakult egyházi társulatok. Ez utóbbi feladatkört az egyházi törvénykönyvek kánonjai szabályozták, s meghatározták, miszerint a confraternitások a nyilvános körmeneteken testületileg kötelesek részt venni. *Anyatársulatról* (*archiconfraternitas*) vagy *főtársulatról* beszél az egyházjog akkor, ha a társulat hasonló egyesületeket összefog, egyesít, amelyek a főtársulat privilégiumaiban is osztoznak.

A mai egyházjog csak azokat a társulatokat ismeri el hivatalosan, amelyek két kritériumnak megfelelnek: 1. a nyilvános istentisztelet fényének emelését szolgálják, 2. az egyház alapította őket. Ez utóbbi azért lényeges, mert alapításuk illetőleg feloszlatast nem a tagok elhatározásának, hanem az egyházi hatóság döntésének függvénye. Ezen kívül természetesen számos olyan vallásos társulat létezett és létezik, amely egyházjogiilag más elbírálás alá esik. Az 1983-ban megújított

¹ Bálint Sándor, *Népünk ünnepei* (Szent István Társulat, Budapest, 1938) 34. old.

² *Corpus Iuris Canonici* (Budapest, 1917); *Corpus Iuris Canonici* (Szent István Társulat, Budapest, 1986).

egyházi törvénykönyv lemond a korábbi kategorizálásról (*harmadrend, társulat, ájtatos egylet*), csupán két kategóriát használ: *nyilvános*, azaz egyházi és *privát/magán egyesületekről/társulatokról* beszél.

Milyen célok és érdekek hozták létre a vallásos társulatokat?

Mit jelez és jelent a társulatok megjelenése? Jelzi-e új lelkiismereti mozgalmak, új ideológiák megjelenését? Jelenti-e a hierarchizált egyházkép kritikáját? Nagy számban való megjelenésük és terjedésük az egyházak működésképtelenségét vagy éppen működő- és alkalmazkodóképességét mutatja? A hivatalos egyházak által el nem látott feladatok ellátására létrejött szervezetek ezek, mint a vallásos nevelés, keresztény közösségek ápolása, a vallási műveltség terjesztése, szeretetszolgálat? Vagy szerepük több annál? Alternatívát jelentenek a mindennapok társadalmi és vallásos életében?

A válasz valószínűleg is-is. Valószínű, hogy e társulati formák a hivatalos vallásosság kiegészítő, komplementer elemeinek adnak keretet.

Egy közösség tudatossága feltételezi a határok elfogadását és felfogását, azokat a határokat, amelyek általában az emberek közti interakciók során intézményesülnek. Egy közösség határokat kifejező szimbólum. Értelmezése/jelentése/tartalma tagonként különbözhet.

Tanulmányunk kitűzött céljához röviden ismertetnünk kell, mit értünk az *ünnep* fogalma alatt. Az ünnep az idő lineárisan felfogott folyamatában megállás, múltbeli mitikus vagy történelmi esemény megidézése.³ Olyan alkalom, amely a múltat, a jelent és a jövőt összeköti, amely periodikus ismétlődése révén az idő folyamatába rendet visz, amelyre készülni lehet és kell, amely rítusai révén összeköt és szimbolikusan kifejez kisebb-nagyobb közösségeket. Az ünnepek, közöttük a vallásiak is, az emberi közösségek emlékezetét tartják életben, azt fejezik ki szimbolikus eszközeikkel.⁴ Ez az eszköztár a vallási életben főleg szertartásokban nyilvánul meg. Azokban a szertartásokban, amelyek az egyházi év ünnepeit, s ezeknek hivatalos liturgiáit kiegészítik. Az egyes történelmi korok embere ugyanis ezekben az ünnepi alkalmakban mindig megtalálta a maga korának s a kor vallásosságának leginkább megfelelő kifejező formákat. Ezek gyakran a régi formák megújításai, a korábbi rítusokban gyökereznek, de újjászerveződve integrálhatnak szokásokat, létrehozhatnak szokás-közösségeket.

³ Mircea Eliade, *Szent és profán* (Budapest, 1996) 80–81. old.

⁴ Nyíri Tamás, „Homo festivus”, in Szennay András (szerk.), *Régi és új a liturgia világából* (Szent István Társulat, Budapest, 1975) 150. old.

A társulatok története

Nálunk Magyarországon, mint Európában másutt is, a társulatok középkori eredetűek, s főleg városi társadalmakban működtek. Azonban fokozatosan átalakultak, a reformáció idején többnyire eltűntek, majd a barokk korban újjáalakultak. A XVIII. század katolikus vallásos társulatai felülről irányított, erősen egyházas, hitvédő (apologetikus) és protestánsellenes egyesületek voltak. Az egyházszervezet révén ebben a korszakban terjeszkedtek vidéken, falusias környezetben is; a népi vallásosság sok elemét is integrálták. E társulatokat a felvilágosult abszolutizmus egyházpolitikája a Magyar Királyságban az 1780-as években feloszlatta. Ez egy olyan kívülről és felülről jövő beavatkozás volt a társulatok életébe, amely a vallásosság népi vonásait elvetette. A feloszlítás előtt azonban összeírták a társulatokat, rögzítették vagyonukat, működésük körülményeit. Néhány évtizedes szünet után a társulati élet a múlt század közepén kezdett újjászerveződni, virágkorát pedig a XIX–XX. század fordulóján, s századunk első évtizedeiben élte. A XIX–XX. század fordulóján létrejött társulatok legtöbbször a történeti egyházak keretében szerveződtek meg, egyházasak voltak, ám éltek a népi vallásgyakorlási formákkal is. Sok vonatkozásban hasonlítottak a rendi alapon szervezett barokk kori társulatokhoz, de magukon viselték már a polgári egyesületek számos jegyét is.

A XIX. században újonnan keletkezett lelkiségi mozgalmak is kialakították a céljaiknak leginkább megfelelő egyesületi formákat. Új imatársulatok és vallási egyesületek alakultak: pl. Jézus Szíve, Isten Szent Neve Védőinek Társulata, a Szeplőtelen Fogantatás Társulata, Élő Lelki Rózsafüzér Társulata, Missziós Társulat a török (iszlám) hódoltság alatt élő keresztények támogatására.⁵

Az egyház- és társadalomtörténeti kutatások a középkor századaiban a fokozatosan megerősödő új rend, a polgárság vallási és közösségi életmegnyilvánulásának tartják az egyesületek, s közöttük a vallásos társulatok, de a céhek vallásos és szociális működését is. Mindezek már önmagukban is a rendi, a testületi önérték szimbolikus kifejezői voltak. Közösségi és egyúttal vallásos érzéseik megnyilvánulása, hogy szervezetként együttesen gondoskodtak szegény és beteg társaikról, vagy elhalt tagtársaik özvegyeiről és árváiról.⁶

A nem gazdasági érdekek kifejezésére megalakult vallásos társulatok célja tagjaik, s rajtuk keresztül általában a hívek vallásosságának ápolása, a közösségi összetartás és közösségi érzés növelése volt. Mindennapi működésükben egyéni szint kölcsönzött nekik a védőszentül választott szent tisztelete, de legfőképpen működési helyük társadalma, az a társadalmi réteg vagy csoport, amelynek lelki igényeit, vallásos életének egy adott területét kívánta a társulat kielégíteni.

⁵ Söveges Dávid OSB, *Fejezetek a lelkiség történetéből* (Pannonhalma, 1993).

⁶ Pásztor Lajos, *A magyarság vallásos élete a Jagellók korában* (Budapest, 1940).

E funkciók együtt, de külön-külön is jelen lehettek illetőleg koronként és helyenként eltérő hangsúllyal jelentkezhettek. Ahol vagy amint az újabb korban megalakultak a szegénygondozás állami intézményei (ispotályok = szegényházak), vagy amikor a múlt században létrejöttek a temetkezési vállalkozások, akkor a társulatok ilyen funkciói módosultak. Bővülnek a liturgia szolgálatának keretei is. Létrejönnek akár párhuzamos tagsággal az egyházi kórusok, amelyek a XIX–XX. században egyik alapját adták a misztériumjátékok, illetőleg a népszínművek előadásának. Vagy a XX. század közepén, amikor a politika és a totalitárius ideológia maga alá gyűrte a civil társadalmat, a társulatok kényszerűségből távol maradtak, kivonultak a közösségi ünneplés alkalmairól és tereiről.

A vallási csoportszerveződés konkrét példája: az Élő Rózsafüzér Társulata

A kunszentmártoni Társulat

Jóllehet, magát a rózsafüzért mint tárgyat sajátosan a katolikusokra tartják jellemzőnek, az imaszámlálásnak hasonló eszközei más vallásokban is megtalálhatók. A katolikus legenda szerint a rózsafüzért maga Szűz Mária adta Szent Domokosnak a XIII. században. Az imádkozás közösségi keretben végzett formáit ismerjük már a XV. század utolsó harmadától. A rózsafüzér-társulatokról Magyarországon is értesülünk a XV. század legvégétől.⁷ A rózsafüzér alapszerkezete lényegében azonos maradt: 150 Ave Maria, 15 Miatyánk és háromszor öt, azaz 15 ún. *titok* átemlékedése az üdvösségtörténetből. Hozzájuk koronként és helyenként más imádságok is társulhattak, kialakítva a rózsafüzér-ájtatosság változatos formáit. Ez a 800 éves imádság a történelem folyamán többször átalakult, de mindig meg tudott újulni.

Egyik megújulása 1826-tól datálható, amikor egy lyoni francia asszony, Jean-Maria Jaricot a *misztériumok* számának megfelelően tizenöt fős imacsoportok megalkotását kezdeményezte. A csoportban így minden üdvtörténeti titkot egy időben mondtak, s ezáltal lett *élő* Jaricot asszony szerint ez a fajta rózsafüzér. E társulati forma püspöki és pápai támogatással az 1830-as évektől kezdve gyorsan terjedt Ausztriában, Németországban és Magyarországon. Egyik első hazai anyatársulatát (archiconfraternitas) közvetett adatból 1843-ból, Győről ismerjük, írásos forrásainak még nem akadtunk nyomára. Ettől az időtől kezdve a társulat rohamosan terjedt Magyarországon, s 1885–1945 között önálló folyóiratot is megjelentetett. Számos imakönyv jelent meg rózsafüzéreseik számára.

⁷ Pásztor, *A magyarság*.

A kunszentmártoni emberek az Alföld peremén fekvő Máriaradna búcsújáróhelyén (ma Románia) ismerkedtek meg a rózsafüzér imádkozásának újfajta társulati módjával. Ez jó példa a búcsújáró helyek közvetítő szerepére.

E társulati forma népszerűségére egyfajta magyarázat, hogy a vallásos társadalom nagy közösségét az egyén számára átlátható kis közösségekre bontotta le, ugyanakkor ezen keresztül az egyént be is építette a nagyobb közösségbe. A kezdeti 1851/1852. évben külön férfi és női csoportokat szerveztek, de már 1852-től nyomon követhető a egyes csoportok szerveződése is, amelyek évtizedekig működtek. A rózsafüzér azonban a XX. század elejétől kezdve mindinkább női ájtatossággá és társulattá vált, amelynek a vezetői azonban még a XX. század közepén is férfiak voltak. E szerkezetváltozás egy patriarchális társadalom képét mutatja.

Úgy tűnik számomra, hogy az élő rózsafüzér a társadalom horizontális szervezésének két tradicionális elvét is bekapcsolta a társulat szervezésébe: a vérségi kapcsolatokat és a lokalitás elvét. A tizenöt fős csoport alapvetően rokonság, illetőleg a szomszédság alapján szerveződött a XIX. században. A rózsafüzér-társulatban való családi részvétel erősíthette a családi kapcsolatokat, a családi érzelmi kötelekeket is. Az egyén e társulaton keresztül is integrálódhatott a nagyobb városi/plébániai közösségbe. A közösségben az ember megtanulja és gyakorolhatja, hogyan legyen „szociális” (közösségi/társadalmi).

Az így létrejött keret, „a Társulat”, megalakulása utáni éveiben szinte kisajátította a vallásos élet bizonyos formáit, színtereit és alkalmait. Tehette ezt azért, mert 1. működése az egyházi mecenatúra jelentős felvállalását jelentette, 2. mert világos, jól átlátható és könnyen teljesíthető feladatokat írt elő, 3. az egyéni és a közösségi vallásgyakorlás formáinak vállalható egyeztetését kívánta meg tagjaitól. Az egyéni vallásgyakorlás keretében ez a rózsafüzér-tized, 10 Ave elimádkozását jelentette. Ennek rugalmas tér- és időszerkezete volt, azaz bármikor és bárhol, még munka közben is végezhető volt. Az imaéletben így biztosítva volt egy hangsúlyos intimitás, amely fontos szükséglete az egyéni vallásgyakorlásnak. Az egyéni ájtatosságot a társulati tagok másokkal/sokakkal egy időben, egyszerre végzik. A rózsafüzér tehát egy nagyobb közösséghez tartozás tudatával párosult. Népszerűségének magyarázata, hogy világosan megfogalmazott, mindenki által könnyen teljesíthető feladatokat követelt meg tagjaitól. Olyan feladatokat, amelyeket férfi és nő, gyermek és idős, egészséges és beteg, tisztviselő, iparos és földműves, laikus és pap egyaránt könnyen teljesíthetett. A mérhető teljesítés esetén pedig jutalommal is kecsegtetett. Ez pedig a *rózsafüzér*hez mint tárgyhoz és mint ájtatossághoz kapcsolt *búcsúkiáltás* (*indulgencia*) volt.

A titkok cseréjekor s a társulati élet ünnepi alkalmain pedig valóban közösségi keretben végezték el az előírt imádságokat, a nyilvános istentiszteleteken, főleg a körmeneteken társulati keretben jelentek meg. Sőt, a vallásgyakorlásban a keresztény szolidaritás formái is megjelentek: elhunyt és beteg tagok helyett – az új tag

belépéséig – vállalták azok imádságainak elvégzését, részt vettek a temetésén, támogatták a hozzátartozókat. Ezek az alkalmak adták a társulati ünnepek kereteit: első vasárnap (*titokváltás*), a társulat alapításának évfordulója, egyéb Mária-ünnepek, a pünkösdi Máriaradnára vezetett búcsú, körmenetek, tagtárs temetése.

Az egyéni és közösségi imaélet mellett fontos feladata volt a rózsafüzér-társulatnak a közösségi vallásgyakorlás színtereinek gondozása.

Ez elsősorban egy állandó *mecenatúrát* jelentett, azaz a vallásgyakorlás közösségi színtereinek fenntartását, gondozását, felszerelését, takarítását, amely felfogható az *alamizsnálkodás újkori jellemző formájának*. Azaz a templomot el kellett látni liturgikus tárgyakkal és kellékekkel, virágokkal kellett díszíteni. A társulat tárgyi jelképeivel (kereszt, lobogó, hordozható Mária-szobor, gyertya, a keresztút képei, rózsafüzéres képek) pedig a nyilvános istentiszteletek (szentmisék, körmenetek, temetések, zárandoklatok) fényét emelték. E tárgyakat Pestről, Bécsből, Grazból rendelték meg, s ez a reprezentáció mellett a csoportöntudat szimbolikus tárgyi megjelenítése is volt, mely erősíthette és fenntarthatta a testületi öntudatot. Bizonyára főleg e mecenatúra miatt támogatták a mindenkori plébánosok a rózsafüzér-társulat működését.⁸ Az említett tárgyak az ünnepek tárgyi kellékei is voltak egyúttal. A mecenatúra itt fejtette ki tehát hatását.

E tárgyak reprezentációs funkciója tágította a rózsafüzér-társulat közösségi szerepvállalásait. Használatuk ünnepélyesebbé tette, ritualizálta a közösségi vallásgyakorlás számos alkalmát. Ennek kapcsán, s a keresztény szolidaritás alapján támadt igény 1856-ban kettős céllal arra, hogy a rózsafüzér-társulat megalakítsa saját temetkezési egyletét. Egyrészt az elhunyt tagok hozzátartozóinak anyagi támogatása, a temetés költségeihez való bizonyos fokú hozzájárulás miatt, másrészt nagy társadalmi igény volt a temetés ünnepélyesebbé tételére a rózsafüzér-társulat énekes embereinek részvételével, s a társulati jelvények: kereszt, lobogók, gyertyák, nagyméretű rózsafüzér alkalmazásával. A halotti társulat a plébános és a főbíró engedélyével meg is alakult, s a XX. század közepéig működött.

A rózsafüzér-társulat részt vett az egyházi év ünnepi alkalmain, a felkarolt és továbbfolytatott szokások mellett újakat is bevezetett. A múlt század közepén nagypénteki éjszakai körmenet volt szokásban Kunszentmártonban. Ezt a társulat felkarolta és a továbbiakban szervezte. A templomban „Stáció járást” tartottak, majd kimentek a városban lévő keresztekhez. 1854-ben Ökrös József ezt az alkalmat használta fel, hogy a Vöröskeresztnél a szentolvasóról beszéljen a népnek. Beszédét a jegyzőkönyvben megörökítette.⁹

⁸ A kunszentmártoni Élő Rózsafüzér Társulat Jegyzőkönyve, (a továbbiakban *Jgyk*) 4. old.

⁹ *Jgyk* 39–43. old.

Elérkezett az 1854 Évi Nagy Pintek éjtzakája: Szép hold világ volt temérdék nép jelent még az it régtől fogva szokásban lévő éjtzakai prosesion: és miután a' Templomban a' Stáció járást el végeztek kiméntek prosesioval a' körésheteket köszönteni; és a' félvégi vörös köréshetnél. Ökrös Josef követkézendő beszédél Magyarázta még a' sz: Ólvasot.

1853-ban szokásba hozták, hogy Halottak napján harangszó mellett az egyik temetőből a másikba mennek körmenettel.¹⁰

Enek következtében a' Társulati Elöljárók ismét ösze ültek, és tanácskoztak, és azt találták legjobbnak, hogy a' hiveket a' halotak iránti tisztéletben még nyugtasák Szokásba hozták, hogy ezután minden Esztendőben halotak Napja előtti estén, harangozás alatt egyik Temetőből a' Másikba Prosesioval fognak méni, és ott a' Megholtakért Imátkozni, és Énekelni közönságosan. egy szível lélekel kéri az Istent, és ez alkalommal az also Temetőben ki fog mindenkor hirdeteni a' Társulati haloti Mise hogy mikor lesz. és a' végzést Tzedula váltáskor a' hiveknek kihirdeték és az óhajtot békét, és tsendet a' Társulati hivektől az által meg nyerték.

Halottak estéjén temetői ájtatosságot tartottak.¹¹ A pünkösdi „keresztes bútsukat az alsó temetőbe végezték” korábban, ám 1879-ben elhatározták, hogy mivel a Felső temetői kápolna a Szentlélek tiszteletére van felszentelve, „ezután Pünkösöd napján tsak is a' felső temetőbe vezetessék a' prósesió”.¹²

A gyűlés előtt felmerült azon ügy, hogy a' Pünkösdi ünepek alkalmával ez előtt a' keresztes bútsukat az alsó temetőbe végezték, – de miután már a felső temetőbe lévő Kápolna a' Szent Lélek tiszteletére van felszentelve. – (elhatározatott) hogy ezután Pünkösöd napján tsak is a' felső temetőbe vezetessék a' prósesió.

Az Oltáriszentség melletti fáklyás szolgálat liturgikus előírás volt. Végzői sok helyen külön társulatba tömörültek,¹³ Kunszentmártonban azonban ez leginkább a céhek feladatához tartozott.¹⁴ 1882. december 8-án határozatba hozták, hogy „ezután minden Mária ünepen Nagy Misékre is fáklyást vesen a szolga mirül ötet a pénztárnok figyelmeztesse”.¹⁵

A társulati miséket a Mária-ünnepek (Szeplőtelen Fogantatás, Gyümölcsoltó Boldogasszony, Rózsafüzér Királynéja), a rózsafüzéres szent Szent Domokos ünnepe mellett a „kimúlt társulati hivekért”, azok lelki üdvéért szolgáltatták. Ezek kiegészítették a többi egyesület és társulat miséjét, a körmeneteken pedig megszabott

¹⁰ Jgyk 37. old.

¹¹ Jgyk 45. old.

¹² Jgyk 118. old.

¹³ Barna Gábor, *A tályai Fáklyás Társulat dokumentumai* (Devotio Hungarorum 4. Szeged, 1996).

¹⁴ Barna Gábor, „Adatok a kunszentmártoni iparosság és az egyház kapcsolatához a XVIII–XX. században”, in Bereczki Ibolya – Szabó László (szerk.), *Kunszentmárton és a Tiszazug kisipara* (Szolnok, 1982) 333–334. old.

¹⁵ Jgyk 123. old.

rendben együtt vettek részt. Az egyesületek körmeneti rendje 1931-ben a korabeli helyi újság szerint így alakult: cserkészek díszszakasza, iskolások, leventék, Iparos és Kereskedőifjak Egyesülete zászlóval, Kunszentmártoni Földműves Kör zászlóval, Kunszentmártoni Iparoskör és Kereskedők Köre zászlóval, Gazdasági Egyesület zászlóval, Kunszentmártoni Katolikus Kör zászlóval, Szent Ferenc III. rendje lobogóval, Rózsafüzér Társulat lobogóikkal, Jézus Szíve Társulat lobogóval, Római Katolikus Nőegylet, Oltáregylet tagjai fehér kendőben és lobogóval, Mária Kongregáció zászlóval, majd a pap az Oltáriszentséggel, utána az világi előjáróság, mint kegyuraság, majd az egyházközség vezetői, s a hívek.¹⁶

A tárgyak és a társulati ünnepek egyik fő feladata a társulatnak reprezentálása volt a szűkebben vett társulati, vagy a tágabban értelmezett egyházi ünnepeken.

Nagy szerepe volt a rózsafüzér-társulatnak a vallásos nyomtatványok: folyóiratok, újságok, ima- és énekeskönyvek beszerzésében, kiadásában és terjesztésében. Mind többen rendeltek és vásároltak ilyeneket a városban, jóllehet párhuzamosan még sokáig (máig) használtak kéziratos énekes- és imádságos füzeteket is.

Ki állt vagy kik álltak emögött?

A vallásos élet szervező egyéniségei

Ökrös József (1816. március 19. – 1893. január 21.) kunszentmártoni takácsmester hagyatékában több kéziratos füzet is fennmaradt. Nagyobb részük vallásos tartalmú és tematikájú írás, néhány pedig saját családja történetével, a céhek megalkulásával foglalkozik, s ide, a világi jellegű írásokhoz sorolható a gyógyászati könyv is.

Ökrös József a XIX. századi Kunszentmártonnak tekintélyes polgára volt, az egyesült céh 1872 előtti utolsó céhmestere. Családjának történetét s a saját fiatalkori életrajzát a múlt század közepén, valószínűleg az 1850-es évek elején, maga megírta. Ebből tudjuk, hogy az Ökrös család a családi hagyomány szerint szege-di eredetű. A XVIII. század végi ősök azonban már Kiskunmajsán éltek. Ökrös József nagyapja takácsmester volt, s Kiskunmajsáról a tiszazugi Tiszasásra költözött. Ott is a mesterségét folytatta. Fia is takácsmester lett, aki azonban a napóleoni háborúk idején a tiszasasi kényszersorozás elől a közeli kiváltságos nagykun településre, Kunszentmártonba menekült. Itt mint vőfély hamarosan megkedveltette magát, belépett a takács céhbe, s nősülése révén beilleszkedett a kunszentmártoni társadalomba. Fia, József – az általunk vizsgált énekszerző – szintén takács lett, aki az 1830-as években hazai vándorúton járt. Felszabadulván tagja lett a céhnek, s szülőhelyén, Kunszentmártonban telepedett le. A takácscéhnek 1837.

¹⁶ Kunszentmártoni Katolikus Tudósító VIII/6. 1931. június.

június 11-én lett mesterként tagja.¹⁷ Buzgó katolikus ember volt. Az 1840-es években fáradhatatlan és jó szervezőként „éneklő”, 1851 után pedig temetkezési és rózsafüzér-társulatokat alapított,¹⁸ ezeket vezette és működtette. Nagy érdemei vannak a kunszentmártoni temetői kápolnák megépíttetésében is.¹⁹

Termékeny énekszerző illetve szorgalmas énekgyűjtő volt. Lehetséges, hogy ebben valami szerepet játszhatott a családi hagyomány is: apjának vőfélykedése, s erre támaszkodó alkalmas egyéni adottsága.²⁰ Ökrös József ünnepekre írt, akrosztikonnal ellátott, valamint halottas énekei nagy számban maradtak fenn az 1860–1940 között készített kunszentmártoni és mesterszállási²¹ kéziratos énekes-könyvekben.

Ökrös József prózai szövegeinek szintén több forrása van. Egyik fontos forrás az Élő Lelki Rózsafüzér Társulat jegyzőkönyve,²² amelyben a temetői kápolnák és keresztutak felállítását szorgalmazó beszédei olvashatók. Ezek egy részét, hasonlóan népi gyógyászati feljegyzéseihez,²³ külön füzetben is leírta.

Énekszövegeit több tanulmányban is elemeztem már.²⁴ Prózai írásainak elemzése egy következő tanulmány feladata lesz, csakúgy, mint ünnepszervező tevé-

¹⁷ Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Levéltár, Kunszentmártoni Egyesült Céh iratai, Takács céh jegyzéke 1852.

¹⁸ Barna Gábor, „Egyéniségkutatás a magyar vallási néprajzban – Bálint Sándor »Egy magyar szeptember«-e”, in Barna Gábor (szerk.), *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged, 1998) 26–36.

¹⁹ Józsa László, *Megszentelt kövek. Kápolnák, keresztetek, szobrok és temetők Kunszentmártonban* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 4. Szeged, 1999).

²⁰ Barna, *Egyéniségkutatás*; Gunda Béla, „Az egyéniség és a személyiségkutatás kibontakozása a néprajztudományban”, in Barna Gábor (szerk.), *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1. Szeged, 1998) 13–25. old.

²¹ Mesterszállás egészen 1897-ig Kunszentmárton pusztája, külterülete volt 20 km távolságban a város törzsterületétől. Benépesedése az 1853. évi tagosítás után rohamos volt. Lakói viszont csaknem kizárólag az anyavárosból kerültek ki. Innen a szoros kapcsolat a két település között századunk közepéig. Barna Gábor (szerk.), *Mesterszállás – Fejezetek a község történetéből* (Mesterszállás, 1995.); Barna Gábor – Gulyás Katalin, *Mesterszállás az önállóság útján 1897–1997* (Mesterszállás, 1997).

²² Barna Gábor, *Az Élő Rózsafüzér kunszentmártoni társulata* (Devotio Hungarorum 5. Szeged, 1998).

²³ Barna Gábor, „Egy XIX. századi orvosságos könyv és összeírója”, in Barna Gábor – Kótyuk Erzsébet (szerk.), *Tést, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás köréből* (Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 9. Budapest – Szeged, 2002) 48–66. old.

²⁴ Barna Gábor, „Örvendez ég és föld ...» Ökrös József achrisztikonos énekei”, in Barna Gábor (szerk.), *»Nyisd meg, Uram, szent ajtódat ...« Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára* (Szent István Társulat, Budapest, 2001) 113–154. old.; Barna Gábor, „Örök valóságba mentem átál...» A halál és a túlvilág Ökrös József halottas énekeiben”, in Pócs Éva (szerk.), *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben* (Balassi Kiadó, Budapest, 2001) 383–395. old.

kenységéé. Azt azonban már most megállapíthatjuk, hogy Ökrös József gyakorlatilag licenciátusként működött.²⁵ Azt nem tudjuk, hogy erre volt-e felhatalmazása, s ha igen, kitől, de tevékenysége, kéziratban fennmaradt több beszéde azt mutatja, hogy még prédikált is. Fennmaradt írásai azt mutatják, hogy a XIX. század második felében Ökrös József volt Kunszentmárton ünnepszervezője, „szertartásmestere”.²⁶ Nemcsak vallási ünnepeket, paraliturgiákat szervezett és alapított (temetői körmenetek, út menti szobrok felkeresése, keresztjáró napok), hanem világi ünnepségeket is szervezett. Ilyen volt a céhek megalakításának százados ünnepe.

A fennmaradt céhes iratok azt jelzik, hogy Ökrös Józsefet bízták meg 1865-ben a kunszentmártoni céhek százados ünnepségének megszervezésével. Amúgy is céhes mester volt, s a szertartások szervezésében járatosnak vélhették. Erre az alkalomra Ökrös akrosztichonos miseénekeket, valamint a szentmisét követő, templom mellett megrendezett világi gyűlésre éneket/nótát szerzett. A miseénekek gondolati íve, amelyet nagy tudatossággal ellentétpárokból fogalmazott meg, a földi világtól a mennyeiig ível. Először a száz év előtti elődökre emlékezik, akik mind halottak. Tettükkel a jövőt szolgálták, hisz száz év után is létezik a céh. A céh vezetői a későbbi (mai) generációk jóakarói voltak. Sírjaik porán ma az unokák járnak, ők viszont az örök nyugodalmat, a mennybe jutást várják. A száz évert való hálaadás a folyamatosságot mutatja, amelyért dicsőség legyen a mennyben, békesség és egyetértés e földön. Isten a mindenség ura és fenntartója, előtte a mennyei seregek, s kiváltképp a földi emberek is meghajolnak. Isten irgalma mellett a földi király kegyének is köszönhető a céhalakítás. Az elődök istenfélők és egyházhoz hívek voltak (ennek példái: offeráltak, keresztet csókoltak, patrónusukul Szent Istvánt és Szent Imrét választották, kövessük mi is őket, mai emberek. Mások az Isten távlatai, mint az emberek korlátai: Isten előtt száz év annyi, mint egy nap. Istent az Oltáriszentségben áldanunk, magasztalnunk kell.

A céhek templomi centenáris ünnepségét követő világi ünnepre írott ének szövege már profánabb. Benne az öröm kifejezése és a kronologikus áttekintés a meghatározó. A Mária Terézia által adott kiváltságot Ferenc császár megújította 1819-ben, amikor a város fennállásának első százados ünnepségét is tartotta. Örüljenek a polgárok együtt az iparosokkal. Ökrös poharat emel a királyra, a bíróra, az előljárókra, a céhbiztosra, a céh előljárókra, és a céhtagokra. Szerinte át kell adni a tradíciót az utódoknak.

Énekszövege, amelyet egy magyar nóta dallamára énekelt el, a céhek életét a város történetéhez kötve mondja el, összekötve így a múltat a jelennel, amely a jövőt szolgálja. A vers egyúttal a fennálló társadalmi rendet is legitimálja, hiszen az akkori uralmi struktúrának megfelelő sorrendben köszönti a királyt és a polgáro-

²⁵ Józsa, *Megszentelt kövek*, 233. old.; Bálint Sándor, *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza* (Budapest, 1942); Barna Gábor, *Kései licenciátusok* (Kézirat, sajtó alatt) (Szeged, 2002).

²⁶ Bálint, *Egy magyar szentember*, 15. old.

kat. A százados céhünnep énekeinek alapgondolata, hogy az elődök példáján okulva, s felismerve az isteni gondviselés működését, keresztény hittel és Istenre hagyatkozással mindig a jövőbe kell nézni, a jövőt kell szolgálni.²⁷ Azaz Ökrös József zseniálisan érzékeltette és érezte az ünnep belső, lényegi tartalmát, annak kifejezést tudott adni.

Ökrös József munkájáról, szervező tevékenységéről mind a világi, mind az egyházi vezetés jó véleménynyel volt, azt elfogadta és elismerte.

Ha röviden is, de szólnunk kell általában a vallásos élet szervező egyéniségeiről. E szerepek is a közösség működésének kereti között érthetők és értelmezhetők. A közösségek, köztük a vallásos közösségek működésében különböző igények jelentkeznek – ezek kielégítésére különböző mechanizmusokat, szervezeti struktúrákat és szerepeket hoznak létre.

A templom, a plébánia/parókia és a temető működtetése egy egyházközség tevékenységében jelentkező legfontosabb igény-területek. Ezekhez a papi funkciók mellett egyéb funkciók is szükségesek: kántor, sekrestyés, harangozó, sírásó, koporsós asztalos stb. A vallásos életben a szerepeknek két nagyobb csoportja különíthető el: 1. a klerikusok, 2. a laikusok, ezen belül a laikus tisztségviselők és az egyszerű hívek csoportja. A vallásos életben tehát lényegében két szerep van, a *papi* és a *laikus*. E szerepek ütközhetnek is (a laikuson belül a laikus specialista és az egyszerű hívő szerepében is).

E szerepek társadalmi megítélése, presztízse – jóllehet koronként változó – alapvetően két tényezőtől függ: 1. a *teljesítmény*, azaz a vállalt feladatkör ellátásának színvonala, 2. a *szenethez való viszonya*, a szenthez való távolsága/közelség alapján. Ezek komplementer tényezők, jóllehet megítélésük relatív (kinek tetszik a kántor, kinek nem). Ennek alapján a katolikus és protestáns népnyelv is *szentembernek* nevezi azokat az embereket, akik a közösség vallásos életében bizonyos feladatokat, szerepeket felvállalnak: énekeseket, búcsúvezetőket, funerátorokat,²⁸ énekszerzőket, társulatalapítókat és -szervezőket. A szentember-lét azonban nemcsak a szereptől függ, hanem a szerepet felvállaló egyéntől, mesterségbeli tudásától, képességeitől, személyiségétől is.

Az igény, az elvárt közösségi viselkedés és az egyén adottságai/személyisége alakítják ki az egyéni cselekvésmódot, ami megfelel egy szerepnek. Egy-egy szerepnek csak a társadalom adott szerkezetében van jelentősége.

E szerepek kritériumai állandósulhatnak, stabilak lehetnek, de nem változtatlanok. A szerepnek („szerepjátszásnak”) szabályai vannak. A szerepviselő általában 1. eszerint él, s 2. őrzi e szabályokat.

²⁷ Lásd Barna, *Kései*.

²⁸ Dankó Imre, „A funerátor”, in Dankó Imre – Küllös Imola (szerk.), *Vallási néprajz* 3. (Budapest, 1987) 325–340. old.

Bár e szerepek általában is léteznek, történetileg változhatnak. Alakíthatják őket 1. maguk a szerepviseelő egyének, 2. a változó társadalmi igények, valamint 3. egyéb szabályozók, mint például az egyházi előírások, liturgikus reformok. (Fáklyások, búcsúi énekes emberek.) Egy szerepviseelő egyén, specialista egyéni adottságainál fogva is visszahathat a szerepre: 1. pozitív módon, ha a szerepét jól ellátja, 2. vagy riasztóan, ha a szerepet nem a közösségi elvárás szerint tölti be. A szerephez hozzátartoznak 1. megfelelő szakismertek, valamint 2. egy elvárt életmód is, azaz a szerep jelen van a mindennapokban is.

Szociológiai megítélés szerint lényegében kétfajta társadalmi szerep van: 1. *feladat szerep*, valamint 2. *kitüntető szerep*, amely a vagyoni és a társadalmi helyzettel függ össze. A népi vallásosságban, a laikus vallási vezetőknél, a „szentembereknél” feladat-szerepről beszélhetünk. Ez a domináns. A feladat és a szerep nem mindig fedi egymást, de a szerep sosem lehet túlsúlyos a feladattal szemben, hiszen nincs mögötte más legitimáló/megerősítő tényező, mint maga a feladat. Ezért ha a feladat módosul, akkor előbb-utóbb módosul maga a szerep is.²⁹

A társulatok részvétele szimbólumaikkal a hivatalos egyházi és városi ünnepeken természetesen azt is jelentette, hogy a mindenkori irányító és vezető rétegek és csoportok elfogadták és elismerték e szerveződések s működésüket. Ők viszont jelenlétükkel legitimálták és megerősítették időről időre a fennálló hatalmi struktúrát. Paraliturgikus alkalmak kitágították az egyházi ünnepek hatókörét, széles néprétegek részvételét tették ezáltal lehetővé mindezekben az alkalmakon, s nagymértékben csökkenthették, gyengíthették a különbségeket és az esetleges ellentéteket az elit és a népi vallásgyakorlók között.

Az ünnepszervező emberek, a társulatszervezők és társulati vezetők a társulatok és társulati ünnepek révén lépnek ki a nyilvánosságra. Közvetítőszerepet foglalnak el a szélesebb társadalmi rétegek és a vezetők, irányítók között. Ez a köztes helyük biztosítja mindkét oldalról elfogadásukat és elfogadottságukat. Így válhatnak szokások megtartóivá, ünnepek inspirálóivá.

Összegezés

A vallásos társulatok tagjai mindennapi vallásgyakorlásukban többletfeladatokat és -szerepeket vállaltak és vállalnak. Vezetőik, szervezőik, működtetőik a szentemberek. Vallásosságuk az átlagnál nagyobbnak vagy inkább elmélyültebbnek tekinthető ezért, ami azonban nem zárja ki az egymás közti, illetőleg a társulat és a hivatalos egyház képviselői közti konfliktusokat. Ez a vallásosság egy sajátos népi vallásgyakorlás jellemzőit mutatja. Tökéletesen rájuk illik, így Ökrös Józsefre

²⁹ Tomka Ferenc, *Intézmény és karizma* (Budapest, 1992).

is, Bálint Sándor megállapítása, miszerint ez a „típus a közösség szószólója, az ünnepek szertartásmestere, aki biztosítja a hagyományos rendet, ismeri az íratlan tradíciókat [...] az évszázados kultikus gyakorlatot, az ünneplés etikettjét, vagy legalább is annak beidegzett formáit [...]”.³⁰ A szeptember „ügyel a közösségi kultusz teljességére, amelyet a pap műveltségének, társadalmi helyzetének különbözése folytán már nem tölt be egészen”.³¹ Szeptembereink szerepvállalása a XX. század elmúlt évtizedeiben hangsúlyosan csak egyházi és liturgikus szerep volt, hiszen a világi, közéleti szerepvállalásaikról az ellenséges politikai és ideológiai légkörben kénytelenek voltak lemondani. A liturgikus reformok pedig templomi feladataikat szűk térre szorították, működésük iránti igény a hivatalos egyház oldaláról is erősen megváltozott. Közülük azonban többen mindmáig a közösségi kultusz szervezői és életben tartói.

E közösségi kultuszban olyan vallásos társulatok vezetői és szervezői, amelyek többet és mást is jelentenek, mint társadalmi tények, alakzatok, formák, strukturált közösségek. Megalakításukban és működésükben a társulatot alkotó egyének valamit el is mondanak önmagukról. Azt például, hogy a társulat sajátos vallási funkciók hordozójaként lehatárolódik a társadalom egyéb részeitől. Másrészt e feladatok vállalása tagjait össze is köti. A társulat léte tehát egyfajta többletjelentést hordoz, amely mind kifelé, mind befelé szimbolikus formákban, a viselkedés, a gondolkodás, a tárgyi és szóbeli szimbólumok formájában is megnyilvánul, megfogalmazódhat. Ennek leglényegesebb megnyilvánulási formája volt – és máig az – a társulatok sajátos ünnepi rendje s ahhoz kapcsolódó paraliturgiája. A vallásos társulatok léte és működése végső soron egy szimbolikusan megfogalmazott viszonyt fejez ki önmagunk, embertársaink és az Isten vonatkozásában.

³⁰ Bálint, *Egy magyar szeptember*, 15. old.

³¹ Op. cit. 16. old.

MÉRI EDINA

A Soproni Egyetem diákhagyományai mint átmeneti rítusok

Az átmeneti rítusok és az emberélet szakaszainak kutatása jelentős múltra tekint vissza. A nagy eseményekhez kötődő rítusokon kívül, mint a születés, házasság és halál, a kutatók érdeklődése a kisebb közösségekhez, rövidebb életszakaszokhoz kötődő rítusok vizsgálata felé is kiterjedt. Az Arnold van Gennep által leírt és Victor Turner által továbbfejlesztett elmélet, mely szerint az egyes ember társadalmában betöltött státusának bármiféle – kulturális vagy biológiai okokból bekövetkező – változásához átmeneti rítusok kapcsolódnak, az emberi élet különböző szakaszaiban, helyzeteiben, általuk alkotott közösségekben is alkalmazható. A 18–23 éves kort felölelő felsőoktatásban eltöltött évek egyrészt a biológiai felnőtté válást, másrészt egy teljesen új struktúrába való belépést jelentik. A felsőoktatási intézmények közül a Soproni Egyetem diákszokásait vizsgálom, amelyek igen színesen és teljesen reprezentálják ezen életszakasz, valamint az ehhez kapcsolódó átmeneti rítusok beépítő, elválasztó és eltávolító mozzanatait. A diákélet rítusainak értelmezési lehetőségei közül csak egy szempontot jelent az átmeneti rítusok felőli megközelítés, a szokások teljes elemzésére azonban e tanulmány keretei nem adnak lehetőséget, így a szokásrendszer vázát Arnold van Gennep elméletének segítségével vázoló fel.

A kutatás tárgyát képező Soproni Egyetem¹ híres gazdag diákhagyományairól. Néhány szóban meg kell emlékezni az egyetem és a szokások múltjáról. A bányászati felsőoktatás Magyarországon a Selmecbányai Akadémiához kötődik. Európában az első bányatisztképző intézet volt, melyet 1735-ben alapítottak, s az akadémiai rangot 1770-ben kapta meg. Az 1808-tól Erdészeti Tanintézettel bővült akadémia 1846-tól a Bányászati és Erdészeti Akadémia nevet vette fel. 1848-tól magyar lett az oktatás hivatalos nyelve. 1904-ben a Bányászati és Erdészeti Akadémiát Bányászati és Erdészeti Főiskolává alakították át. 1919-ben a Főiskola Selmecről a trianoni határok miatt Sopronba került. Átszervezés után 1934-től az

¹ Következézetesen Soproni Egyetemnek nevezem, a névváltozások ellenére.

intézmény a Magyar Királyi József Nádor Műszaki és Gazdaságtudományi Egyetem Bánya-, Kohó- és Erdőmérnöki Karként élt tovább. A második világháború után, 1949–50-től azonban újabb átalakítás történt, s az egyetem utódja, a Nehézipari Műszaki Egyetem Bányászati Kara néven, Miskolcon alakult meg. Az intézmény 1950 és 1959 között fokozatosan költözött át a Hűség Városából Miskolcra. Erdőmérnöki és Faipari kar működött 1996-ig Erdészeti és Faipari Egyetem néven, majd a Soproni Egyetem nevet vette fel, kibővülve környezetvédelmi, közgazdász és belsőépítész képzéssel. A nagy egyetemi integrációkat követően több nyugat-magyarországi felsőoktatási intézmény beolvadásával Nyugat-Magyarországi Egyetemmé nőtte ki magát.

A *diákszokások eredete* Selmecbányához köthető, feltehetően a céhes szokások egyes elemeinek átvétele. A Selmecbányán virágzó Burschenschaft (diákélet) a kisváros éltető eleme lehetett a visszaemlékezések szerint. A hallgatók többsége a Habsburg birodalom különböző részeiről érkezett, mint ahogy a soproni hallgatók között is csekély volt a soproniak száma.

A Selmecről Sopronba átköltözött Akadémia megőrizte méltán híres szokásait, melyek a második világháborút követő néhány év kivételével kontinuusnak mondhatók. A szokásokat folyamatosan az egyetem belső és külső változásai alakították és alakítják napjainkban is. A „selmeci örökségnek” nevezett szokáseggyüttes alapjaiban viszont nem módosulhat, erre különösen ügyelnek a kultúra ápolói, a hallgatók, tanárok, öregdiákok is.

A *diákhagyományok* szervezett formához, az oktatáshoz kapcsolódó közösségek kialakult, állandósult szokásai. A hagyományok az egymást váltó nemzedékek életmódjának állandósult szokásai, magatartási és érintkezési formái, az élet rendszeresen ismétlődő eseményei.² A diákhagyományok sajátos szabályozó és önnevelő erőt jelentenek a hallgatói közösség életében. A jól funkcionáló diákhagyomány és az azt jól alkalmazó hallgatói közösség többnyire feleslegessé és szükségtelenné teszi a hallgatói magatartás külső regulázását. Kialakulása részben spontán, részben tudatos.³

Átmeneti rítusok a diákéletben

Az iskolai diákélet szokásköre az egyén társadalmi helyváltoztatását hivatott biztosítani *rítusai* által: átjuttatni az egyént egy adott társadalmi helyzetből egy másik társadalmi állapotba, a gyerekkorból a felnőttkorba, azaz a középiskola után az

² Sík (Schmidt) Lajos, *Mindnyájan voltunk egyszer az Akadémián...* (Pécs, 1984) 11. old.

³ Igmándy Zoltán – Kárpáti László – Pintér Ferenc – Winkler András, *Hagyományaink* (Kézirat, Sopron, 1981) 5. old.

egyetemi szférába, majd az egyetemi életből a „valós” életbe. Az átmenet folyamata már a középiskola végén megkezdődik, nem szűkíthető le az egyetem közvetlen kezdetére. Ily módon az egyén életszakaszai láncolatszerűen kapcsolódnak egymáshoz, az átmeneti rítusok pedig az egyik szakaszból a másikba való átlépés nehézségét enyhítik. A rítusok felosztását szemléltető modell szerint a hármas osztályozás, az *elválasztó* (preliminális), *eltávolító* (liminális) és a *beépítő* (posztliminális) szakaszok a diákéletben is jelen vannak, és legfőbb jelentőségük abban áll, hogy az egyes fizikai változásokat (például helyváltoztatásokat) és a biológiai változásokat társadalmilag, kulturálisan szentesítik,⁴ jelen esetben a felnőtté válás biológiai és társadalmi folyamatának adnak keretet. Meg kell határoznunk azt az egységet, mely határát képezi vizsgálódásunknak. Minden életszakasznak, legyen az hosszabb vagy rövidebb, van kezdete és van vége. A szakasz kezdetét az egyetemi évek kezdetéhez köthetjük, ám a diákélet végét jelen esetben szűkebb és tágabb keretek között is vizsgálhatjuk.

A soproni diákhagyományokat elemezve több egységet határozok meg, amelyek még kisebb szakaszokra tagolhatók. Tágabb értelemben a gyermekkor végétől kezdve a halálig kísérhető végig, azaz kb. 14 éves kortól, a középiskolai évek kezdetétől. Szűkebb értelemben, ha ezt az egységet több részre tagoljuk, a 18 éves kortól kb. 23 éves korig tartó egyetemi⁵ évekről beszélhetünk. A problémakör viszont ennél árnyaltabb, a diákszokások összetettségéből kifolyólag. A szokásrendszer részei a *valétalást* (*ballagást*) követő találkozók, szakestélyek és a temetési szertartás is. Főleg az utóbbit kell kiemelnünk, mely egykor diákszokásként az elhunyt hallgató és tanár szertartásos temetését jelentette, ma életük alkonyán elhunyt erdőmérnökök, bányamérnökök, kohómérnökök temetési szokása. Az egyetemi szakasz szintén több részre osztható, az elsős diák, míg ötödéves lesz, végigjárja a diákélet összes szakaszát (*balek*, *kohlenbrenner*, majd *firma*, később *veterán*⁶).

Az *eltávolító*, *elválasztó rítusok* a középiskolai évektől folyamatosan jelen vannak és aktív szerepet játszanak a felnőtté érés folyamatában, megerősítik az egyénben, hogy egy lépéssel közelebb jutott a fizikai, szellemi érettséghez (*szalagavató*, *ballagás*, *érettségi vizsga*). Az iskolának az egyén életében betöltött szerepéről külön kell szót ejtenünk, mivel az iskolák nevelő, oktató szerepe egyre jelentősebb lett és a diák számára egyre több időbeli elfoglaltságot jelentett. A közép- és a felsőfokú oktatás jelentette a diák számára a hagyományos, megszokott szerepköréből való kikerülést, gyakran településváltást, új környezet, más közösséget. Kiváltképp éles

⁴ Fejős Zoltán, „Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata”, *Ethnographia* XC (1979) 413. old.

⁵ A „felsőoktatásban töltött évek” kifejezést kerülve használom az „egyetemi évek” kifejezést; a 18–23 életév általánosítás.

⁶ *Balek* = megkeresztelt elsőéves, *kohlenbrenner* = másodéves, *firma* = harmadéves, *veterán* = öreg diák.

lehetett a váltás a faluból városba kerülő diákok számára. A gyermekkor és felnőttkor közötti átmenetet a városi szférába került falusi diák, illetve a városban nevelkedett diák is leginkább az iskolai évek alatt, az iskolában töltött idő alatt élhette s élheti meg, mivel idejének jelentős részét ebben a közösségben töltötte. Teljesen új, más törvényszerűségekkel működő közösség más elvárásokat támasztott új tagjai iránt.

Az egyén helyzete új környezetbe jutásakor bizonytalan, ugyanakkor állapotváltozást jelent a közösségbe bekerülése is.⁷ A környezetváltozáson túl a felnőtté válás problémáival is meg kell küzdenie, melyhez segítséget, cselekvési mintát legfőképpen az iskolától kaphat. A család, otthon befolyása csökken, mivel a kapcsolattartás lehetősége ezekkel a közösségekkel beszűkül. Az otthonából kiszabadult, önmagát kereső diák úgy érezheti, hogy megszabadult a kötelékektől, „övé a világ”.

A diák a két közösség közötti nemlét állapotában lebeg, valójában sehova nem tartozik, az egyik közösségbe már nem, a másikba még nem. A *liminális szakasz* során a rítus résztvevője – Victor Turner megfogalmazása szerint az „utas” – olyan szimbolikus területeken kel át, amelyek jellemzőinek vajmi kevés közük van korábbi vagy jövőendő állapotához. A rítus alanyai az átmenetiség, a meghatározatlanság miatt a rang, a szerep, a pozíció meghatározott kellékeivel sem rendelkeznek.⁸ Molnár László e megállapításához fűzzük hozzá: a státustalanság is már egyfajta elkülönítést jelent, jelen esetben státus-előtti állapotot (megkülönböztetve a többi kívüllállótól, akik várományosai a pozícióknak). Az ilyen állapotban lévő egyén bizonytalanságát vagy túlzott magabiztossággal, vagy félnkséggel leplezi. Ezeket az átmenetre jellemző, szélsőségre való hajlamokat terelik helyes útra a diákszokások.

Az átmenetet előkészítő rítusok már a *szalagavató*, a *ballagás*, a *szerenád*, és maga az *érettségi vizsga* is. Arnold van Gennep az átmeneti rítusokat kívülről ható segítő erőknak tartotta; nélkülük az egyén nem lenne képes a pozícióváltozások végrehajtására. Ennek értelmében szokták az átmeneti szokásokat olyan sajátos hídként értelmezni, amelynek feladata, hogy átvezesse az embert az egyik életkori szakaszból a másikba.⁹

A *beépítő* rítusok már az egyetem rendszeréhez kötődnek, kezdődnek az elsős diák fogadásával, beavatásával. E harmadik szakaszban, amikor az átmenet már megtörtént, a beavatott magasabb státusban tér vissza a társadalmi hierarchiába.

A diákhagyományokat a szokáscselekmények sémája alapján a következők jellemzik:

⁷ Fejős, „Az átmeneti”, 409. old.

⁸ Márfai Molnár László, „Liminalitas – communitas – fidelitas. Soproni diákszokások a kulturális antropológia horizontjából”, in Molnár Csilla (szerk.), *A Civitas Fidelissima diskurzusa Kulturális, történeti és gazdasági tanulmányok Sopronról* (Sopron, 2001), 40. old.

⁹ Fejős, „Az átmeneti”, 412. old.

1. biztosítják a megelőző csoporttól való elválást (jelen esetben a középiskolától, illetve a gyermekkortól);
2. elősegítik az eltávolodást a régeből az új felé;
3. elősegítik az új viszonyokba való beépülést.¹⁰

Beépítő rítusok

A beépítő rítusok az egyetemi életbe való integrálódást készítik elő. A Soproni Egyetem diákszokásai közül a legjelentősebbek az újonc hallgatók beavatásával kapcsolatos rítusok (*balekfogadás*, *balekoktatás*, *balekkeresztelés*). A kívülállást jelzi, hogy a meg nem keresztelt hallgatót még nem *balek*nek hívják, hanem *pogánynak*. Ő a diákranglétra legalján áll, viszont előtte áll a felemelkedés lehetősége az isteni fényben tündöklő *firmák* szintjéig, a kijelölt akadályok legyőzésével, a kötelező lépcsőfokok megtételével. Az újonc diáktársaival szemben tiszteletet tanul, megismeri az egyenlőség és kollegialitás elvét. Ehhez Turner szerint a következő magatartásformát kell felvenniük: „Viselkedésük általában passzív, vagy alázatos; vakon engedelmeskedniük kell oktatójuknak, túrniuk az önkényes büntetéseket.” Ennek célja a közösségi tudat erősítése, a *communitas* megélése. E *communitas*-tudat¹¹ bevésszítésének mértéke a kezdeti élmények függvénye, s funkcióját akkor tölti be igazán, ha ráébreszti a diákot e hagyományok ápolásának, tudatos őrzésének fontosságára. A *communitas*-tudat e fázisa az első évben alakul ki, amikor koncentráltan vannak jelen a beépítő rítusok.

Az első éves hallgató a *balekfogadás* eseményén találkozik először a várossal, az egyetemet képviselő másodévesekkel, harmadévesekkel. Az *újoncok*, *pogányok* a harmadévesek (*firmák*) szerint azok a kezdők, akik az érettségi bizonyítvány megszerzése után a világ legnagyobb egyéniségének tartják magukat.¹² A soproni GYSEV pályaudvaron balekfogadó csoport várja az érkezőket. Saját holmijukat cipelve megismerkednek Sopron nevezetességeivel, amíg a kollégiumba érkeznek. Ez a *balekfogadás* az első eseménye az egyetemi diákéletnek, amelynek az a célja, hogy megtréfálja a leendő balekot és megmutatassa neki helyét az egyetemi szférán. A *balek*oktatás a tanév megkezdése előtt egy héttel kezdődik: a baleknek, hogy elnyerje ezt az elnevezést, tanulnia kell. Erre szolgál az első hét, amely során megismerkedhetnek az egyetemmel, az egyetemi diákélettel, az oktatókkal, gyűjteményekkel. Megismerik a legfontosabb selmeci hagyományokat, a diákéletet, a kötelező viselkedési szabályokat, megtanulják a legfontosabb diáknótákat. A balekoktatás fő célja tulajdonképpen az, hogy a balekkel éreztesse, diákközösségbe

¹⁰ Op. cit. 410. old.

¹¹ Márfai Molnár, „Liminalitas”, 42. old.

¹² Sík (Schmidt), *Mindegyikünk voltunk*, 24. old.

került. Ekkor már kezdenek kibontakozni a barátságok, a balekok megismerik a firmákat, akik közül majd egyet ki kell választaniuk.

Az oktatás folyamán meg kell tanulniuk a köszönést, bemutatkozást, a „balek tízparancsolatot”, amit álmukból felkeltve is tudniuk kell. A balekoktatás egyrészt tréfás vetélkedők, próbatételek sorozata, amely során a balek találékonyságát, kreativitását teszik próbára, másrészt a tanszékek által szervezett beszélgetések a jelölt terveiről, elképzeléseiről. A feladatok évről évre változóak, fizikai, szellemi próbatételek (reklámszöveg írása, jelenet előadása, nem túl kedvelt tanár gyermekének lerajzolása, új szöveg írása egy diáknótára).

A balekoktatás során az egyén integrálódik a közösségbe, megismeri annak működését, felkészül az egyetemi életre. Ennek biztosítása a felsőbb éves firmák feladata. A balekok számára gyakran kellemetlen élménynek tűnik a balekfogadás, illetve a balekoktatás néhány tréfás momentuma, viszont harmadik évre, firma korukra az élmények átértékelődnek. A firmák a balek érdekében cselekszenek, még ha az nem is érződik kezdetben egyértelműen. A balekoktatást követően megkezdődik az egyetemi oktatás, hetenként általában hétfőn, kedden, szerdán. Csütörtökön a tanszékek tartanak tanszéki ülést; meghatározott számú ülésen részt kell vennie a baleknak ahhoz, hogy balek „zh”-t ír hasson. A „zh” az egyetem történetével, tanáraival, diákjaival kapcsolatos alapvető tudnivalókból áll.

A *balekvizsgát* sikeresen teljesítő első éves hallgatókat már balekoknak hívták, valóban még nem azok, addig, amíg meg nem keresztelik őket. A *balekkeresztelő szakestélyen* keresztelik meg a pogányokat, itt válnak igazán egyetemi polgárrá, és megtörténik a lányok fiúsítása is. Minden balek választ magának firmát, amely gyakran életre szóló kapcsolatot jelent.

Ez a diákközösségbe való bevezetés záró akkordja. A *díszbalekot* (kiválasztott a balekok közül) a fülénél fogva vezetik be a terembe. Őt keresztelik meg először, majd sorban a többi. Akit megkereszteltek, jogosan viselhet *waldent*¹³ és járhat a szakestélyekre. Ekkor kapja meg a balek a *vulgóját*,¹⁴ vagyis diáknevét. Ez sokszor jellemző tulajdonságára vonatkozik, és végigkíséri egész életét. Néha maga is választhatna és leendő keresztszüleivel, firmájával meg is beszélhetne. A keresztelés is a régi tradíciók szerint folyik le ma is, de több helyen kisebb-nagyobb változtatást hajtanak végre. Az eseményre a szakestély kellős közepén, a hangulat tetőfokán került sor. A balek a keresztelésről hivatalos igazolást kapott, melyre neve, vulgója, továbbá keresztapja és keresztanyja neve és vulgója van felírva és el van látva a Kör elnökének aláírásával, dátummal és pecséttel (ezt a kör igazolványba is bejegyezték). A „teljes értékű balek”-re ilyenkor – mivel még nem lehetett ez időre egyenruhát csináltatni –, egy idősebb, de lehetőleg folt nélküli egyenruhát

¹³ Walden = az erdészek egyenruhája.

¹⁴ Vulgó = becenév.

(grubent¹⁵ vagy waldent) adtak, s ezzel a közösségbe teljesen befogadták. Ez a keresztelés tette végleges egyetemi, köri polgárrá a balekot.

A Soproni Egyetem diákhagyományaiban a balek keresztelés, a fiúsítás és a firmává keresztelés tekinthető *avatásnak*.¹⁶ Ezek a rituális cselekmények jelképezik a stációs szakasz végét és egyben előfeltételei a következő szakaszba való lépésnek. Magán az avatáson kívül a beépítő rítusokhoz sorolhatók az avatásra előkészítő szokások: a balekfogadás, balek-oktatás, balekvizsga, amelyek a diákot *próbák* elé állítják, felkészítik az avatás eseményére.

Eltávolító rítusok

Az *eltávolító rítusok* előkészítik az egyetemről való távozást. Az első szakasz, az *elkülönítés*, olyan szimbolikus viselkedésre utal, amely jelzi az egyén vagy a csoport elszakadását akár a társadalmi struktúra egy addig biztos pontjától, akár egy meghatározott kulturális állapottól.¹⁷ Az eltávolítás folyamata már az utolsó évben megkezdődik. A szalagavatás, a korszóavatás, az emléktárgyak később az egyetemi éveket fogják felidézni a tárgyak tulajdonosában. Az eltávolító rítusok során felavatott tárgyakkal biztosítja magának az egyén a közösségre, a diákéletre, diák-társakra utaló emlékeket. Az egyszerű tárgy az avatás folyamán értékes emléktárggyá válik.

A *korszó- és szalagavató szakestély* a végzős évfolyamok közös rendezvénye, amivel megkezdődik a búcsúzásuk az Egyetemről. E szakestély kiadványa a „Horribile Dictu” című *valétaújság*, amely humoros formában mutatja be az ötödévesek tapasztalatait az egyetemi életéről. A szakestély célja, hogy a *valétaszalaggal* és a *valétakorszóval* jelképezve, ünnepélyes keretek között *valétalókká* nyilvánítsa az ötödéveseket. A zöld színű valétaszalagot a valétánsok a bal karjuk felső részén viselik, vállon átvetett széles szalagot a *valétaelnökök* viselnek. Minden valétáns hozza a balekját, ezen felül még egy-két barátot is meghívhat.

¹⁵ Gruben = bányász egyenruha.

¹⁶ Németh Imre, „Avatás”, in Ortutay Gyula (főszerk.) *Magyar Néprajzi Lexikon* I. (Budapest, 1977) 75. old

¹⁷ Victor W. Turner, „Átmenetek, határok és szegénység: a communitas vallási szimbólumai”, in Bohannan, Paul – Glazer, Mark (szerk.), *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (Budapest, 1997), 676. old. [Forrás: „Dramas, fields and metaphors”, Cornell University Press, Itaca, 1974.]

Elvásztó rítusok

Az eltávolító rítusok előkészítették az egyént az egyik életszakaszból a másikba való átmenetre. Az *elvasztó rítusok* végérvényesen lezárják az adott életszakaszt az egyén, a diák életében. A diákélet lezáró eseménye a ballagás, ünnepélyes és szomorú búcsúvétel az alma matertől. A *ballagás*, a középiskolától való végső elbúcsúzás eseménye, az ősi selmeci hagyomány mintájára terjedt el az egész országban.

A középiskolai *ballagások* csak elemeit őrizték meg a selmeci hagyományoknak. A végzős diákok az érettségit megelőző pénteken, majd később szombaton búcsúztak el az alma matertől. A mai ballagások szombaton délelőtt zajlanak. A ballagás mint elvasztó rítus egy életszakasz lezárása és egy újabb életszakaszra való felkészítés.

A ballagás szimbolikus elemei az elválásról szóló dallamok, amelyek minden búcsúzó diákban a diákélet szépségeit idézik fel, a lassú, vontatott menet, a feldíszített osztálytermek, amiktől a vén diák végső búcsút vesz, mind fokozzák a pillanat ünnepélyességét és egyben lezárják ezt az életszakaszt az egyén életében. A búcsúzás a középiskolát befejező diák számára egyrészt szomorú búcsúvétel az iskolától, a gyermekkortól, másrészt egy új életszakaszba lépés lehetősége. Ezt az átmenetet segíti a ballagás rítusa. A középiskolát követően a következő szakaszt lezáró rítus az egyetemi ballagás, a Soproni Egyetemen a *valétálás*. Ma kevés felsőoktatási intézményben szokás, bár törekvések vannak meghonosítására.

Az iskolaév, s egyben a diákélet záró eseménye régen is a ballagás volt, azzal a különbséggel, hogy ezt az ünnepséget még egy utolsó, jó barátokkal, tanárokkal, ismerősökkel eltöltött fergeteges mulatság is követte. A diákok ilyenkor jelképesen eltemették a diákéveket, vagy egy szalmabáb formájában elégették. Sok helyen a várostól búcsúzva fáklyás felvonulást is rendeztek, vagy napközben tréfás jelmezekben vonultak végig a város utcáin.

A *valétálás* megszervezése, intézése a valéta bizottság feladata. Ez már a negyedév végén megalakul. Intézik a korsó, a szalag megrendelését. A végzős évfolyamok a valétálás során vesznek végső búcsút az egyetemtől. A valétálás előtt pár héttel tartják az utolsó évfolyam-szakestélyt, a Valétaszakestet. A valétálás kifejezés a latin eredetű 'valete' szóból származik, melynek magyar jelentése „Isten veletek!” A valétálás napjának délutánján tartják a karnevált, ami a ballagás tréfás változata. Az egyetemisták gyalog vagy szekereken mindenféle színes maskarába öltözve körbevonulnak a belvárosban. Napszálltakor kezdetét veszi a főépületnél a végzősök búcsúztatása, innen indulnak a valétánsok a főtérrre. Bányászlámpás szalamander vezeti őket útjukon, míg az alsóbb évesek fáklyákkal kísérik a búcsúzkodó társaságot, akik selmeci nótákat énekelnek. Ez az ünnepélyes menet a városiak szívét is megdobogtatja, jelzik ezt az ablakokból melegséget sugárzó gyertyalángok. A Fő téri búcsúztatás után kezdetét veszi a *Valétabál*.

A *Karnevál*. Sopronban eleinte a ballagás ünnepélyes és komoly volt, később a valétálós menet ötletes jelmezekbe öltözött hallgatókkal bővült, akik a helyi fonák-ságokat, személyeket figurázták ki. E tréfás ballagások a farsangi maszkos felvonulások átültetéseként kerültek a búcsúzó programjába. E derűs felvonulásnak a hagyománya abban gyökerezik, hogy Selmecen a ballagókat a szalamander után olyan hallgatók követték, kik a valétálók koffereit és az egyetemi étellel kapcsolatos tárgyakat vitték hátukon.

Újabban nem a ballagással egy időben, hanem a nap délutánján tartják a karneváli felvonulásokat, s az végigvonul a városon. Ezen a városi és egyetemi visszás-ságokat figurázzák ki, továbbá az utóbbi években megjelentek a politikai tartalmú feliratok, átírt reklámszövegek. A diákok a karnevált a hivatalos búcsúzás, a valétálás előtt tartják. Ezen az eseményen, még az ünnepélyes, magasztos búcsúzás előtt felszabadultan, vidáman ünnepelhetik az egyetemi diákevek végét. A társadalmi kapcsolatokat, kulturális normákat vidámmá, groteszkké, ironikussá teszi a karnevál, ami máskor normálisnak, természetesnek tűnik, azt túlzássá, paradigmává változtatja. A karnevál keretében a tanár-diák viszony az ellenkezőjére változik, azáltal, hogy a tanárok jellemvonásait és az egyes tantárgyakat kifigurázzák; a politikai tartalmú jelmondatok pedig az aktuális rendszer gyarlóságaira utalnak. Irónia, paródia, paradoxon képezi a karneváli viselkedés alapját; a karnevál mondott és tett dolgainak az az értelme, hogy az ellenkező jelentés üzenetét továbbítsák.¹⁸

A *Grubenrock porolás* a selmeci diákelet utolsó akkordja, ami speciális bányászszokás volt. Amikor a diák kezébe kapta a záradékolt indexet, vagyis végérvényesen *filiszter*¹⁹ lett, a grubenjének (waldenjének) két végét a balekja és egy másik balek fogta, nádpálcával a filiszter hátán porolva a város kapujáig kísérték. Ott szó-szoros értelmében kirúgták, jelölül annak, hogy most már ők az urak Selmecen, s a filisztert kidobták. Ma Sopronban a Tűztoronynál végzik ezt a szokást.

A soproni diákhagyományok elválasztó rítusai egyben megerősítik az öregdiák hagyományokban való hitét, azok iránti hűségét. Az egyetemtől, a közösségtől érzelmileg soha nem szakad el. A közösségre emlékeztető események, az együtt átélt közös élmények, az emléktárgyak mind a diákevekre emlékeztetik a veteránt. A közösség sem szűnik meg létezni, mivel az újabb generációk a hagyományok struktúrájának köszönhetően mindig is diáknak tekintik a már végzett évfolyamok hallgatóit is, erre utal a terminus (*veterán, supra veterán, supra veteranissimus*). Az öregdiák többször vissza is tér az alma materbe, szakestélyeken vesz részt, amelyek nemcsak a diákok, hanem a már praktizáló erdészek, bányászok, kohászok között is léteznek.

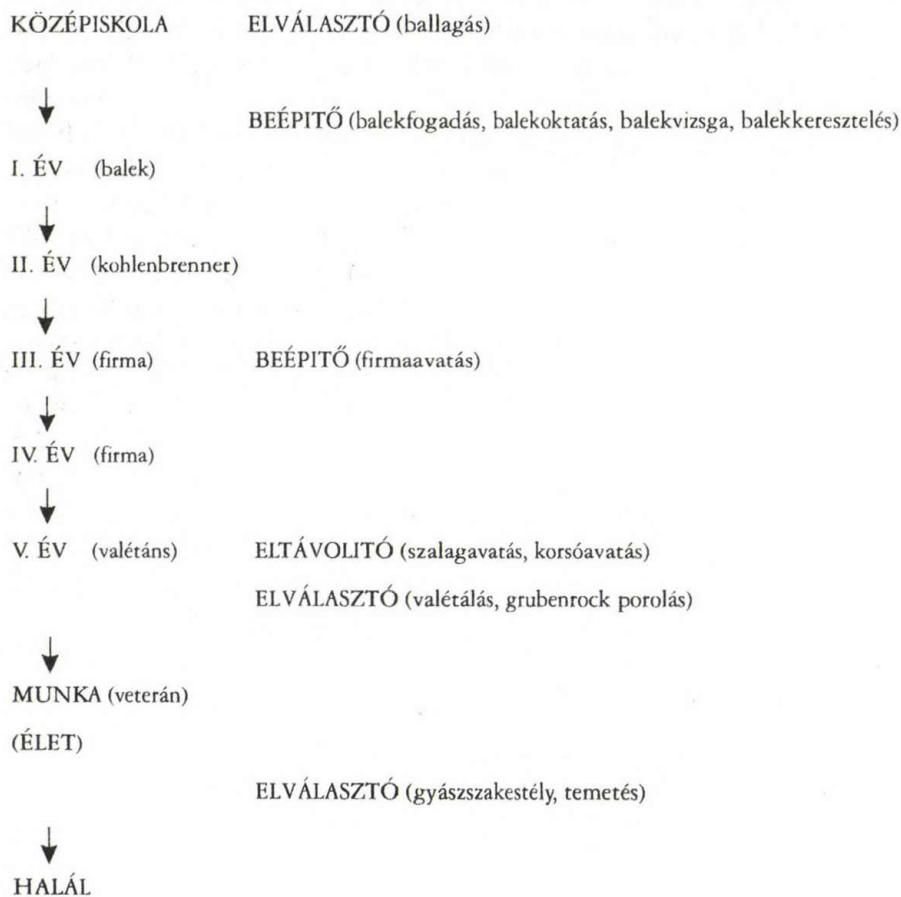
¹⁸ Olga Supek, „Nemek felcserélődésének jelensége a mai karneváli ünnepen: Saturnália, avagy a változó valóság visszhangja” (Ford. Méri Edina), in Barna Gábor (szerk.), *Folklorisztikai Olvasmányok I.* (Szeged, 1997), 45. old.

¹⁹ Filiszter = végzett hallgató.

Az egyetemi évek alatt a diák felnőtté érési folyamata befejeződik, a valétálással elballag, eltávozik az egyetemi életből, végleg búcsút mond a gyermekkornak.



SOPRONI EGYETEM



BIHAR MÁRIA

Hagyományalkotás a szegedi Szent Imre Kollégiumban

„A hagyomány nem képes önállóan újratermelődni, vagy újra keletkezni. Csak élő, értő, vágyakozó emberek képesek bevezetni, újra bevezetni és módosítani. A hagyomány fejlődése azzal magyarázható, hogy tulajdonosai valami igazabbat, jobbat és megfelelőbbet szeretnének létrehozni.”¹

Tanulmányomban én is egy ilyen igazabbat, jobbat, megfelelőbbet létrehozni vágyó közösséget, a szegedi Szent Imre Szakkollégiumot szeretném bemutatni. Egy olyan ifjúsági közösségről van szó, amely a hagyományalkotás, a saját szokásrend kialakításának időszakában van. Egy újonnan alakuló közösség életében nélkülözhetetlen, hogy kialakítsa saját hagyományrendszerét. A társadalmon belüli létezését, identitásának mibenlétét kulturális hagyományainak szerveződése világítja meg leginkább.² Vizsgálataim során arra a kérdésre kerestem a választ, hogy a hagyományalkotási folyamatban miként jelenik meg egymás mellett a hagyománytisztelet és az újító szándék, s melyek azok az eszközök, szimbólumok, amelyekkel a hagyományalkotás folyamatában leggyakrabban él a közösség, hogy kifejezze értékrendjét, identitását.

A jelenlegi Szent Imre Szakkollégium 1994-ben jött létre. Ebben az évben találkozott Gyulai Endre szeged-csanádi püspök terve egy katolikus egyetemi, főiskolai kollégium létrehozásáról azzal a lehetőséggel, hogy az egyházmegye a kárpótlás során visszakapta a Londoni körúti, egykor tulajdonát képező Tanonc Otthon épületét. Bizonyos értelemben beszélhetünk a kollégium újraindulásáról is, hiszen Glattfelder Gyula csanádi püspök kezdeményezésére, 1923-ban létesült már Szent Imre Kollégium Szegeden a Dóm téren. A régi Szent Imre Kollégium tagja volt annak a hálózatnak, amelyet Glattfelder Gyula püspök a századforduló éveiben a budapesti egyetemeken uralkodó liberális, antiklerikális, vallás- és egyházellenes szellem visszaszorítása érdekében hozott létre. 1900-ban Budán, 1910-ben Pesten, 1923-ban Szegeden, 1926-ban Sopronban épültek fel s nyitották meg a

¹ Edward Shils, „Hagyomány”, in Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.), *Hagyomány és hagyományalkotás. Tanulmánygyűjtemény* (Budapest, 1987) 34. old.

² Hofer Tamás, „Előszó”, in Hofer Tamás – Niedermüller Péter (szerk.), *Hagyomány és hagyományalkotás*, 7–14. old.

kapuikat növendékeik előtt a Szent Imre Kollégiumok. Évente mintegy hétszáz katolikus fiatal főiskolás és egyetemista készülhetett fel értelmiségi hivatására ezekben a kollégiumokban. Tudományosan képzett, jellemes, hazájuk és hitük iránt elkötelezett férfiakat kívántak itt képezni. A kollégium hármas jelmondata a vallás, haza, tudomány volt.³ Létezésüknek hazánkban a második világháború utáni kommunista hatalomátvétel folyamatának egyik első intézkedése vetett véget, 1948 júniusában államosították az egyházi oktató- és nevelőintézményeket, ez lett a sorsa a Szent Imre Kollégiumoknak is.⁴

Az 1994-ben 46 év után a Szegeden (újra)alakult kollégium létrehozásával és vezetésével a püspök Kondé Lajos egyetemi lelkészt bízta meg. Az épület rendbetétele mellett még ebben az évben megalkották a kollégium Tanulmányi Szervezeti és Működési Szabályzatát. A Működési Szabályzatot a püspök, a kollégium igazgatója, nevelőtanárai és védnökei (szegedi plébániák köztisztviselőiben álló papjai és hívei) hozták létre más egyházi fenntartású kollégiumok mintájára, a régi Szent Imre Kollégiumokról meglévő háttértudásuk alapján. Ez a szabályzat magában foglalja a kollégium célkitűzéseit, az itt lakók jogait és a kollégiumi tagság feltételeit, amelyek egyet jelentenek a lakók kötelezettségeivel. A szabályzat világosan megmutatja, hogy a kollégium fő céljának tekinti a régi Szent Imre Kollégiumok szellemi örökségének továbbvitelét, vagyis hogy elősegítse a jövő keresztény értelmiségének nevelését. A kollégium közösségi életében tevékeny részt kell vállalnia minden lakónak, ahogyan egyházközségén keresztül az egyház életében is. Az egyéni és a közösségi érdekek összehangolása, a tanulmányok lelkiismeretes végzése is az alapkövetelmények közé tartozik. Érdekes módon a régi Szent Imre Kollégiumban még oly fontosnak számító, követendő eszme, a hazafiság mára meglehetősen visszaszorult, a kollégium életében, rendezvényeiben kevésbé mutatkozik meg. A kollégium 2001 óta a benne folyó magas szintű tanulmányi munka elismeréseként és további serkentése érdekében szakkollégiumi formában folytatja működését.

Néhány adat a kollégium jelenlegi lakóiról. A Háznak, vagy másként a „Szent-imrének” – mert a mindennapi szóhasználatban így hívják lakói a kollégiumot –, a 2001–2002. tanévben 86 lakója volt, 59 lány és 27 fiú. Egyházi középiskolából 33-an jöttek, világi iskolából 53-an, 39-en a Bölcsészettudományi Kar, 31-en a Természettudományi Kar, 7-en mindkettő, 4-en az Orvostudományi Kar, 2-en a Gazdaságtudományi Kar, 28-an a Teológiai Főiskola hallgatói. Az épület szinte a város központjában található, mögötte hangulatos belső kert húzódik. A kollégium rendkívül jól felszerelt, komfortos. Van saját könyvtára, tornaterme, számítógépparkja, 2-3-4 ágyas, telefonos szobákból választhatnak az itt lakók. Esztétikus

³ Rimaszombati Károly, „A kollégium történetéről”, in *Kolindárium* (Szeged, 1998) 23–25. old.

⁴ Mészáros István szegedi nyugdíjas tanár *Szent Imre Kollégiumok: 1902–1948* című, hely és év nélküli kézírata alapján, a Szent Imre Kollégium irattárából.

környezetben, kedvező feltételek mellett nyílik lehetősége a „szentimréseknek” egyetemi tanulmányaik végzésére.

A kollégium szokásrendjének megismeréséhez megfigyeléseim és a vezetőkkel, lakókkal, nevelőtanárokkal készített interjúk mellett gazdag írásos anyag állt rendelkezésemre. Az intézmény újraalakulásának időszakában *Kolindárium* címmel havonként megjelenő újság tudósított a kollégium életéről, ami rövidesen megszűnt, de a 2002. évben újraindult. Ugyanezzel a címmel jelent meg 1998 és 2001 között a kollégium évkönyve is. A kollégiumi élet minden mozzanatáról fotók készülnek, amelyek azután a kollégium fotóalbumába kerülnek, illetve minden jelentős eseményről beszámoló készül a *Historia Domus*ba, a Ház történetébe. Ez egy nagyméretű „krónikás” könyv, amelynek vezetése előírás minden plébánián. A kollégiumi események alapos dokumentálása, megőrzési szándéka a jövő számára, illetve az újság és évkönyv szerkesztése is fontos részei a hagyományalkotásnak.

A kollégium első lakóinak közös munkája, erőfeszítése eredményeként alakultak ki a kollégiumi élet részletkérdéseit is érintő és szabályozó cselekvési modellek, csoportnormák és csoporton belüli szerepek, amelyek az újabb lakók megjelenésével tovább formálódtak s formálódnak ma is. Az első lakók feladata volt az is, hogy a magukkal hozott, előzetes kulturális tudásukra és az egykori Szent Imre Kollégium szellemi örökségére építve megalkossák hagyományaikat. A hagyományalkotás részeként kialakították szokásrendjüket, megalkották ünnepeiket. A kollégiumi ünnepek esetén nem beszélhetünk más közösségek ünnepeinek egy az egyben történő átvételéről, hanem egyes szokások elfogadásáról, a kollégium arculatának megfelelő alakításáról és újrakombinálásáról. A vallási élet, a katolikus iskolák és ifjúsági csoportok, az oktatási intézmények szokásai, a diákszokások, népszokások, családi és nemzeti ünnepek azok a forráscsoportok, amelyekből a kollégium szokásai táplálkoznak. Kisebb számban, de találkozhatunk olyan szokásokkal is, amelyek a kollégiumi közösség alkotásának tekinthetők.⁵

Az ünnepek jellegét az határozza meg, hogy mely forráscsoport szokásai dominálnak benne, a kollégium hagyományrendszerét pedig az, hogy mely ünnepek jelentősége a legnagyobb a közösség életében. A domináns szokások mellett más forráscsoportból származók is megjelenhetnek egy-egy ünnep alkalmával, természetesen kevésbé kiemelt szerepekkel. A kollégium már említett érték- és normarendszere az, amely eldönti, hogy a közösség tagjai által ismert szokásokból melyek kerülnek bele a kollégiumi szokásrendbe. Ebben a folyamatban az igazgató és az ő közvetlen munkatársai azok, akik a kollégium hivatalos értékrendjét mint szűrőt a leghatározottabban képviselik. A szokásoknak regulatív és visszatükröző szerepe van a kollégium életében. A kollégium tagjait arra készítetik, hogy azonosuljanak a közösséggel, integrálódjanak, a közösséget pedig arra, hogy a szokások

⁵ Hasonló rendszerezési elvet követ: Makovics Erika, „Keresztény iskola – keresztény szokásrend”, *Tiszatáj* 1999. augusztus, 55–58. old.

által képviselt értékeket továbbhagyományozza. A szokásokban visszatükröződnek a közösség értékei. A kollégium élete, értékrendje a közösségben kialakult szimbolikus kommunikáció jeleinek sorra vétele, megfejtése segítségével ismerhető meg mélyebben a külső szemlélő számára. A szimbolikus kommunikáció különböző formái lehetnek a közösség tér-, idő- és nyelvhasználata, viselete, gesztusai, szokásrendje.⁶

A kollégium életében a vallási élethez kötődő szokások a legmeghatározóbbak, az egyházi ünnepek a leggyakoribbak. Talán a legszembetűnőbb az, hogy a kollégium összes közösségi rendezvényének az ismeretterjesztő előadásoktól kezdve a kollégiumi gyűlésekig, kivéve a farsangot és a Mikulást, a kápolna a kezdő színhelye, bár ez az ünneplés egyes részei alatt változhat. A kollégium vallási ünnepein belül külön csoportot képez a karácsony, a Szent Imre-napi búcsú és a Szent Gellért-napi ifjúsági találkozó. Ezek közös jellemzői a következők: időpontjukat mindig nagy gonddal jelölik ki, ez az ünnepek tényleges napjához legközelebb eső hétfő vagy péntek, hogy minden kollégista részt tudjon venni rajta. Az időpont meghirdetése és az előkészületek megszervezése a kollégium vezetősége által történik, legkevesebb 3-4 héttel hamarabb. Az ünnepségen az illő öltözetben való megjelenés és az előkészületekben való aktív részvétel minden kollégistának kötelező, a kollégiumi tagság feltétele. Az ezzel kapcsolatos fizikai tevékenységek demokratikus elosztása érdekében kifüggesztenek egy ún. „vállalási listát” az elvégzendő feladatokkal, amire mindenki feliratkozhat, a neki tetsző (jutó) feladathoz. Az ünnepség fő színhelye a kápolna, illetve a Szent Gellért-napon a Dóm tér, kezdő eseménye a szentmise, melyre jellemző, hogy több pap által celebrált vagy püspöki mise. Az ünnepségre hivatalosak a kollégium dolgozói és esetenként egyéb rangos vendégek is. A misét több részből álló műsor követi: nyitótánc, színdarab, versek, kórusművek. Az ünnepi műsor után vacsora következik, melynek helyszínei a társalgó és a konyha, ahol az ez alkalomból a kis asztalokból összeállított nagy közös asztalnál folyik az étkezés, amely agapévá, szeretetlakomává lényegül át. Az étkezés bőséges, gyakran több fogásból áll, kincstári, azaz kollégiumi tulajdonú, fehér porcelán kerül az asztalra a közös edények helyett. Az egész estét betöltő ünneplést táncmultság zárja a tornateremben vagy a társalgóban. Ha megvizsgáljuk ezeket a szokásokat, láthatjuk, hogy ez a három ünnep, amely leginkább visszatükrözi a kollégium értékrendszerét.

Érdekes módon a kereszténység másik két legnagyobb ünnepét, a húsvétot és a pünkösdöt nem ünnepli meg közösen a kollégium. Talán azért, mert időpontjuk tanítási szünetre esik, mikor a kollégisták hazautaznak, családi körben ünnepelnek. Ezeknél az ünnepeknél ezért a kollégiumban inkább az előkészületekre tevődik át a hangsúly. Az előkészületekhez tartozó közösségi alkalmakon a részvétel

⁶ Makovics, „Keresztény iskola”, 55–58. old.

fakultatív, megszervezésük, lebonyolításuk kisebb csoportok (szobák, baráti társaságok) kezdeményezésével történik. Bár színhelyük a kápolna, nem kapcsolódnak össze szentmisével, nem vesz rajtuk részt egyházi személy illetve vendég. Időtartamuk pedig nem több egy-másfél óránál.

A vallási jellegű szokásokon belül a harmadik csoportot a *lelkigyakorlatok, rekollekciós esték, zárándoklatok* alkotják. Lelkigyakorlatot félévente három-háromat rendez a kollégium, amiből mindenki választhat egyet magának, a hozzá legközelebb álló lelkiségből, amelyen kötelező számára a megjelenés. A lelkigyakorlat színhelye a kollégiumon kívül van és péntek délutántól vasárnap délutánig tart. A rekollekciós esték minden hónap utolsó csütörtökén vannak, ezeken a napokon este 9-től nem kapcsolnak fel telefont a szobákba, megszűnik a portaszolgálat, a Ház közös helyiségeiben teljes szilenciumnak, csendnek kell lenni, a kápolnában pedig közös imára van lehetőség. A rekollekción való részvétel fakultatív jellegű. A zárándoklatok szervezése nem ilyen rendszeres, általában egyéni kezdeményezésekből kinövő kirándulások, csak a kollégium szóhasználatában nevezhetőek ezek zárándoklatnak, nem a szó hagyományos értelmében. Ezek a szokások megtalálhatók a papnevelő intézetekben és egyházi iskolákban is.

A következő csoportot az oktatáshoz, diákélethez kapcsolódó szokások alkotják. Bár a kollégium nem oktatási intézmény, mégis, mivel az itt lakók valamilyen részesei a felsőoktatásnak, ezek a szokások is szerepet kapnak a kollégium életében, de korántsem olyan jelentősek, mint a vallásos élethez kapcsolódó szokások. Ezekben tükröződik vissza mint kollégiumi nevelési célkitűzés a jólképzettség és a világban való jártasság. Ehhez a csoporthoz tartozik az a két nagy ünnep, melynek jelentősége az egyházi ünnepekéhez mérhető. Ezek a ballagás és az évnnyitó hétvége. Itt is ugyanazok a jellemzők, a kezdő szentmisétől a közös étkezésig, mint a legnagyobb egyházi ünnepeknél. A kollégium nyitó hétvégéjén tesznek esküt az elsősök, melynek tréfás jellegű szövegét az első év lakói írták. A szöveg a kollégiumi élet legproblémásabb területeire világít rá humoros formában. Ezen a hétvégén történik meg az elsősök befogadása a kollégiumba. A másik ide kapcsolódó szokás, a ballagás a szerenáddal veszi kezdetét, mikor a végzősök ilyen módon is búcsút vesznek a kollégium vezetésétől, kollégista társaiktól.⁷

A népszokások, családi és nemzeti ünnepek megjelenési formája a kollégium életében jelentősen különbözik az első két forráscsoporthoz tartozó ünnepektől. Ehhez a csoporthoz tartoznak a *Mikulás, a farsang és a bálók, névnap, születésnap*. Ezeket nem előzi meg több hetes előkészület, ha valakinek támad valamilyen ötlete az ünneplés módját illetően, kis csoportot gyűjt maga köré, és neki lát a szervezésnek. Tervét a vezetőség elé terjeszti és az ő szentesítésük után következik a

⁷ Kúcs Márta, „Diákszokások, diákhagyományok a régi Nagyenyeden”, *Honismeret* 24. (1996) 32–37. old.

teljes közösség számára történő kihirdetése. Az ünneplés színhelye a társalgó vagy a tornaterem, időpontja pedig akár hétköznapi is lehet, mivel a megjelenés nem kötelező. Itt már nagyobb teret kap az egyéni, szobai szinten, baráti társaságban való ünneplés, például a Mikulás-napi ajándékkészítés. A kollégiumban a nemzeti ünnepeinkről való megemlékezés teljesen hiányzik, mintegy jelezve a *vallás, baza, tudomány* hármasságából a második visszaszorulását, pozícióvesztését. A tudományos ismeretterjesztő előadások mellett idekapcsolódik a régi „szentimrés” hagyományok újraélesztésének másik pillére, a bálázás. A régi Szent Imre Kollégium életében komoly szerepe volt a bálaknak. A két világháború közötti Szeged leg- rangosabb társadalmi eseményei közé tartoztak a *szentimrés bálak*, melyek bevételeit általában karitatív célokra ajánlották fel. Befolyásos támogatói, pártfogói mindig szép számmal akadtak ennek a rendezvénynek, például Szent-Györgyi Albert, Bálint Sándor, Homoki Nagy István, Horger Antal, Pallavicini őrgrof. A kollégium most is szívesen vállalja fel a szegedi keresztény (ökumenikus) bálak rendezését. A kollégiumnak saját táncsoportja is van, amely nyitótáncával a bált megnyitja.

Végül azokból a szokásokból említenék néhányat, melyek a kollégium hagyományalkotási folyamatának eredményeként jöttek létre. A közösség valamely tagjának ötletét elfogadja, esetleg alakít rajta, és kisebb változtatásokkal évről évre megismétli. Ilyen szokás a *téglafestés*, amely abból áll, hogy a kollégium udvarán álló hatméteres kémény egy-egy téglájára búcsúzóul ráfesthetik a végzős diákok a nevüket a ballagás előtti nap, szabad teret engednek ezzel erre az egy napra a graffitikészítésnek. Ilyen szokás még a *zenei est*, ami a Sík Sándor Piarista Egyetemi Fiúkollégium és a Szent Imre Kollégium közös rendezvénye, ahol bárki felléphet, valamely zenei darab előadásával. A műfaj és a stílus egészen kötetlen, a sörösüvegekből készült pánsípon fújt zenétől a gregoriánig minden megszólalhat. E szokásoknak összefoglalóan a következők az ismérvei. Előkészületeik nem a közösségben, hanem egyénileg zajlanak, időpontjuk esetleges, a részvétel fakultatív, nem kapcsolódik hozzájuk szentmise. Helyszínük a kollégiumon kívül is lehet, a kollégistákon kívül is bárki számára nyitottak, nem követi őket közös étkezés.

Összegzésül, az ünnepi szokások soravétele után megállapítható, hogy melyek azok az eszközök, szimbólumok amelyeket a kollégium leggyakrabban használ fel, hogy az egyes ünnepek jelentőségét kiemelje, ezáltal mintegy értékrendszere mellett is hitet téve. Az ünnepek e tényezői:

- helyszínük az alkalomnak megfelelően feldíszított kápolna,
- ünnepi, énekes szentmisével kezdődnek,
- a misén több rangos vendég vesz részt, legtöbb esetben maga a megyéspüspök is,
- az időpont mindenki számára megfelelő kell legyen, ezért kijelölése nagy gonddal történik,

- a megjelenés minden kollégistának kötelező, a kollégiumi tagság feltétele, ha lehet ünnepi öltözetben, fiúknak legalább öltöny, nyakkendő, lányoknak elegáns ruhában,
- az ünnepség a vezetőség által központilag szervezett, a tényleges időpont előtt legalább egy hónappal elkezdődik, az előkészületi munkákból mindenkinek ki kell vennie a részét,
- az ünnepi szentmisét kulturális és szórakoztató jellegű műsor követi, ahol fellép a Szent Imre Kollégium tánckara is az erre az alkalomra betanult új koreográfiájával,
- a program egészen késő délutántól kora estéig tart hivatalosan, fakultatívan akár hajnalig, az ünneplés bőséges közös étkezéssel zárul, ünnepi porcelán terítéssel.

Bármennyire nagy gonddal láttak is hozzá 1994-ben a Szent Imre Kollégium lakói hagyományaik megalkotásához, az újabb kollégiumi generációk megjelenésével mégis szükségessé válik azok folyamatos újrakonstruálása, új szokáselemek felvétele, régiek elhagyása. Minden új kollégiumi generáció, ami alatt a négyévenként a kollégiumba költöző új lakók hullámát értjük, szembetalálja magát az intézmény és a karizma kettősségével. A kollégium mint intézmény egy olyan közösség, amelyben bizonyos cselekvési vagy magatartásformák a tagok számára normatív erővel bíró cselekvési modellekké válnak, kialakul egyfajta munkamegosztás és szereposztás. Az egyes szerepek magatartását egyre pontosabban meghatározzák a közösségi normák.⁸ A szó teljes értelmében vett intézményről csak akkor beszélhetünk, mikor a csoport életében megjelenik az új generáció. Az ún. első generáció számára a világ egésze megoldandó feladat volt, míg a második generáció bele született az adott, megalkotott tárgyasult világba, amit csak át kell vennie. Tudja, hogy ez akkor is így van, ha ő nem gondolná végig, és akkor is ennek megfelelően kellene cselekednie, ha ez nem tetszene neki, nem értene vele teljesen egyet. Az úttörő, első itt lakók minden cselekvési, közösségi modell, norma kialakulásának történetét, okait, céljait ismerték, és élő viszonyban voltak vele, meg kellett dolgozniuk érte. Viszont az újonnan érkezettek egy tárgyasult világgal találták szemben magukat. Ennek a tárgyasult világnak az érzésére a kollégisták válasza az ünnepekről való távolmaradás vagy újíto szándékú ötleteik kifejezése.⁹ Az újítások a közösség aktív részvétele által szentesítve, a vezetőség által őrzött régi *szentimrés* hagyományokkal ötvöződve, azok keretei között élnek tovább.

⁸ Tömka Ferenc, *Intézmény és karizma az egyházban* (Budapest, 1991) 23–24. old.

⁹ Op. cit. 35–36. old.

MOHAY TAMÁS

Kájoni Jánostól Márton Áronig.
Kétszázötven év a csíksomlyói
pünkösdi búcsújárás alakulás-
történetéből*

Korszakok

A pünkösdi búcsú története szorosan egybefonódik magának a somlyói kegyhelynek, a ferences kolostornak és intézményeinek történetével. Ezúttal azonban nem a kegyhely története áll figyelmünk középpontjában, hanem csupán a pünkösdi búcsú története. Ennek kezdeteit ma még nem látjuk egészen világosan. Bizonyosnak látszik, hogy az első feljegyzés 1722-ből származik; gyaníthatóan az ezt megelőző néhány évtized, talán az 1690-es évektől tekinthető az első kiformalódás idejének. Ez természetesen nem érinti a búcsújárás középkori előzményeit, amelyek kétséget kizáróan bizonyíthatóak 15. századi feljegyzésekből.¹ A 16–17. századból származó, hitelt érdemlő beszámolót a pünkösdi búcsújárásról jómagam eddig nem találtam. Egy korábbi tanulmányomban már kifejtettem, hogy a pünkösdi búcsúnak az az eredettörténete, amely János Zsigmond fejedelem unitárius térítő törekvései fölötti csíki győzelemre vezet vissza a búcsújárást, legelőször a 18. század végén bukkan fel, és azt a történeti tények ill. források nem támasztják alá.²

A búcsú története egyfelől a búcsújárás mikéntjének történetét jelenti: keressük azokat a forrásokat, leírásokat, utalásokat, amelyekből kiviláglik, hogy pontosan mit és hogyan is csináltak a búcsújárók, a búcsú szervezői és vezetői az ünnepen. Másfelől a búcsújárás megjelenését és megjelenítését jelenti azok számára, akik azt csak hírből ismerhetik, illetve a búcsúünnep értelmezését, jelentéshálókba való beszövését mindazok részéről, akiknek ez feladatuk vagy hivatásuk.

* A tanulmány egy nagyobb munka része. Rövidebb formában előadásként elhangzott Marcaliban, a *Rítus és ünnep* c. konferencián, 2002. májusában. A kutatás során 1999–2002 között a MTA Bolyai János kutatói ösztöndíjasa voltam, amit e helyen is megköszönök.

¹ Boros Fortunát, *Csíksomlyó, a kegyhely* (Pallas Akadémia, Csíkszereda, 1994) (eredeti: 1943).

² Mohay Tamás, „Egy ünnep alapjai. A csíksomlyói pünkösdi búcsú új megvilágításban.” *Tabula* 3 (2) (2000) 230–256. old.

Az utóbbi háromszáz év története korszakokra osztható aszerint, ahogy a búcsújárás meg-megszakad, újraéled, illetve megőrizve-átalakulva újraformálódik és megszilárdul. A korszakhatárokat többnyire a megszakadások, megszakítások illetve az új folytatások jelölik ki, amelyek többnyire természetesen történelmi fordulókval kapcsolhatók össze. A búcsújárás történetét tehát nem tekinthetjük minden további nélkül megszakítás nélküli folyamatnak, ahogy azt alább be fogjuk mutatni.

A korszakok mindegyikének elején felismerhetünk egy formálódó szakaszt; azután következik a megszilárdulás ideje. A formálódás ideje együtt jár építkezéssel, intézményalakításokkal is. A megszilárdulás idején rögzülnek, megszokottá válnak a formák, természetessé válnak a hagyományok, szinte feledésbe merülnek a formálódás idejének bizonytalanságai. Egy-egy korszak végét vagy a külső, politikai-hatalmi-közjogi feltételek radikális megváltozása hozza magával, vagy (egy esetben, részben ezzel együtt járóan) az ünnep olyan átértékelése és átértelmezése, amely új fényben tünteti fel az addig megszokottakat is, és így szinte új kezdetként is értelmezhető.

Minden korszakban megtalálható a búcsúval kapcsolatban egy-egy jellegzetes „szószóló”, a ferences renden belül vagy kívül, aki beszél róla, alakítja, vagy visszatekint korábbi időkre és értelmezi azokat.

A korszakok, csupán címszavakban és főként a külső körülményeket jellemezve, a következők:

Az 1690-es évektől az 1780-as évekig. Ezt az időszakot a ferencesek rendtörténete a virágzás idejeként tartja számon. Az utolsó csíki tatár betörést, 1694-et (és az azzal szembeni, részben sikeres védekezést) követően újraéled a kegyhely, kibontakozik a barokk Mária-tisztelet. Az Erdély-szerre szaporodó rendházak 1729-től önálló rendtartományt alkotnak. Virágzik a Kájoni János alapította iskola, folyamatosan működik a nyomda, egymás után születnek iskoladrámák, passiójátékok. Györffy Pál, Veress Lajos mondanak, tesznek sokat a kegyhely értelmezése érdekében.

Az 1780-as évektől 1849-ig. II. Józsefnek, a „kalapos királynak” trónra kerülésével Bécsben egy erőteljesebben németesítő, a szerzetesrendekkel szemben kritikusabb felvilágosult abszolutista hatalmi központ alakul ki. Ezzel egy időben Somlyón megszületik az igény az iskolaépületek, majd a templom bővítésére, nagy fejlesztések kezdődnek. A kegyszoborhoz kötődő csodákat püspöki vizsgálattal hitelesítik. Cserey Farkashoz köthetően megszületik a búcsú eredettörténete; ez igen hamar széles körben elterjed és elfogadottá válik. Losteiner Leonárd, Batthyány Ignác püspök, Erős Ferenc Modest mondanak, tesznek sokat a kegyhely értelmezése érdekében.

Az 1850-es évektől 1920-ig. A bukott szabadságharc után az erdélyi ferencesek az osztrák hatalmi önkény megtorlását érzik magukon. Az iskola (rövid megsza-

kítás után) tovább él, tanítóképző jön létre, majd a 19. század végén ezek lehanyaglanak, és a 20. század elején felépül a város állami gimnáziuma, ami átveszi Somlyó szerepét az iskoláztatás terén. Az első világháború során a románok 1916-os bevonulása elől menekítik a kegyszobrot Kolozsvárra, s ettől kezdve a búcsújárás évekig szünetel. (Simon Jukundián, Imets Fülöp Jákó, illetve Haynald Lajos, Majláth Károly püspökök e korszak kulcsfigurái.)

1920-tól 1949-ig. Ebben az időben a székelységnek és a romániai magyarságnak magára kell találnia a Trianont követő kisebbségi helyzetben. Már nincs iskola a ferencesek kezében, de kiformalódik a rendi sajtóapostolkodás. Létrehozzák az Ezer Székely Leány találkozókat. A második bécsi döntés, a visszacsatolás illetve az 1940-es földrengés után Somlyó az országos közfigyelem előterében van, a földrengést követően adakozás, helyreállítás következik, majd a front idején újabb menekülés. Két-három belső szakaszhatár 1940-től és 1945-től számítható. (Lásd Boros Fortunát, Papp Asztrik; Domokos Pál Péter, Márton Áron.)

1950 és 1989 között. A kommunista diktatúra időszaka, első időszakában az erős elnyomással, második felében a tűréshatárok fokozatos kitágulásával. A hatvanas években indul meg a turizmus, a kulturális élet, a tér leromlott állapotának lassú rendbetétele. A hetvenes-nyolcvanas években a búcsújárás ismét tömegessé válik, csak nélkülözi a teljeséget, a nyilvánosságot és a szabadságot. (Lásd Domokos Pál Péter, Benedek Fidél, Daczó Lukács, Écsy János.)

1990 óta. Az 1989-es romániai politikai fordulatot követően ferences kézbe került vissza a kolostor, újraindult a nyomda; vendégház, a nyeregben új oltár, aztán Jakab Antal Tanulmányi Ház, stb. épül ki. Megsokasodnak a kapcsolatok a város, az ország, az egyházi és a politikai elit, Magyarország, valamint más országok magyarsága felé. Minden korábbinál nagyobb szerepet kap a média. Daczó Lukács, Márk József, Benedek Domokos ferencesek, Jakubinyi György gyulafehérvári érsek tekinthetők „szószólónak”.

A következő áttekintésben a búcsújárás korszakai közül ezúttal az első négygel, az 1690-es évektől az 1940-es évek végig terjedő kétszázötven évvel foglalkozom; az 1949-et követő korszakok részletesebb bemutatása egy másik tanulmány feladata lesz.

Az 1690-as évektől 1780-ig

Korszakunkat megelőzően az erdélyi ferencesek körében és Csíksomlyón már évtizedek óta nagyszabású újjáépítés zajlik, amit 1661-ben ugyan megakaszt, de megállítani nem tud a tatárok pusztító betörése. Ezen időszak kulcsemberének kétségtelenül Kájoni János számít. Kájoni 1684-ben írt (évszázadokig kéziratban maradt) *Fekete könyve* még nem említi a búcsújárást, pedig a szerző hosszú olda-

lakon keresztül ad részletes leírást a somlyói zárdáról, több tucat (betűrendbe szedett) támogató ajándékát sorolja elő, és közli a konvent inventáriumát is.³ Ez azért furcsa, mert mint házfőnök, ő igazán jól ismerte a csíki rendházat is, az erdélyi ferenceseket is; érthetetlen, hogy miért hallgatott volna éppen ő, aki nyomdát, iskolát alapított, orgonát épített (kétszer is, az 1661-es tatárdúlás előtt és után) egy ott helyben fontosnak, jelentősnek számító ünnepről illetve annak múltjáról.

Mint Mária kegyhely, Csíksomlyó még nem szerepel Esterházy Pál nádor híres és ismert könyvének 1690-es első kiadásában sem; az 1696-os második kiadásban viszont már ott van.⁴ A két kiadás között Csíkban két alkalommal dúltak tatárok – éppen akkor, amikor Erdély a török kiűzését követően a Diploma Leopoldinum által kodifikáltan elvesztette addigi önállóságát, és a Habsburg birodalom részévé vált.

Az első feljegyzés a csíksomlyói pünkösdi búcsúról 1722-ből ismert, amikor egy ismeretlen kéz a következőket írta (latinul) Kájoni *Fekete könyve* kézirata végére: „híressé teszi az áhítatos hívek nagy sokasága, mely Pünkösöd szent ünnepén idegen országokból is odasereglik. Az ott megnyilvánuló buzgóság és ájtatosság miatt méltán nevezi sok hívő kis Rómának”.⁵

1729-ben Györffy Pál részletes provincia-ismertetése már nagy tömeget vonzó pünkösdi zárandoklatokról beszél: „csatlakozni szoktak a különböző országrészek eretnekei is, és gyakran az azon alkalomból szemük elé táruló ájtatosság folytán nem kis számban meg is tértek”, és ahová „nemcsak Erdély közelebb fekvő helyeiről, hanem a Moldvai fejedelemségből is és Magyarország területéről is a népek igen nagy tömege szokott ide zárandokolni, különösen Pünkösöd szent vasárnapjára...”.⁶

Fontos az 1694. évi csíki tatár betörés történetének első leírása, mert ebben olyan jelenetek tűnnek fel, amelyek később az erőszakkal térítő fejedelemmel szembeni ellenállás történetében térnek majd vissza.⁷ A tatárok támadásának első napján az atyák egy része Háromszékbe távozott, csak Nizet Ferenc és néhány confrater társa maradt. Nizet találta ki azt a hadicselt, hogy az egybegyűlt népszo-

³ Kájoni János, *Fekete könyv. Az erdélyi Ferences kusstódia története*. Kájoni János Kézirata 1684. (Sajtó alá rendezte Madas Edit.) (Scriptum, Szeged). 67recto – 86verso.

⁴ „CLXI / Cziki Csudalatos / Boldog Asszony Képe / Magyar Országban. Erdélyben a székelek között kik, az régi igaz hitet meg-tartják, Csiknek ben az Páter Franciscanusok Tempomában tisztelik az Bóldogságos Szüzet, kik közül sokan lelki, s testi vigasztalásokat is vészenek, nem kicsiny csuda lévén az is, hogy annyi Eretnekség között az régi igaz Pálista hitben mindekkoráig-is meg-maradtanak, kit bizonyára az Bóldogságos Szűz értek való törekedésnek-is kel tulajdonítani.”

⁵ Kájoni, *Fekete könyv*, 124. old.

⁶ Györffy Pál, *Az erdélyi Ferences Kusstódia története* (Latinból fordította és a bevezetést írta Domokos Pál Péter) (Budapest, 1989) 74., 71. old.

⁷ Op. cit. 73. old.

kaságot (iskolásokat, asszonyokat és férfiakat) karókkal a kezükben felállította a domboldalra és a síkságra, köztük lovasokat és dobosokat helyezett el; még arra is volt gondja, hogy az asszonyok a megszokott fehér főkötőjük helyett feketében vagy hajadonfőtt legyenek. Ennek eredményeképp, a „túlerőt” látva a tatárok az első támadás alkalmával megfutottak (másodjára ugyan visszatértek és több helyen pusztítottak, de akkor már elkerülték a konventet). Az események később Veress Lajos, Losteiner Leonárd, majd Benkő Károly és Endes Miklós munkái révén váltak közismertté.⁸ Nizet Ferenc (nevét Endes Miklós Losteiner krónikája után *Nisette-nek* írja) később két alkalommal volt három-három éven keresztül az erdélyi custodia őre: 1699-től 1702-ig és másodszor 1709-től 1712-ig. Róla Györffi Pál mint belga atyáról tesz említést, (Domokos Pál Péter fordítása), aki kiváló tanultságú, nyájas, buzgó a szerzetesi fegyelemben.⁹

1739-ben Nedeczky László leírása a somlyói kegyhelyről csak általánosságban utal arra, hogy a csíkiak megtartották vallásukat a más vallásúakkal szemben is, miközben „háborúkkal kedvezett az idő a földre konkolyt hintő, pestist hozó uraságnak”. Egészen konkrétan említi viszont a tatárokat: „ennek a csodatevőnek (ti. a szobornak) tudják be a tatárok rohamának szerencsés túlélését; ugyanis amikor 1694 februárjában és júniusában újra s újra betörték, aki csak itt keresett menedéket, kár nélkül megúsza a barbárok támadását, míg az egész szomszédos vidéket kirabolták”. Utóbb szóba hozza még az 1661. évi tatárbetöréseket is. Megemlíti, hogy a szobor „csodák sokaságáról híres”, és hogy „nem csak Erdélyből, hanem Moldvából is nagy számban jönnek össze katolikusok a Mária-ünnepeken”.¹⁰

Az 1750-es évekhez érve kicsit bővebben kell időznünk Veress Lajos leírásának tanulságainál. A ferences rendtörténész szerző, aki 1697-től 1763-ig élt, 1753-ban írta meg az erdélyi ferencesek régi és új tetteiről szóló, kéziratban maradt munkáját.¹¹ Ennek egyik fejezete a csíksomlyói rendházzal, főként a kegyhellyel foglalkozik meglehetősen részletességgel, 15 fólíó oldalon. E leírás fényt vet a somlyói kegyhelyen formálódó kegyességi gyakorlatokra egy olyan időszakban, amikor a későbbi fejlemények egy része még csak csírájában volt meg – de már megvolt, jól érzékelhetően kifejtettebb formában, mint huszonöt, ötven vagy nyolcvan évvel korábban (amikor Györffi, Esterházy vagy Kájoni János írtak Somlyóról). Az országban Mária Terézia uralkodik, a 18. századi konszolidáció idejében vagyunk, a ferences élet virágkorában, amikor az erdélyi ferencesek már önálló provinciát

⁸ A hivatkozásokkal és idézetekkel együtt vö. Endes Miklós, *Csik-, Gyergyó-, Kászon-székek (Csík megye) földjének és népének története 1918-ig* (Budapest, 1938, reprint: 1994) 162–164. old.

⁹ Györffi, *Az erdélyi ferences*, 73. old.

¹⁰ Nedeczky Ladislaus, *Fontes gratiarum Marianum...* (Claudiopoli [Kolozsvár], 1739), 98–99. old.

¹¹ Veress Lajos, *Facies vetus et nova Transylvaniae seu Custodiae olim. Provinciae SS. Salvatoris Hungariae, nunc Provinciae Transylvanicae Fratrum Ordinis Minorum*. (Kézirat az Erdélyi Ferences Rendtartomány tulajdonában). Egy részletének másolatát P. Papp Leonárd, a latin szöveg fordítását Bárh Dániel szívességeinek köszönhetem.

alkotnak. Jó tíz évvel előtte vagyunk még annak a fegyveres erőszakot is felvonultató kísérletnek, a madéfalvi veszedelemnek, amely Csíkbán a reguláris határőrség felállításához, a székelység tömeges meneküléséhez vezetett.

Veress szövegében találhatók ugyan utalások a régi időkre, de mindannyiszor jelzi, ha az akkoriból származó adatokat nem tudja bizonyítani és nem állítja határozottan (pl. a kegyszobor eredete, melyről még „tűhegynyi” adatot sem talált a konvent és a provincia iratai között, stb.) Ez az óvatossága hihetővé teszi leírásait, adatait ott, ahol ilyen bizonytalanságra nem utal.

A szerző panaszkodik amiatt, hogy a kegyszoborról ismert csodák történetei még *nincsenek feljegyezve*, vagy ha fel is voltak, elvesztek (VI. §); ő maga ilyeneket nem is említ, csak nagy általánosságban (harminc évvel később majd püspöki vizsgálat, tanúkihallgatások sora következik). A pünkösdi búcsújárást leírja, de még közvetve sem tesz említést ennek 16. századra visszanyúló előzményeiről.

Tud róla, hogy a Mária-szobornak az „eretnkség”-gel szembeni hatásos segítségével hívása „a gyergyói tisztelendő plébánosok egyike, az akkoriban Alfaluba helyezett új plébános kezdeményezésére” történt, de (még) nem említi a nevét. A jeles szokásnak, ti. a pünkösdi processiók kitartó végzésének tudja be (többek között), hogy „érintetlenül és tisztán megmaradt az egész csíki, gyergyai és kászoni kerület a katolikus hiten és valláson”.

Jelentőséget tulajdoníthatunk annak is, hogy ugyanitt tesz említést tekintélyes és jeles külföldi férfiakról, akik a császári tábor egykori tagjai voltak (hispanok, gallok, itáliaiak, németek), akik „téli szállásaikat vonták e végekre”. Konkrétan is megemlít egy itáliai császári tisztet, akit a csíkszeredai várba rendelték szolgálatra, és mikor elszólították a franciák elleni háborúba, akkor gyónása után igen nagy sajnálkozással távozott, és fogadalmat tett, hogy ha teheti, visszatér és gyalog fog elzarándokolni e kegyes Anyához. Ez felhívja a figyelmet arra, hogy a kegyhely kultuszformáinak kialakulásában talán nem kizárólag a helybeli székelység, ferences vallásosság megnyilatkozásait és kifejeződéseit kell keresnünk, hanem olyanokat is, amelyeket az Európa több vidékéről érkezettek hozhattak magukkal.

A XI. § említi, hogy a nagyobb ünnepeken szükség van a környező falvak plébánosainak segítségére a gyóntatáshoz és áldoztatáshoz. Különösen pünkösdkor, „amikor ezrek és ezrek akarják itt elvégezni gyónásukat, és akarnak áldozni”. Hasonló „rohamoknak” vannak kitéve a Mária ünnepeken, Szent Ferenc és Pádurai Szent Antal ünnepén is.

A szobor feldíszítésére is kapunk adatot a leírásból: ezüstözött koronával, karpereccel és lebegő övekkel szokták díszíteni.

E korszak búcsújárásának lefolyásáról egyelőre nincsenek részletesebb ismereteink. Egy későbbi szerző, Antal Áron szerint: „A szombat délutáni körmenetről, az úgynevezett kikerülésről, illetve annak kezdetéről a feljegyzések nem adnak felvilágosítást. De a lubarum (laborium) körülhordozása a körmenetben 1731-ben

kezd szerepelni, mikor a gimnázium ifjúsága kebelében a ferences atyák pápai jóváhagyással megalakítják a Mária-Társulatot. A tanuló ifjúság ettől fogva vesz részt a kikerülésben, melynek a laborium lett a központjává [...].”¹²

1780-tól 1848-ig

A búcsú történetének következő korszaka nem választható el élesen az előzőtől. Nincs jele annak, hogy a 18. században a búcsújárás folytonossága megszakadt volna, és hogy emiatt újra kellett volna kezdeni. A változás jele, hogy új megvilágításba kerül a kegyhely, illetve a csodatévő Mária-szobor, s ezzel együtt a búcsújárás jelentősége is felfokozódik az újonnan megfogalmazott eredettörténet révén.

Veress Lajos az 1750-es években még sajnálkozását fejezte ki amiatt, hogy a szoborhoz fűződő *csodák történetei* nincsenek összegyűjtve. Az akkoriban bizonyára már sokak által ismert esetek szép számmal eshettek meg a 18. század közepén; legalábbis erre lehet következtetni azokból a votumokból, offerekből, amelyeket a kegytemplom leltárai aprólékosan felsorolnak. Maguk a történetek azonban a leltárba vett offerekkel együtt nem kerültek be a közösségi emlékezés csatornáiba. Változást az 1770-es és 1780-as évek hoztak, amikor a ferences rend és a hivatalos egyházi felsőbbség egyaránt utánajárt a csodatörténeteknek és írásba foglalta azokat. A rend fiatal, harminc-egynéhány éves történésze, Halász-Losteiner Leonárd 1777-ben fejezte be monumentális kéziratát az erdélyi rendtartomány, s vele párhuzamosan az erdélyi fejedelemség történetéről,¹³ amelyet jó tíz évvel később egy másik nagyszabású kézirat követett.¹⁴ Előbbiben több, 1744 és 1765 között megesett csodás eset leírása szerepel (magyar fejezetek a latin kéziratban) pontos nevekkal, évszámokkal. Az első hivatalos püspöki kivizsgálást 1746-ból emlegetik, de nem tudunk róla, hogy ez bevégeződött volna. A következő püspöki vizsgálat 1779-ben történt. 1780-ban a nagy műveltségű arisztokrata főpap, gróf Batthyány Ignác került az erdélyi püspöki székbe, aki azt 1798-ig töltötte be. Működésének első éveiben újabb tanúkihallgatásokat rendelt el a csodás gyógyulásokkal kapcsolatban. Bárh János találta meg és közölte ezek fogalmazványában megmaradt magyar szövegét¹⁵ (a vizsgálat eredményeinek latin nyelvű

¹² Antal Áron, „A pünkösdi búcsú”. *Erdélyi Iskola* IV. évf. 7–8. sz. (1936/37 március–április) 568. old.

¹³ Losteiner Leonárd, *Chronologia Topographico-chronographica seu sub speciae anno felicitatis et calamitatis Provinciae Transylvanicae et Siciliae Descriptio pervetusti monasterii Csíksomlyóiensis ad Beatam Virginam Visitantem*. (Kolozsvár, 1777, Kézirat a Csíksomlyói Ferences Rendházban.)

¹⁴ Losteiner Leonárd: *Propago vitis seraphicae in Transylvaniam protensa seu Historia Chronologico-topographica Provinciae Seraphico Transylvaniae*. Kolozsvár, 1786–1789. (Kézirat a Csíksomlyói Ferences Rendházban.)

¹⁵ Bárh János, *A vigasztaló Napbaöltözött Asszony* (Agapé, Szeged, 2002).

protocolluma régóta ismert a csíki konvent könyvtárából, noha az újabb időkben alig volt módja valakinek is használni¹⁶). E vizsgálat nyomán nyilvánították a csíksomlyói kegyszobrot „csodákkal tündöklőnek”, és a következő százötven évben a hivatkozott történetek jórészt ezekre a forrásokra támaszkodtak.

A pünkösdszombati búcsújárás eredettörténete először Losteiner 1777-es kéziratában található meg, majd más elemekkel kibővítve Cserey Farkas nevéhez köthető, akinek 1780-ban keletkezett kézírata az erdélyi püspöki levéltárban maradt fenn, a Krasznán működő házi káplán, Katona György írásában, majd Losteiner újrafogalmazta a történetet 1786-ban. Eszerint az ünnep, vagyis a pünkösdszombati búcsújárás eredete 1567-re megy vissza, amikor János Zsigmond erdélyi fejedelem haddal próbálta a csíki székelyeket unitárius hitre téríteni. A székelyek azonban csatában győzedelmeskedtek, az ütközet ideje alatt a gyerekek és öregek a templomnál imádkoztak, majd a visszatérőket győzelmi ágakkal fogadták. A győzelmet a csodatevő Mária-szobor előtt köszönték meg, s ennek emlék-ünnepé lett pünkösdszombatján a búcsújárás Csíksomlyóra.

Másutt már kifejtettem, hogy ez a kezdetektől három változatban elbeszélte történet a későbbi időkben milyen gyorsan és széles körben vált a búcsújárás eredetének elfogadott magyarázatává; azt is, hogy ebben a hagyományteremtés egy igen sikeres és hatékony megvalósulását látom, amely hasonlít ahhoz, ahogyan Torockó (ugyanebben az időben) megalkotta a maga középkori német telepese eredettörténetét.¹⁷ A 19. század legelejéről fennmaradt, a pünkösdi búcsún elmondott szentbeszédnek között is találtunk olyat, amely ugyanezt a történeti értelmezést adta tovább (tekintélyi helyzetből, vélhetően igen nagy létszámú hallgatóság számára).¹⁸ A csodatörténetekkel való kapcsolat elemzése arra is fényt vetett, hogy Cserey Farkas és családja alighanem kulcsszerepet játszott ebben a hagyományteremtésben. Publikált formában az eredettörténet először Jordánszky Elek Mária-kegyhelyekről írt könyvében jutott el a szélesebb közönséghez 1836-ban,¹⁹ s innen került be a székelyek történetével foglalkozó újságcikkekbe, könyvekbe.

Az 1770-es évek nagy fellendülést hoztak a somlyói rendház életében: a gimnázium kinőtte a régi épületét, és miután a tartományfőnök 1777-ben kezdeményezte, éppen 1780 nyarán, néhány hónap alatt épült fel a gimnázium új épülete, úgyhogy ősszel már ott kezdtek tanítani. (A környék falvaiból anyagot hordó székelyek történetesen ugyanabban a hónapban, júniusban kezdtek dolgozni, mint

¹⁶ Protocollum de Statua, 1798. Kézirat Csíkszeredában, a Csíki Múzeumban.

¹⁷ Jakó Zsigmond, „A torockói legenda születése és kritikája” in *Írás, könyv, értelmiség. Tanulmányok Erdély történelméhez* (Kriterion, Bukarest, 1976) 62–79. old.

¹⁸ Csedő Vazul szentbeszédét közöltem: Mohay, „Egy ünnep”.

¹⁹ Jordánszky Elek, *Magyarországban s' az ahoz tartozó Részekben lévő bódogságos Szűz Mária kegyelem' Képeinek rövid leírása* (Belnai örököseinek betűivel, Posen, 1836, reprint: Akadémiai Kiadó, Budapest, 1988).

amikor a Cserey-féle kéziratot keltezték.) Az építkezés korszakunk következő évtizedeiben sem szünetelt: 1804-ben megkezdték az új kegytemplom megépítését, amelynek befejezése elhúzódott egészen 1874-ig. A század első évtizedeiben részben éppen a búcsújárók megnövekedett száma tette szükségessé a több mint háromszáz éves, többször újjáépített templom lebontását és helyébe kétszer nagyobb tervezését. Bizonyos, hogy ez a vállalkozás anyagilag is komoly terheket jelentett a rend számára, amint az is, hogy a források előteremtésében a búcsúsok adományaira is nagymértékben számítottak.

Az inventáriumok szerint a kegyszobor tiszteletére rendszeresek az adományok, rézből, ezüsből készült, főleg (gyógyult) testrészeket ábrázoló votumok. Ezeket igen sokszor a felsőbb társadalmi rétegek tagjai, méltóságos urak és asszonyok ajándékozzák. 1835 és 1866 között az inventárium viszont nem tartalmaz adatokat arról, hogy milyen alkalomból vagy milyen hálaadásból kerültek be a leltárba vett ajándékok, így ebből még közvetve is alig tudunk meg valamit a búcsújárásról. Mindenesetre figyelemre méltó, hogy milyen kiterjedt a társadalmi kör, ahonnan a votumok származnak.

Általános lexikonok 1813-ban, 1816–17-ben, 1832-ben még nem ismerik illetve ismertetik a búcsújárás szokását (noha Csíkot vagy a somlyói ferenceseket megemlítik).²⁰ Ebből messzemenő következtetést persze nemigen lehet levonni. A korszakból az egyik legrészletesebb leírást egy unitárius nemesembernek, Szentiványi Mihálynak köszönhetjük 1837-ből,²¹ aki így ír:

Itt tartanak Erdélyben a leghíresebb búcsú pünkösöd napjain, melyekből az itteni papságnak 4000–5000 forint évi jövedelme van. Én éppen ezen búcsúra akartam idejönni, de nem ejtethém úgy útirányomat, mit mint ember sajnálók, de mint ember örvendek, mert az emberiség annyi monstrumait egy csomóban látni csakugyan kedvetlen érzés. A búcsúhoz tartoznak: az úgynevezett Kis Somlyó hegye, ezen van egy meredek bérc, Salvator hegy (Jézus hágó vagy Jézus-kiáltó bérc), ezen szoktak az ájtatosok egymást le-lekaszibálva felmászni és visszahajózni az ISTEN DICSŐSÉGÉRE. Az ünnepélyes processzió kerülő úton megy fel, hogy evégre kereszt, járási tilalomfák is állnak felírásokkal.

Régen történtek szenvedtetések is itt, most ritkábban, mert a kegyesség kiholt a földről, de csakugyan közelebbről is ostorozták meg magokat drágán fizetett korbáccsal, vasszegekkel és üvegdarabokkal e szent célra idvességesen ellátottak. A hegy felett áll egy kápolna annak emlékeztetére, hogy ott láttatott egy lajtorja az égből alábocsátkozni és azon angyalok le a felhágcsálni! A felírásból most is olvasható ennyi: „Itt láttatott a lajtosna...”, de a többit egy igazi katolikus keresztény bemeszelte.

Alább van Szent Antal kápolnája, honnan felséges nézet van Felcsíkra. Hosszason nyugtatám szemeim a szép nézleten. Olyan jólesett nekem a kínzó túlvilági ábrándok után látnom, hogy az Isten teremtetten világ csakugyan szép, ha az emberi találmányok néha meguntatják is velünk.

²⁰ Marienburg, Joseph Lucas, *Geographie des Grossfürstentums Siebenbürgen*. II. (Hermannstadt, 1813) 193. old.; Hübner János – Fejér György: *Mostani és régi nemzeteket, országokat ... esmér-tető lexikon ...* I–V. (Pest, 1816–1817); *Közhasznú esmeretek tára* (Pesten, 1832).

²¹ Szentiványi Mihály, *Gyaloglat Erdélyben* (Budapest, 1986).

Szentiványi még megemlíti azt is, hogy az erdőben remete lakik, hogy búcsúajándékok vannak a templomban, továbbá hogy a templom még épül, nincs kész, „sokat veszített kinézéséből az újonnan épített nagy székháznak építése által”.

A rendház Historia Domusa 1842-ben, a templom „felsegéléséért” megírt kérelemlevelekből idéz, s az egyikben az 1567-es hargitai csata is szerepel. Érdekesebb egy 1842-ből feljegyzett eset, amikor pütkösd szombatján vecsernye után valaki elvitt a sekrestyéből két köntöst a servitorok házából zakót és csizmát; rajtakapták, a székház börtönébe csukták, majd elküldték Csíkból.²²

1841-ben készült el (de majd csak 1852-ben jelent meg) Erős Ferenc Modeszt munkája, *A Szűz Mária képe és pütkösd gyülekezete Csik-Somlyón*,²³ amely a reformkorban az egyetlen ferences beszámoló, amely a kegyhely történetéről, a szobor leírásáról, a Mária-tiszteletéről is sok mindent tartalmaz. A szerző a bevezetésben így ír:

[...] mind szellemben, mind anyagilag valóban nagybank, dicsőnek, épületesnek, szívmelőlőnek találok ezt a Bucsujárást. (VIII. oldal).

A kegyszobor az új templomban más helyre került:

[...] a régi egyháznak sötétebb falai között egy ahhoz illő oltárnak homályában oly méltósággal állott ez a kép, mely a nézőben tiszteletet parancsolt, miből az / új épületnek tágasabb világa sokat elvett. De akárhol is állon e kép, mégis annak szép alakja tagadhatatlan.²⁴

Figyelemre méltó, hogy kiviláglik a búcsú földrajzi vonzásköre, és a szerző józan megfogalmazásában az is, hogy milyen motivációk érvényesülnek a résztvevők körében:

Mivelhogy a Közép Csíkban levő somlyai pütkösdkori buzgóbb gyülekezetnek több okait lehet adni; nem elég az eddig felhozott írakkal a mellett maradni, hogy odamenetelit a népségnek Fel, és Alcsíkból, Gyergyó és Kászónból, Három és Udvarhelyszékről, sőt Molduvából is egyedül a Csudálatos kép tisztelete vezérli. Vezérelheti őket részint a Búcsujárásra való hajlandóság – bűnbánatnak feltételeknek ki elégíttetése – a példák utánozása és az előbbieik szokásainak becsütlése, s.a.t.²⁵

A publikált változatban Erős Ferenc az áhitatos motivációk elsőbbsége mellett megengedi, hogy „bizonyos, hogy *némelyek látni, mások láttatni* is mennek u. mint a néptömeget és szép helységet”.

²² Historia Domus II. k. 69. old.

²³ Erős Ferenc Modeszt, *A Szűz Mária képe és pütkösd gyülekezete Csiksomlyón*. (Brassó, 1852). A kézirat egy példánya megtalálható az OSZK-ban is (Fol. Hung 3170), ez valamivel bővebb, mint a megjelent változat.

²⁴ Erős F. Modeszt, i. m. 11–12. old.

²⁵ Erős F. Modeszt, kézirat az OSZK-ban, Fol. Hung. 3170.

Az 1850-es évektől 1916-ig

A szabadságharc idején a csíksomlyói rendház nyomdájában nyomták a székelyek egyik hadi lapját (valószínűsíthetően nem a ferencesek teljes beleegyezésével, hanem talán a nyomda lefoglalása nyomán). Emiatt a bukás után osztrák hadisarc, elnyomás következett. Bezáratták az iskolát is, amely csak két év múltán indulhatott újra. Ez bizonyosan visszavetette a búcsújárást is; nem találtam nyomát, de elképzelhető, hogy tilalmazták is.

Újraéledésre minden jel szerint csak 1853-tól kerülhetett sor, amikor Haynald Lajos lett az erdélyi püspök, aki hathatósan támogatta Csíksomlyót. Megerősítette intézményeiket, tanítóképző intézetet alapított. Ennek első igazgatója Simon Jukundián volt, aki Bécset megjárta képzett zenész, virtuóz orgonista, énekes-könyv-szerző, később, 1865-től házfőnök majd tartományfőnök is volt. A püspök adományai lehetővé tették a templom építésének folytatását, nagyobb összeget szánt az orgona újjáépítésére 1859-ben. Rendszeresen járt Csíksomlyón a búcsúban, ezekről a látogatásokról a korabeli egyházi lapok levelezői és tudósítói részletesen beszámoltak. Ez az évtized (a Habsburg-abszolútizmus évtizede) hozta meg a búcsú országos ismertségét is. 1852-ben jelent meg Erős Ferenc Modeszt (már 1841-ben elkészült) könyve, 1853-ban pedig Benkő Károlyé, a *Csik, Gyergyó és Kászon leírások...*, amely pontos levéltári hivatkozással újra közölte a hargitai csatajelenetet.²⁶ Népszerű újságközlemények, albumok, reprezentatív kötetek a szélesebb, Erdélyen kívüli magyarság számára is közel hozták, mi is történik Csíksomlyón pünkösdkor. Ezek közül figyelemre méltó a Vasárnapi Újságban Nagy Imre cikke,²⁷ akinek írása néhány évvel később helyet kapott a *Magyarország és Erdély eredeti képekben* c. reprezentatív albumban is. A szerzőnek feltűnt, hogy a tömeg külső képe meglehetősen egységes, „egyformaság ömlik el a nagy sokaság öltözködése, s magaviseletén. Nem különzi őket annyi tarka-barka változatosság, mint a magyar hazának más vidékü vegyes lakóit.” Ő az, aki a búcsújárás *nemzeti jellegét* elsőként szóvá teszi:

A környék vallásos népe azon helyen az angyalokat is látja a szent létrán fel és leszállni, s gyakran jár búcsúra a kápolnához. Legnevezetesebb a pünkösdkori búcsújárás, melyet általános nemzeti ünnepnek lehet mondani. Ekkor messze vidékekről sereglenek össze a székelyek, mindkét nemből 15 és több ezren is felgyűlnek Csík-Somlyóra Mária szobrához. S a két-három napig tartó búcsújárásra összejött sokaság szemlélete nagyon érdekes, benső vallásosság és áhitat tükröződik benne s különlegesen is a nagy sokaság öltözködésén és viseletén egyformán ömlik el.²⁸

²⁶ Benkő Károly, *Csik Gyergyó és Kászon Leírások ...* II. (Ev. Ref. Tanoda, Kolozsvár, 1853), 94. old.

²⁷ Nagy Imre, „A vitéz székely nemzet ismertetése”. *Vasárnapi Újság* (1856, 45. szám, november 9.) 397–398. old.

²⁸ Hunfalvy János, *Magyarország és Erdély eredeti képekben*. Rajzolta Rohbock Lajos (Darmstadt, 1864) 110. old.

Alighanem az ismertséggel is összefügghet az, hogy másfél évtizeddel később a búcsún résztvevők létszámát már kétszer annyira, harmincezerre becsülik egy általános lexikonban, és hogy a megnövekedett létszámban már benne vannak Erdély nem székelyföldi katolikusai is.

Somlyó mint kegyhely nevezetes a pünköst ünnepein ott tartatni szokott országos búcsujárásról is, melyben nem csak a kath. székelység, hanem Erdély távolabb eső katolikusai is oly élénk részt szoktak venni, hogy a buzgolkodók száma sokszor a 30 000 ezret meghaladja. E búcsu azon nevezetes történeti eseménynek évfordulati megünneplése, mely által 300 évvel ezelőtt a socinianismust erőszakosan terjesztő Zápolya Zsigmond erdélyi fejedelmet a csikszéki vegyes nép hitbuzgósága és harci elszántsága visszafutásra kényszerítette a rengeteges Hargita havasai között.²⁹

A létszám minden bizonnyal ingadozhatott, nem egyenletesen emelkedett, ahogy ez kiviláglik az *Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képen* c. sorozatban foglalt szűkszavú leírásból (ahol nincs megemlítve a fejedelem csapataival való ütközet): „E kolostor egyszersmind nevezetes búcsújáró hely, hol pünkösd ünnepén 20-25 ezer ember is összesereglik”.³⁰

A korabeli beszámolókból kitűnik, hogy a búcsú lefolyása nem volt mentes a települések közötti kisebbfajta villongásoktól sem. Talán az egykori rend felbomlása, talán a vallásos érzés visszaesése is állhat amögött, hogy olykor verekedések is kitörték a körmeneti sorrenddel kapcsolatban. Ahogy egy máréfalvi lelkész levelező írja „Háromszéki, kézdiszéki székelyek tusakodnak az elsőségért a gyergyóiakkal, s ez évről évre emberéletet követel; az idén is így volt, olyan halt meg, akinek nem is kellett volna”.³¹ Vitapartnere felidézte, hogy a forradalom előtt volt körmeneti rend, amit az egyházi és polgári hatóságok megsabtak, és hogy „a körmenet egyik sora annak első helyével a háromszékieké volt [...] a másik körmeneti sor volt Csik-Gyergyóé”. Amíg ezt megtartották, addig nem volt zavar. „Azonban a legújabb időkben a Csik-Gyergyóiak kiléptek rendes helyükről, mindkét oldalon elsőségre törekedtek”, ők maguk támadták és támadják meg a háromszékieket.³²

Orbán Balázstól *A Székelyföld leírása* II. kötetében természetesen megtaláljuk Somlyót és annak minden fontosabb nevezetességét, épületeit, históriáját, (bőséges támaszkodva forrásokra, többek között Losteiner kézírataira is, amelyek kiadását már ő is javasolta) és leírást a búcsúkról is. Nem tudjuk, hogy saját tapaszt

²⁹ *Egyetemes Magyar Encyklopaedia* VII. (Pest, 1869).

³⁰ *Az Osztrák-Magyar Monarchia írásban és képen* XX., Magyarország VII. 318. old. (Hankó Vilmostól).

³¹ Fülöp Lajos, „Valami a csik-somlyói Pünkösti búcsuról.” *Egyházi és Iskolai Hetilap* 1/4. (1867. VI. 13.) 28–30. old.

³² György Lajos, (A somlyói búcsúról). *Egyházi és Iskolai Hetilap* 1/8. (1867. VII. 24.) 66. old.

talatból vagy másodkézből szerezte ismereteit, mindenesetre látható, hogy a szerző figyelmét főként a különös dolgok ragadták meg. Leírta a festői nagy tömeg látványát, a zászlók és csengettyűk ezreit, az összhangzás nélküli énekeket, majd így folytatja: „mégis, ennyi szívet egy eszme, egy érzelm hat át, egy törekvés lelkesít, egy hit villanyoz át, és ha az emberi imának van égbeható útja, úgy bizony az összeolvadt zajos imának oda fel kell hatnia”.³³ A szerző a meredek Jézus-hágón való térden csúszást mint élő szokást írja le, és „alig évtizede” elmúlt szokásnak tartja, hogy „voltak ugyanis olyan megfizetett vagy vallási rajongástól áthatott egyének, kik a sz. Salvator imolába Krisztus szenvedéseinek emlékére vas-csillagos korbácsokkal addig csapkodták meztelen hátukat, míg a hús lefoszlott s a vér patakzott a szentély padlatán...”, majd miután kifejezte rosszallását, folytatja: „e kebellázító szokás önként, minden közbeszólás nélkül, csakis a terjedő műveltség erkölcsi hatalma által elnyomatott, kiment a divatból...”.³⁴

Minden jel szerint szombaton és/vagy vasárnap is tartottak *kikerülést*. A beszámolókból úgy tűnik, hogy a körmenet megtartása erősen függött az időjárási viszonyoktól.

A pünkösdi nagy körmenetekben a tanuló ifjúságnak is része van. Ezen körmeneteket mind szombaton, mind vasárnap gymn. igazgató Imets F. Jákó t. főesperes vezette ki. Dacára a buzgólkodók roppant gyülekezetének: mindenik körmenet a legszebb rendben folyt le; minek érdeme jórészt Mihály Ferenc járási szolgabíró úr óvintézkedéseinek tulajdonítható. Püspök urunk ő excája mind pünkösdi vasárnapján, mind hétfőn az összejött papság fényes segédlete mellett celebrált.³⁵

Az 1870–90-es években a búcsújárás mintha rutinszerűbbé, megszokottabbá vált volna; a köznép mellett a diákság és az iskola, annak vezetői játszottak talán a főbb szerepet. Az iskolai értesítők és a rendház Historia Domusainak beszámolóiban egyre több az ismétlődő, sztereotip mondat.

Június 7. A pünkösdi búcsú ünnepek, melyekben a gymn. ifjúság is részt szokott venni, az időjárás is kedvezvén, épületes buzgósággal folytak le.³⁶

A pünkösdi ünnepek az évben is a szép időjárás mellett a búcsúsok ezrei megjelenése s ájtatos imái és énekei zengedezésével csak lélekemelőleg hathatott az idegen szemlélőre. A székely nép zömének kebléből a vallási kegyeletet az álszabadelvűség még ez idáig nem képes kiirtani. Adja Isten, hogy ne is legyen!³⁷

³³ Orbán Balázs, *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népművészeti szempontból* II. (Pesten, 1869) 14. old.

³⁴ Orbán, *A Székelyföld*, 14. old.

³⁵ *A Csíksomlyói R.k. Gimnázium Értesítője az 1883/84. tanévről* (Csíkszereda, 1884), 42. old.

³⁶ *A csíksomlyói r.k. tanítóképződe Értesítője az 1887/8 és 1888/9-iki tanévről* (Csíkszereda, 1889) 85. old.

³⁷ *Historia Domus* (1890) 170–171. old.

Van rá adatunk, hogy ezekben az években a búcsújárás iskolai dolgozattéma is volt.

A 19. század végén az általános elvilágiasodás, a kultúrharc és a protestáns felezetek térnyerése adott (újra) aktualitást a búcsú *hitvédő* jellegének.

Pünkösdi búcsunk a szokásos nép sokasága mellett kellő rend és ájtatossággal történt meg. – Az ide beplántált protestánsok ama reménye, hogy az általuk behozott felvilágosodottság Csíkot is meg fogja hódítani a Kálvinizmusnak, teljesen meghiúsult, mert minden szájaskodásuk mellett is a csík-gyergyói, háromszéki, udvarhelyi, sőt marostordamegyei ős-kath. székelység erős hitében ingathatatlan megmaradt, mit bizonyít az említett megyékből összejött 20–25 ezer hívőnek ez alkalommal is összejövetele.³⁸

A háztörténet szókimondóbb megfogalmazása a század végén szelídebb, de határozott formában egy, a búcsún elmondott szentbeszédben is megjelenik: a székeleklyek vallásos hitre buzdítása, a hitvédelem a szekularizációs tendenciákkal szemben, az ősi erényekre való emlékeztetés alkotják Ferenczi Károly beszédének fő motívumait.³⁹

Miért csüggedek! mikor magam előtt látom ezt a tengernyi népet, mely csupán ősi szent hitétől lelkesítve – a földi hatalmasok parancs szavának közbejövetele nélkül, – a Küküllő, Nyárad, Maros, Olt mentéről, ős Budvára, Perkő, Nemere és Hargita aljáról, ide, e szent helyre, a végből sereglett össze, hogy szent hitéhez való tántoríthatatlan ragaszkodásáról Isten és világ előtt tanúbizonyságot tegyen. ... Miért csüggedek? Mikor szerencsés vagyok szemtanúja lehetni, a mai *vallási és nemzeti ünnepnek* (kiemelés tőlem, MT), melyen a hálaadó ének éppoly lelkesülten zeng a székely nép ajkán, ép oly buzgón járul az az Oltáriszentséghez, oly kitartással küzdi le a távolság, a hideg, a meleg, az eső és a zivatar, a fáradtság és nélkülözés minden nehézségeit, mint ezelőtt 337 évvel.

Egy évtizedekkel későbbi visszaemlékezésből tudjuk, hogy a 19. század végén (is) volt „zarándok”-nak nevezett remete a somlyói kápolnák körül.⁴⁰

1900-ban bukaresti magyarok egy 90–100 fős csoportja zarándokolt a búcsúra. Zászlót készíttettek, külön vasúti kocsit fogadtak, rossz néven vették, hogy a határon megvámolták a koszorújukat (szász volt a vámos), a körmenetben meghatározott rendben mentek. A többnapos látogatásba a rokonlátogatás és a Szent Antal keddi búcsúja is belefért, valamint a Nyerges tető (1848-as „kegyhely”) meglátogatása. Az ő útjuk jelentőségét az adja meg, hogy ez az első, magyarok által határokon túlnyúló zarándoklat egy immár nemzeti kegyhelyként (is) tisztelt helyre.⁴¹ A nemzeti jelleg beszédes módon jelenik meg például abban, ahogy a

³⁸ Historia Domus (1892) 174. old.

³⁹ Ferenczi Károly, *Szentbeszéd, melyet a csíksomlyói pünkösdi búcsún 1893-ik évben mondott Ferenczi Károly gyergyószentmiklósi lat. szert. plébános és esperesköri jegyző* (Gyergyó-Ditrő, 1893) 10. old.

⁴⁰ Dr. Balázs András, „A zarándok”, *A Hírnök* (1942) 150–152. old.

⁴¹ Bálint János (szerk.), *A Bukaresti Szent István Egyesület Emlékkönyve* (Bukarest, 1901).

Szent Ferencz Hírnöke c. újságban 1903-ban hirdették a búcsút, ahogy kiemelték: „nagy Magyarországon ez az egyetlen tisztán magyar ajkú búcsú”.⁴²

Antal Áron néhány évtizeddel későbbi tanulmányából felvillan a századforduló idejének búcsújárása:

A világháború előtti időkben vasárnap délelőtt is volt körmenet, de a háború után elmaradt. Főlöszleges is volt, mert a szombati kikerülésben van az intézmény jelentősége. Akkoriban a búcsú nagyon színes, nagyon népes (30-40 ezerre is fölment a szám), nagyon mozgalmas volt külsőleg, de a régi bensőségéből sokat veszített vala. Minduntalan erőszakos vetélkedés tört ki egyes keresztaljak (különösen a nagyboldogasszonyiak, csíkszentgyörgyiek, tusnádiak, kászoniak, kézdiszentlélekiek) között az elsőség miatt, ti. hogy ki legyen a körmenetben a laborium előtt s ki közvetlenül utána. Ennek valószínűleg az volt az alapja, hogy a vetélkedők kebeléből püspökök kerültek a katolikus egyházmegye élére. [...] Csak a körmenet útvonalában történt egy kis változás. A háború előtt a körmenet az árvaház (régi gimnázium) telke mellett húzódó utcán vonult ki a Kissomlyó oldalára, most pedig a borvíz felé lekerülve és bal felől hagyva az ott fekvő néhány épületet, kanyarodik a hegyre.⁴³

A századfordulón, 1898-tól az új erdélyi püspök, Majláth Gusztáv Károly kinevezése új lendületet hozott ugyan, de ez inkább csak az iskola iránti fokozottabb figyelmet jelentette, mivel a püspök többször is meglátogatta a búcsút és az iskolát bérmaútjain. A búcsújárás ezekben az években egyre világiasabbnak, külsődlegesebbnek tűnik. A háztörténet bejegyzései ez időben nem kevés kritikus hangot is tartalmaznak a fegyelmezetlen tömegről, a vásári árusokról, a lelki tartalmak háttérbe szorulásáról.⁴⁴ 1904-től kezdve – minden bizonnyal a szervezési nehéz-

⁴² Hirdetés: *Szent Ferencz Hírnöke* I. évf. 5. szám (1903. május) 66. old.

⁴³ Antal Áron, „A pünkösdi búcsú.” *Erdélyi Iskola* IV. évf. 7–8. sz. (1936/37. március–április) 565–572. old.

⁴⁴ „Istennek hála! az idej pünkösdi zajos búcsújárás is szerencsésen véget ért. Ámbár a búcsújárók – miután a tapasztalatokon okulva minden olyanféle tárgy elzárattott – nem loptak, mégis, a zárda anyagi tekintetben sokat szenvedett. Az összesereglett, és jórészt műveletlen népség csak zúzni-törni szeret. Nem néz korlátra, nem veteményre, nem záros kapukra; mi útjába áll, azt tapossa, zúzza, lakatot tör, zárat, kaput sarkából fesseget le, és több efféle rakoncátlanság nyomait hagyja hátra a tulajdonos nem kis bosszúságára. Hiába, a régi erkölcsök meglazulva, a hitetlenség párosulva a durva műveletlenséggel már nem az ősök erkölcsi szépségeit, a nemesen érező és erős hiten alapuló vallásos érzelmeit hozza e régi kegyhelyre, hanem a sokadalmi vásár erkölcstelen üzelmeit. Ezekben találja kedvét, örömét, nem a lelkiekben. Megszámíthatatlan ma már a sör, bor és pálinka kimérő sátrak és bódék száma, nem számítva az egyéb élelmi és más egyéb vásári cikkek. se az erkölcsöt és szemérmert sértő »panoráma« látványos mutatványait. Valóban el lehet mondani itt is, »hol az Isten házat épít és oltárt emel, ott a sátán is felüti tanyáját«. Ezen megjegyzéseim, habár keserűeknek is tűnnek fel, azért mégis igazak – ha valaha találtatik valaki, aki idővesztegetésből e sorokat elolvasásra méltatja, a kronologust ne ítélje el egyelőre, hanem tegye az egész búcsú lezajlását reális alapon figyelem tárgyává. Tanulmányozza annak külső és belső értékét úgy, miként én mintegy húsz éves tapasztalat után tevém. És bizonyára engemet az elfogultság vádjá alól felmentend.” *Historia Domus* II. (1901) 228. old.

ségek, meg talán a csoportok közötti konfliktusok miatt is – szüneteltetik a szombati nagy körmenetet.

A háborús időkben kissé megcsappant a létszám, a férfiak háborús távolléte miatt. „Fekete ruhás asszony nép, árva gyermekek, mankóval járó rokkant katonák jöttek a szent Szűzhöz, s imádkoztak erőért, vigaszért.”⁴⁵

1916-ban, a románok betörése következtében a Mária-szobor Kolozsvárra került, de voltak, akik mintegy búcsújárásként ott is felkeresték.⁴⁶ Csak három év múlva, 1919 tavaszán vitték vissza.⁴⁷

1920 és 1949 között

A Trianonban megkötött békeszerződés véglegesítette, jogilag szentesítette a politikai határok megváltoztatását, aminek következtében Csíksomlyó teljes addigi vonzaskörével együtt Romániához került. Láttuk már, hogy a kegyhelynek korábban is volt nemzeti jellege; nem meglepő, hogy az impériumváltás következtében ez még inkább előtérbe került, és hol rejtettebb, hol kifejezettebb megnyilvánulási formákat talált. Az új határ Csíksomlyón máshogy játszott szerepet, mint a legtöbb más magyar kegyhelyen: nem vágta el híveitől, ahogy Mátraverebély-Szentkút, Máriapócs, Máriaradna, Szeged-Alsóváros, Sasvár, esetében történt. A politikai határoknál sokkal jelentősebb a vallási, nyelvi, kulturális határ kelet felé, a román ortodoxia irányába. Ennek tulajdoníthatóan maradhatott meg Somlyó eredeti, székelyföldi és erdélyi magyar vonzaskörzete, amelyhez majd az 1990-es években adódhatott hozzá az anyaországi tömeg.

A hangsúly ebben a korszakban a kisebbségi helyzet újdonságán van. Kulcsmotívumok, amelyek a búcsúról szóló beszámolókat és híradásokat át meg átszövik: a „mégis megvagyunk”, „fajtánk ereje”, erős katolikus öntudat érzése és reménye. Hatvan éve, generációk óta most először tapasztalják meg a búcsú megszakadását: a háború, az új hatalmi rend, idegenek tilalmai addig ismeretlenek voltak. Az ortodox államhatalom jelenléte új értelmet ad a katolikus hitvédelem gondolatának.

A búcsú *rendjét* a korabeli előírásokból és leírásokból ismerhetjük meg, minden korábbinál bőségebben és részletesebben. A húszas években ezeket újságokban

⁴⁵ Erdélyi Tudósító, III. évf. 10. szám (1920. május 15) 1. old.

⁴⁶ „És a vándorló, hontalan székely felkereste ott is. A Szűz kegyesen fogadta, kit mások befogadni sem akartak, s megvigasztalta a szegény menekültet, kivel akkor oly kevesen törődtek. – Mikor három évvel ezelőtt a 2-sők az ojtózi frontról a Doberdóra mentek, – 3000 ember, mind hős a javából – ünnepélyesen ígérte, hogyha hazajön, hálát adni Csíksomlyóra megy.” Erdélyi Tudósító, loc. cit.

⁴⁷ Imets Károly, „Csíksomlyói búcsú.” A Hírnök XIX., 12. szám (1922 június 15) 269. old.

találjuk, a harmincas évektől kezdve pedig, ahogy később látjuk, megjelennek az első komoly és szakszerű tanulmányok a búcsújárásról.

A búcsút már 1920–1921-ben is meg akarták tartani. 1920-ban az *Erdélyi Tudósító* így toborozta a búcsúra a résztvevőket: „Nagy erdők alatt, sötét fenyvesek közt a két tornyú templomban pünkösdi búcsúra szólnak a harangok: Székely véreim, eljöttök-e mind?”⁴⁸ 1920-ban mégsem tudták megtartani, mert az utolsó pillanatban a katonai hatóság nem engedélyezte.⁴⁹ Ebben az évben mintegy „pót-búcsút” tartottak Szárhegyen, a környező falvakból keresztekkel mentek oda az emberek.⁵⁰ 1921-ben ismét úgy volt, hogy meglesz a búcsú, de az utolsó pillanatban valószínűleg megint letiltották. Mindenesetre az *Erdélyi Tudósító* már a búcsú rendjét is közölte, ami azért tanulságos, mert kifejezheti a régi rend felújítását is, meg azt a próbálkozást is, hogy a hatalom számára is elfogadható külső kereteket teremtsenek. Feltűnő, hogy ekkor *nincs* szó körmenetről, kikerülésről. A szentbeszéd ekkor még függetlenek a miséktől, azoktól különállóan is elhangzanak (így volt ez a korábbi korszakban is). Ugyancsak független a miséktől az *áldoztatás* is. A hajnali ötórai mise a későbbiekhez képest szokatlanul korai órában van, az előző esti bevezető szentbeszéddel együtt csaknem világos jele a templomban való *virrasztásnak*.⁵¹

Az újjáélesztés óvatos, de határozottan tudatos, a püspök, a rendi vezetés voltaképpen (részben) ugyanaz, mint azelőtt, van kinek és van mit folytatni, a búcsús hagyomány ekkor (még) nem szakadt meg.

1922-ben, kb. 20 ezer ember részvételével újra megtartották a búcsút, és ezzel együtt (hosszabb kihagyás után) a nagy körmenetet is. Akkor ez nagy újításnak

⁴⁸ *Erdélyi Tudósító*, loc. cit.

⁴⁹ „A csíksomlyói búcsú teljes megtartását, amint értesültünk, a katonai hatóság nem engedélyezte. A tilalom az utolsó percben jött. A búcsúsok közül sokan csak az utolsó percben kaptak hírt róla, s így bizonyára szomorú lélekkel voltak kénytelenek visszatérni a megkezdett útról.” *Erdélyi Tudósító* III. évf. 11. szám (1920. jún. 1) 8. old.

⁵⁰ *Erdélyi Tudósító* III. évf. 12. szám (1920, jún. 15) 9. old.: „Szent Antal napját a szokottnál nagyobb fénnel ülték meg Szárhegyen, hová a gyergyói medencéből a nép mindenfelől keresztekkel ment.” Hasonlót tartanak majd egy nemzedékkel később, 1944-ben is, leírása: P. Dr. Benedek Fidéi O.F.M., „Gyergyó lelke (Gyergyószárhegy, 1944. május 30.)” *A Hírnök*, 6. (1944) 124–125. old.

⁵¹ „*Csíksomlyó*. A szentferencendi kegy-templomban pünkösdkor megtartatni szokott búcsú sorrendje a következő: Máj. 13-án (pénteken) d.u. 6 órakor bevezető szentbeszéd a templomban s májusi ájtatosság. Máj. 14-én (szombaton) a kegytemplomban: d.e. 5, 6, 7, 9 és 10 órakor szentmise; szentbeszéd 8 és 10 órakor; a Somlyóhegyén a kápolnánál: d.e. 5 és 9 órakor szentmise, és szentbeszéd; d.u. 4 órakor szentbeszéd és vecsernye. Május 15-én (pünkösdi napján) a templomban d.e. úgy mint előző napon; d.u. 1/2 7 órakor májusi ájtatosság; Somlyó hegyén d.e. 1/2 9 órakor szentmise és prédikáció. – Gyóntatás naponként reggel 6 órától este 6-ig. Áldoztatás a kegytemplomban minden órában. Imakönyvek a sekrestyében kaphatók. – Csíksomlyói szentferencendi Zárdafőnökség.” *Erdélyi Tudósító* IV. évf. 9. szám (1921. május 1.)

számított (éppúgy, mint majd 1990-ben), hiszen minden jel szerint ilyen már másfél évtizede nem volt. Még nem volt díszruha, de körmeneti sorrend már volt. Délután 3-kor álltak fel, fél négykor indultak, fél hatra ért vissza a labarum, akkor volt Trefán Leonárd szentbeszéde a templomban. A később érkezetteknek, kint szorultaknak P. Apollinár beszélt a Szent János kápolnánál. Másnap újra Trefán Leonárd beszéde, ünnepi szentmise, majd a keresztek elköszönése (a szentélyben, nem a templom előtt) következett. A beszámoló szerint a rendezettség, az életerő, a vigasz fogta meg az embereket.⁵²

Az egykorú szemtanú, P. Imets Károly erről így ír:

Megindult a körmenet, középen a laboriummal, a Kissomlyót egy óra alatt emberkoszorú övezi, keríti. Az ének zeng, a szívek láthatólag tele vannak imádságos hangulattal. Férfi-as-keményen lépkednek fiatalok, öregek egymásután, sorjában. Önkéntes rend, fegyelem az egész vonalon. A világháború izgalmai, áldozatai és az ezt követő, új határokat, új hazát megállapító események a szép, büszke legényéletből a férfikorba léptették elő a székely népet. És ebben a férfias komolyságban annyi erőt, annyi szépséget éreztünk a mi fajunkban, mint még soha. A somlyói búcsú minden elfogulatlan és gondolkodó szemlélője megállapíthatta, hogy a székely a lelkéből előtörő új erővel, új szépségekkel meg fogja védeni vallásos nemességét a világháború nyomán felburjánzott vallástalan világnézetekkel szemben is, de meg fogja és meg bírja őrizni az új hazában is fajiságát és százados kultúráját.⁵³

A körmenet felújításában fontos kezdeményező szerepe volt Sándor Imrének, aki 1920-tól volt Csíksomlyón gimnáziumi vallástanár, fiúnevelő intézeti igazgató,⁵⁴ és aki a ferences intézmények vezetőivel együtt elhatározta a körmenet visszaállítását.⁵⁵

1923-ban P. György József felújítja a Cserey-féle *eredettörténetet* a *Hírnök* c. ferences újság májusi számában. Őt követi (Tófalvi Domokos álnéven) Boros Fortunát

⁵² *Erdélyi Tudóstó*, 1922. jún. 18.

⁵³ Imets Károly, „Csíksomlyói búcsú.” *A Hírnök* XIX., 12. szám (1922 június 15.) 269. old.

⁵⁴ Ő 1893-ban született Csíkverebesben, 1916-ban szentelték pappá, rövid segédlelkézi szolgálat következett Gyergyóremetén, Gyulafehérvárott, Brassóban (itt kapcsolódott be az *Erdélyi Tudóstó* szerkesztésébe, novellákat is írt).

⁵⁵ „Ekkor beszéltek meg P. Bíró Benedek házfőnökkel, P. Trefán Leonárd provinciálissal, Kassai Lajos főgimn. igazgatóval, Csipak Lajos dr. finevelő intézeti igazgatóval, hogy az 1904-ben beszüntetett pünkösdszombati nagy körmenetet visszaállítsák. Meg is tartották a körmenetet szép rendben az újra megtanított hagyományos énekekkel, de a háborús időkben elkallódott díszruhák nélkül. A következő évben gyűjtésből egy régi minta alapján megcsináltatta a facigerek ruháit, a régi zászlók helyett újat készíttetett és egyéb felszerelést szerzett be. A hagyományos körmenetet azóta is évente megtartják, s ez buzgóságával és óriási méreteivel élménye a búcsúsoknak. Középpontja a körmenetnek a főgimn. Mária Kongregációja s általában az ifúság díszes menete.” (*Historia Domus*, kézírás, xerox, 121. old.) A forrásra Marton József teológiai tanár hívta fel a figyelmemet, amit ez úton is köszönök.

a *Katolikus Naptár* 1924. évi kötetében. Ettől kezdve úgy látszik, gyakorlatilag folyamatos a fejedelem hadai feletti győzelem felidézése az ünnep alkalmával.

A búcsú az évi rendjét a *Katolikus Világ* adja tudtul: ez lényegében megegyezik az előző évivel. Rögzült, hogy a körmenet végén két helyen van (egyszerre?) szentbeszéd. Új helyszín a Péter-Pál templom, a gyóntatásnál.⁵⁶ A tömeg nagyobb, mint az előző évben, kb. 30 ezren vannak. A formálódás ideje ez, amikor beáll a rend, rögzül a körmeneti sorrend. Kialakul a beszédmód a búcsúról, melynek fő elemei: fegyelem, megtartottság, színes emberáradat, áhítat.⁵⁷ A nemzeti jelleg kifejezésének erősödésére utalhat, hogy 1923 őszén betiltották a magyar Himnusz nyilvános előadását templomokban és más helyeken.⁵⁸ Mivel a háborús veszteség következtében még nincs harang, az erre való gyűjtésre is buzdítanak; az eredményről a következő évben tudósítanak, 1924 pünkösdjére lesz újra harangja a somlyói kegytemplomnak.⁵⁹

⁵⁶ *Katolikus Világ* XX (1923) 182. old.: „Május 18-án pénteken délután 5 órakor a Kegyetemplomban bevezető szentbeszéd és litánia. Május 19. szombat de.: 5 és 10 órakor: szentbeszédek; 6, 7, 8, 9, 10, ½ 12 órakor: szent misék. A Somlyó hegyen reggel 5 órakor és 11 órakor szentbeszédek; 6 és 11 órakor szentmisék. Szombat délután pontosan 3 órakor megindul a nagy körmenet a szent hegyre. (Ne tolakodjon senki!) Körmenet végén a templomban és Szent János kápolnánál szent beszédek. Május 20-án Pünkösöd napján a templomban: 8, 10 órakor szentbeszédek, 6, 7, 8, 10, ½ 12 órakor: szent misék. A Somlyó hegyen reggel 5 órakor szentbeszéd, 6 órakor szentmise. Gyóntatás a kegytemplomban, a Klastromban és a Szent Péter templomban egész nap.”

⁵⁷ *Bíró Benedek* beszámolója: „Mire Háromszék és Csík búcsújáró népe összesereglett, 30 ezren lehetünk együtt a szent hitégység erejében. Ekkora néptömeg egy aránylagosan nem nagy térségen rendben, minden kellemetlenség nélkül, magában, csak a hit, a meggyőződés erejében férhet meg. Ahol a fegyelmező öntudat lesz úrrá a lelkeken, nem kell oda karhatalom. A népet nem az erőszak fékezi, hanem annak ereje, ki úr e világon: Jézus Krisztus, a mi megváltó Istenünk!” „Lassanként mint tarka koszorú fonja körül a Somló hegyet a keresztek alatt haladó, zászlóerdőt lengető, éneklő hívő sereg. Ilyet nem látni sehol, sem Lourdesben, sem Radnán, sem egyebütt. És aztán még valami, amit nem lehet elfeledni. Szakadt a zápor, amikor az egész menet kint volt a hegyen. Azt gondoltam első pillanatban, hogy vége lesz pár perc alatt minden rendezésnek. Nem úgy lett. Komolyságát ez a nagy emberáradat nem vesztette el. Ment a maga útján, mintha semmi sem történné. S úgy rendben, ahogy megindult és megkerülte a szent hegyet, vissza is jött a templomba és a térségre. Hát nem volt itt lélek-nagyság, nem volt itt élő, eleven hit? Repesett szívünk örömeiben, amikor láttuk a székely nép komolyságát, öntudatát. Iskola ez mindnyájunk számára, ahová jó eljátni évről évre, tanulni, lelkesedni, ragaszkodni hitünkhöz s érezni az összetartozásnak felemelő tudatát.” *A Hírnök* (1923) 326–328. old.

⁵⁸ „Tilos a magyar Hymnusz Belügyminiszteri utasítás alapján, rendőrigazgatóság és az állami sziguranca központi főnöksége rendeletet adtak ki, melyek szerint szigorúan meg van tiltva a magyar »Hymnus« éneklése úgy a templomokban, mint a templomokon kívül (utcacon, nyilvános helyeken). Hasonlóan meg van tiltva zenészeknek is eljátszani a magyar Hymnust.” *Erdélyi Tudóstú* VI. évf. 34. szám (1923. okt. 7) 4. old.

⁵⁹ *A Hírnök* (1924. máj. 15).

A következő években aztán csaknem minden évből ismerhetünk beszámolókat a búcsúról a sajtóból.⁶⁰ A kor kedvelt szónoka P. Lukács Mansvét, több írásában, mintha szentbeszéd lenne, buzdítja a népet a pünkösdi búcsún való részvételre, tekintet nélkül foglalkozásra, mert ott mindenki megtalálja az igazi hitbeli élményt.⁶¹ Ugyanő 1926-ban a *Kegyhelyeinkről* írva néhány konkrétumot is megemlít Somlyóval kapcsolatban, amelyek közül főként a földrajzi vonzáskör kiterjedése érdemel figyelmet; ebben alighanem még inkább a szétrajzolt székelyek kapcsolatainak nyomát kell látni, mint a vonzáskör valódi tágulását, de az sem kizárt, hogy erről van szó.⁶² A beszámolók a tömegnek és a társadalmi körnek is a szélesedését jelzik: már 60 ezer emberről van szó, mindenhol és minden rétegből.

1926-ban jelenik meg először a hajnali *napvárás* említése:

Az embert magával ragadja a hatvanezer székely őszinte áhítása. Zeng a hegy az énektől. A hajnalt úgy várják, hogy szembeénekelnek a nappal, a hegyről sok ezer. A körmenet pedig? Képzeld a 60 ezret. Közöttük gyimesi, moldvai, regáti magyar, vagy 4 ezer. Mind együtt a székely testvérek: urak, képviselők, volt főispánok, föld népe, mind, aki székely. Mindenki most ugyanaz gondolja, érzi. [...] És délután egy mérhetetlen nagy koszorút fonnak éneklő, ujjongó testjeikből a szent hegy köré. Könnyekig megható, felejthetetlen.⁶³

A körmenetet ebben az időben akkor is megtartják, ha esik az eső.⁶⁴

Az 1930-as évek elején Boldizsár Dénes fellép az eredettörténet új, mitologikus hangzású részleteivel, egy 1919-ben „megtalált” homályos eredetű, állítólagos

⁶⁰ 1924-re lásd: *A Hírnök* XXI. 11. szám (1924. jún. 1). 273. old.

⁶¹ *A csíksomlyói pünkösdi búcsú*. „[...] De bár jönnének Somlyóra pünkösdi szombatján a hitetlenek is! Azok, kiknek lelkük szomorú, szívük elégedetlen, kik örvideni már semminek sem tudnak. Látnák a többszínű lobogók alatt felvonuló 40-50 ezrenyi sokaságot, amint 100-150-200 kilométeres utnyi gyaloglás után a fáradtságnak minden nyoma nélkül hangos énekszóval vonulnak fel a szent hegyre, hogy Isten irgalmáról zengjenek! Itt, ezektől megtanulnánk hinni és bízni! [...] De a tudós, a művész is megkapja a csíksomlyói búcsún a maga gyönyörűségét. A népviseletek sokfélesége, a különböző rendű, rangú, korú emberek önfegyelmezett viselkedésének megfigyelése érdekes tanulmányt nyújthatna a vele foglalkozónak. A sok ezer, sőt több tízezerre menő néptömeg festői felvonulása, az áhitat, a hit, az ezekből fakadó sok szép és nemes érzés megnyilvánulása számtalan témát nyújt költőnek, íróknak, művészeknek egyaránt.” *Magyar Nép* V. évf. 22. sz. (Kolozsvár, 1925. május 30) 10–11. old.

⁶² „E kegyhely vonzó ereje azóta sem gyöngült, a kegyeszobor fénye nem halványodott. Sőt! Ma nemcsak Gyergyó, Csík, Háromszék, Udvarhely, hanem a távoli Marosszék, sőt a Szamos völgye, Küküllő és Kőrös vidéke is ott lobogtatja hitének megrongálhatatlan zászlóját a 'csíksomlyói Mária' lábainál. Ott vannak moldovai testvéreink, Bukarestbe szakadt véreink is papjaik vezetése mellett. Negyvenezernél több egyénből álló hatalmas élő, imádkozó koszorú övezi körül a Kis-somlyó hegyet a nagy kikerülés alkalmával.” Lukács Mansvét, *Kegyhelyeink* (Szt. Bonaventúra, Kolozsvár, 1926) 18. old.

⁶³ *Katolikus Világ* (1926. június) 213. old. (Haza, Csíkból, vonaton. Szerző nélkül.)

⁶⁴ Boros Fortunát: „Mozaikok Csíksomlyóról.” *A Hírnök* (1928) 253–254. old.

levéltári iratra hivatkozva.⁶⁵ A meseszerű történetben Izabella királyné udvari papja tudatja a székelyekkel az erőszakos fejedelem térítő szándékát, aki kétezer emberrel íratott volna alá toborzási ívet. Az egykori győzelmi történet kiszínezését 1930-ban felfoghatjuk úgy is, mint ami egy veszített háború után szükségessé vált öntudat-megerősítésül szolgál.

A harmincas években a búcsú körül kezdenek megjelenni egyéb programok is. Ilyen volt például a székely népművészeti kiállítás 1930-ban, amely Domokos Pál Péter rendezésében kifejezetten pünkösdre időzítve készült el, hogy azon a búcsújárók részt vehessenek.⁶⁶ Az értelmezések további alakulásának jele, hogy Somlyót tágabb összefüggésbe is belehelyezik: a vallási élmény mellett a történelmi hagyományok eleven megnyilatkozásoként jellemzik.⁶⁷ Versek, novellák, szépirodalmi alkotások, valamint tanulmányok is megszületnek,⁶⁸ és ebből az időből már naplószerű feljegyzéseket is ismerünk.⁶⁹ A harmincas években a gimnázium rajztanára, Vámszer Géza, továbbá egy Josef Fischer nevű szász fényképész és Aladics Zoltán

⁶⁵ Boldizsár Dénes, *A csíksomlyói pünköszt szombati búcsu eredete*. (V. Roman könyvnyomdája, Dej, 1930). (Ezt később majd csak Benedek Fidél idézi komolyabban, vö. Benedek Fidél: „A csíksomlyói ferences kolostor története” in *Csíksomlyó* (Kolozsvár, 2000) 249. old.

⁶⁶ *A Hírnök* XXVII. (1930) 260. old.: „A csíkszeredai kultúrházalapítás előkészítő bizottsága serényen dolgozik a székely népművészeti kiállítás megrendezésén, melynek Domokos Pál Péter tanár által összegyűjtött anyagát az adakozók áldozatkészsége a megalapítandó múzeum alapjául szánta. Hatásosan egészíti ki a népművészeti anyagot a főtisztelendő papság által rendelkezésre bocsátott egyházművészeti anyag. A kiállítás 1930. június 6-án délután két órától 1930 évi június 10-én déli 12 óráig tekinthető meg a csíksomlyói volt finevelő intézet, majd műipari telep 18 emeleti termében. Az ünnepélyes megnyitás június hó 7-án délután 2 órakor lesz, hogy azon minden búcsújáró részt vehessen. A kiállítás jelentőség méltatja és anyagát ismerteti Domokos Pál Péter tanár. A 18 teremben stílusserűen összeállított anyag be fog mutatni Csíkmegye különböző vidékeiről egy-egy szobát a maga teljes felszerelésével, gazdasági és háziipari eszközökkel és termékekkel, ruházattal, bútorzattal, szőttesekkel és hímzésekkel.”

⁶⁷ Trefán Leonárd így ír Csíksomlyóról az ott született P. Csiszér Elekre emlékezve: „... Mikor pedig piros pünkösdi napjára innen és túlról, minden oldalról összegyűltek lelki találkozásra, két szemükben és énekes zokogású hangjában (sic) hozták a tüzet Isten anyjának lábai elé. A csíksomlyói búcsú pünkösdkor és máskor is nemcsak népi vallásos élmény, hanem történelmi hagyományok, a múltak lelkeségének eleven megnyilatkozása. Páratlan és szép, csudálatos, mert kegyelmi dolog.” *A Hírnök* XXX, 10. szám (1933) 283–285. old.

⁶⁸ Földes Anna, „Búcsúok. (Székely novella)” *A Hírnök* XXXI (1934) 278–279. old.; Holló Ernő, „Csíksomlyói emlék” (vers) *A Hírnök* (1932) 130. old.; Blaskó Mária: „Pünkösdi” (vers) *Erdélyi Iskola* IV. évf. 7–8. szám (1936/37. március–április) 576. old.; Papp Asztrik, „Haza-indulás előtt” (vers) *A Hírnök* (1939) 164. old.; Földes Zoltán, „Csíksomlyó” (vers) „Írta, s a kat. nagygyűlésen elszavalta Földes Zoltán.” *A Hírnök* (1939) 199. old.; Antal Áron, „A pünkösdi búcsú.” *Erdélyi Iskola* IV. évf. 7–8. szám (1936/37. március–április) 565–572. old. (néprajzi tanulmány); Somlyai István, „Indul a kereszt Máriához.” *A Hírnök* (1943) 195–198. old.

⁶⁹ Ilyen például egy fiatal ferences írása: Fr. Jeromos, „Pünkösdi búcsú Csíksomlyón.” *Csíksomlyói virágok* (1936. Július) 5–7. old.

készített művészi értékű fényképeket a búcsújárókról. A felvételeken jól láthatók a csoportok, a résztvevők közeli képei, népviseletük, imádkozó gesztusaik, és a fátlan, minden irányba teljes kilátást biztosító dombtető, ahol a kápolnák elhelyezkednek.⁷⁰ A képek tanúsága szerint ekkor is érvényes, hogy a búcsújárás egyáltalán nem kizárólag a paraszti közösségek és rétegek szokásrendjébe tartozik bele, ott vannak a polgári ruhás mesterek, városi polgárok, tisztviselő-értelmiségiek is.

A Trianont követő korszak búcsújárásában az 1940-es bécsi döntés és Észak-Erdély Magyarországhoz kerülése új korszak kezdetét nem jelenti, legfeljebb belső korszakhatárról beszélhetünk. Az ünneplés rendje alapvetően változatlan maradt, s a vonzaskör sem alakult át a határváltozással. A negyvenes évek országos ismertséget hoz a kegyhely és a búcsú számára, mivel a bécsi döntést követően 1940 októberében (Magyarok Nagyasszonya ünnepére) Horthy Miklós kormányzó feleségével együtt ünnepélyesen ellátogatott Csíksomlyóra, ahol az államfőnek kijáró külsőségek között fogadták, díszkaput állítottak fel és tekintélyes tömeg gyűlt össze a tiszteletére.⁷¹ Az országos figyelmet az is Somlyóra irányította, hogy 1940-ben a környéket kisebbfajta földrengés rázta meg, aminek következtében a templom is megrongálódott. A helyreállítás költségeinek fedezésére országos gyűjtés indult meg, melynek fő védnöke a kormányzó felesége volt. Újsághírek, képes beszámolók vitték hírért a kegyhelynek a legszélesebb közvélemény körébe.⁷² Ehhez járult Szóts István *Emberek a havason* c. filmje, amelynek egyik híres jelenetsora a zárándoklás a kegyhelyre és az ottani búcsú bemutatása eredeti felvételek segítségével. K. Kovács László rövid néprajzi filmdokumentációt is készített a negyvenes évek somlyói búcsújárásáról.⁷³ Boros Fortunát, a ferences rend egyik történésze szakkönyvet írt *Csíksomlyó, a kegyhely* címmel, amely a maga nemében az első ilyen (1852, Erős Ferenc Modeszt kis füzeté óta).⁷⁴

Az országos ismertség a nemzeti jelleg megerősödését is magával hozta. A negyvenes évekre tehető, hogy a búcsújárásban hangsúlyozottabban kezdenek megjelenni hivatalosságok képviselői, akár testületileg, akár egyénileg. Erre példa, hogy az erdélyi Katolikus Státus, a világi egyházirányításnak a fejedelemsorban létre-

⁷⁰ A fényképeket a Kriza János Néprajzi Társaság archívumában tekinthettem meg Kolozsvárott. E helyen is köszönöm Pozsony Ferencnek, a Társaság elnökének minden segítségét.

⁷¹ Boros Fortunát, „Színképek.” *A Hírnök* (1940) 276–278. old.

⁷² Előzményként tekinthető Csomortányi Antal, *Csíksomlyó. Szomorodott szívű székelyeknek vigasztalásul* (M. Ciuc [Csíkszereda], é.n.) c. füzeté, amely egy budapesti tanár kalauzolásának történetébe ágyazva mutatja be a kegyhelyet és történetét, újra meg újra hangsúlyozva, milyen sok ponton értékeli nagyra a fővárosi vendég a „székelyek Mekkáját”. [A füzetet a Kriza János Néprajzi Társaság könyvtárában, Vámszer Géza hagyatékában volt alkalmam látni.]

⁷³ Lásd *Néprajzi filmkatalógus*. Szerk. Csorba Judit et al. Film 242.

⁷⁴ Boros Fortunát, *Csíksomlyó, a kegyhely*. Lásd 2. jegyzet.

hozott és a 20. században újjáélesztett szervezetének elnöksége a bíboros jóváhagyásával testületileg vett részt a búcsún.⁷⁵

Ezekben az években, mint köztudott, az erdélyi püspök Márton Áron volt, aki székhelyét nem tette át Gyulafehérvárról Észak-Erdélybe, így viszont csak nagy ritkán juthatott át oda. Éppen ezért az újabb hatalomváltást követően (amelynek részleteivel itt nincs terünk foglalkozni), amikor a püspöki székhely és Csíksomlyó újra egy országhoz tartozott, még nagyobb jelentőséget kaptak a püspöki látogatások, amelyek bérmutakhoz kapcsolódtak. Részletező adatok híján is tudható, hogy a püspök a negyvenes évek második felében többször is megfordult a búcsúban. Különösen híressé és emlékezetessé vált az 1949. évi bérmutához kapcsolódó búcsújárása, amikor a letartóztatástól tartva a gyimesi legények védő koszorújától közrefogva, fehér lovon vonult be Somlyóra. Nem sokkal ez után tartóztatták le, és ez volt az utolsó olyan év, amikor a pünkösdi búcsút a maga évszázados hagyományai szerint meg lehetett tartani. Az akkor összesereglett mintegy negyvenezeres tömeg az akkori viszonyok között kiemelkedően nagy számított, és a másfél évvel korábban lezajlott kommunista hatalomátvételt követően már mindenki sejthette, hogy valaminek vége van, valami új kezdődik. Korábbi példákat követve egy fiatalabb páter, a verseket is író Papp Asztrik írt meg ekkoriban egy kéziratot a búcsújárásról: ez az egyik legtávolabbi csoport, a mikháziak vonulását, áhítatát mutatja be igen életszerűen, sok részlettel, beleérző képességgel.⁷⁶

*

A búcsújárás történetében az 1940-es évek végén lezárult az a folytonosság, amely generációról generációra a maga szervességében és töretlenségében adta át a hagyomány ismeretét, normarendszerét (kisebb-nagyobb megszakítások ellenére is). A negyvenes évek végével kezdődő korszakban hosszabb időre csak emlék és reménység lehetett a búcsú teljes, nyilvános és szabad megünneplése, és generációk nőttek fel úgy, hogy annak valóságát a maga egészében nem tapasztalhatták meg. Ezekben az évtizedekben lényegében mind meghaltak azok, akik a búcsújárás korábbi korszakai közül többre is emlékezhetek, és az 1990-ben bekövetkezett újjáéledést olyanok érték meg, kevesen, akiknek első tudatos emlékei már leginkább csak az 1930-as évekre nyúlhattak vissza (de odáig esetleg igen élénken). Ezért kapott később a harmincas-negyvenes évek búcsújárása egyfajta viszonyítási pont szerepet, amely méltó arra, hogy visszanyúljanak hozzá és felelevenítsék azt.

⁷⁵ Pap Jánosy Béla dr., „Erdély a körmenetben.” *A Hírnök* (1943) 225–226. old.

⁷⁶ Papp Asztrik OFM, *A csíksomlyói pünkösdi búcsú* (Agapé, Szeged, 1995). A megjelentetésre évtizedeket kellett várni.

NAGY ZOLTÁN

Félsziget-Öreganyó. Egy vaszjugáni hanti kultusz történetéhez*

Tanulmányomban a vaszjugáni hantik legfontosabb istenségével, *Päi Imivel* kívánok foglalkozni, elsősorban kultuszának változási tendenciáit figyelembe véve. Ennek megfelelően először a 19–20. század fordulójának kutatói, elsősorban Nyikolaj Petrovics Grigorovszkij, Uno Taavi Sirelius, Kustaa Fridrich Karjalainen, és Pápai Károly adatai alapján, valamint az 1960-as évektől a terepen előforduló orosz kutatók, Nagyezsda Vasziljevna Lukina és Vladiszlav Mihajlovics Kulemzin retrospektív kutatásaiból kirajzolódó képet ismertetem,¹ majd azt összevetem az 1992 és 2001 között három részletben végzett, összesen 12 hónapos terepmunkám² tapasztalataival, információival, és kitérek a változási tendenciákra is. Mondanivalóm leginkább Novij Vaszjugán településre, valamint a körülötte levő, még életben maradt, de önállóságukat, állandó lakosságukat veszített hanti

* A cikkben előforduló orosz személy-és földrajzi neveket, kifejezéseket a szövegben magyar átírással, a jegyzetekben (mint bibliográfiai adatokat) az egyezményes nyelvészeti átírásban közöljük. (A szerk.)

¹ N. P. Grigorovszkij, „Opisanie vasjuganskoj tundri”, in *Zapiski Zapadnosibirskogo Otdel' Russko-geografičeskogo Obščestva* VI (Tomsk 1884) 34–39. old.; K. F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra Völker*. Folklore Fellows' Communications 44 (Helsinki–Porvoo, 1922) 206. old.; V. M. Kulemzin, N. V. Lukina, *Vaszjugansko–vabovskie hanty* (Tomsk, 1977); Pápai Károly, *Vogulok, osztjások, zürjének és szamojédok*, EA 3751, 6. füzet; U. T. Sirelius, *Reise zu den Ostjaken* (Helsinki, 1983) 98–99, 294–295. és 298–299. old.; Vértes Edit, *Szibériai nyelvrokonaink bitvilága* (Budapest, 1990) 70–71. old.

² Terepmunkáimhoz nyújtott anyagi segítségéért az alábbi intézményeknek tartozom köszönettel: ELTE BTK Tárgyi Néprajzi Tanszék, Európai Folklor Intézet, Janus Pannonius Alapítvány, PTE BTK Finnugor Tanszék, PTE BTK Néprajz Tanszék, Kümpers Greve Alapítvány, Magyarországi Orosz Kulturális Központ, Martin György Alapítvány, MTA NKI Etnológiai Osztály, Néprajzi Múzeum, Pro Renovanda Cultura Hungariae Alapítvány, Soros Alapítvány, Tomskij Pedagogičeskij Universitet, Laboratoria Jazykov Narodov Sibiri.

³ *Päi Imiről* egy korábbi tanulmányomban már írtam (lásd Nagy Zoltán, „Egy Vaszjugán folyó menti hanti falu szent helyei” in Paládi-Kovács Attila (szerk.), *Népi kultúra – népi társadalom XX. Etnológiai tanulmányok*. (Budapest, 2001) 121–147. old.), de ahhoz képest anyagom jelentősen gyarapodott, és koncepcióm is változott.

településekre, külsőségekre vonatkozik. Ezek közül is Ozernoje, vagyis *Tu Puol*⁴ falura és lakosságára koncentrálok.

A vaszjugáni hantik a 20. század történelmi viharainak következtében mára saját folyójuk mellett mintegy 5%-os kisebbségben élnek, feloldódva az orosz kultúrában. A helyi hanti társadalom széthullása nagyon sok vonatkozásában a kultúra szétesését, vagy legalábbis nagyon gyors változását, asszimilálódását jelentette. A kultúra különböző tempóban akkulturálódó rendszerei közül az egyik, amely igen gyorsan változott, a vallási rendszer. E vallási rendszernek kiemelkedő eleme *Päi Imi* kultusza, melynek változási folyamatát leírva és analizálva azt gondolom, fontos ismeretek birtokába jutunk a vaszjugáni hanti kultúra működésére vonatkozóan.

Päi Imi a 19–20. század fordulóján

Päi Imi nevének két jelentése van: egyszerre vonatkozik egy szent félszigetre és a félszigeten élő bálványistenségre. Kulemzin szerint magát a félszigetet tartják az istenségnek,⁵ ezt azonban semmi nem igazolja, hiszen magáról az istenségről igen plasztikusak ma is az elképzeléseik, és a vizsgált időpontban ismerték bálványát is.⁶

A félsziget a *Tu Ämter*⁷ tavon Ozernoje faluval szemben található. Az orosz szakirodalom enyhe zavarban van a szent hely megnevezésével, a különböző forrásoknak és a helyismeret hiányának köszönhetően. A tévedés forrása maga Grigorovszkij, aki a tóból eredő folyó neve alapján magát a tavat is *Tuch Sigat*nak⁸ nevezi,⁹ ahogyan Pápai¹⁰ is „Töch–sighet–emter”-ről beszél. Az elnevezést átveszi A. P. Dulzon,¹¹ a vaszjugáni régészeti emlékhelyekről írva, annak ellenére, hogy később, amikor N. Sz. Rozovra hivatkozik, helyesen nevezi meg a tavat. Ja. A. Jakovlev¹² felismeri ugyan Dulzon hibáját, de nem ismeri fel, hogy egy és ugyan-

⁴ „CLXI / Czikí Csudalatos / Boldog Asszony Képe / Magyarországban. Erdélyben a székelek között kik, az régi igaz hitet meg-tartják, Csiknek ben az Páter Franciscanusok Templomában tisztelik az Böldogságos Szűzet, kik közül sokan lelki, s testi vigasztalásokat is vészenek, nem kicsiny csuda lévén az is, hogy annyi Eretnekség között az régi igaz Pálista hitben mindekkoráig-is meg-maradtanak, kit bizonyára az Böldogságos Szűz értek való törekedésnek-is kel tulajdonítani.”

⁵ Kulemzin, Lukina, *Vaszjugansko–vabovskie hanty*, 132. old.

⁶ Színes fényképe: Sirelius, *Reise*, 4. színes melléklet, oldalmegjelölés nélkül.

⁷ A tó nevének legpontosabb fordítása: 'Fertő tó'.

⁸ *Siät* – 'két tó közti, vagy egy tó és egy folyó közötti mellékfolyó'.

⁹ Grigorovszkij, „Opisanie”, 38. old.

¹⁰ Pápai, *Vöglök*, 398. old.

¹¹ A. P. Dulzon, *Arheologičeskie pamjatniki Tomskoj oblasti* (Tomsk, 1956) 215. old.

¹² Jakovlev, Ja. A., „Kul'tovye mesta XIX- načala XX v. na teritorii Tomskoj Oblasti”, in *Pam'atniki istorii, arheologii i kul'tury Sibiri* (Novosibirsk, 1998) 35–53. old.

azon szent helyről van szó, amikor Kulemzin és Lukina alapján *Päi Imiről*, és amikor Dulzon és Grigorovskij alapján az „első tuh–emterszkojei szent helyről” beszél.

Päi Imi neve pontosan „Félsziget-öreganyót” jelent, amit ők maguk hol „Sziget-öreganyónak”, hol „Félsziget-öreganyónak” fordítanak oroszra. A név és a fordítás különbségének oka a félsziget sajátosságaiban rejlik: alacsony vízálláskor keskeny földszáv köti össze a parttal, ám hóolvadás után, a tavaszi magas vízálláskor valóban szigetet képez.

A hanti *imi* szó jelentése azonban nem adható vissza egyszerűen: egyszerre jelent 'öregasszonyt', 'asszonyt', 'feleséget', valamint 'idősebb női rokont' is'.¹³ A félsziget orosz neve tükrözi e jelentéstartalmakat: hivatalos fordítása *Sztaruska*, ami a hanti *Imi* szónak 'öregasszony' jelentésnek felel meg, ma azonban már *Babuskin* műsznek ('Nagyanyó félsziget') is nevezik, az *Imi* szó második jelentésmezejére utalva.

A szent hely

A szent hely legrészletesebb leírását Grigorovszkij adja, aki kifejezetten ezért a szent helyért tett hosszú kitérőt utazásában:

Kb. 2 órákor elmentünk a szigetre, ami csak kb. kétszáz szazsenyre¹⁴ van [Ozernojétől – N. Z.], és sűrű túlevelű erdővel van borítva. A közepén egy kis tisztáson áll egy igen korhadt hombár, négy lábon, aminek egyik oldalán ajtó és ablak van, deszkatáblával elzárva, az ajtó lakattal bezárva. A vezetőm megígérte, hogy kulcs nélkül is megmutatja a hombárt. Bemászott a hombár alá, megemelte az egyik szélső gerendát, bemászott a résen, elvette a karóval megtámasztott kerítésfélét, ami elzárta az ablakot. Aztán kijött a hombárból ugyanazon az úton, elvette az ablakot elzáró deszkákat, és hívott, hogy az ő nyomán menjek a hombár alá, majd a hombárba, és végül bementünk. A használatlan szoba nedves, elhasználdott levegője rögtön fojtogatónak tetszett. Az egyik fal mellett, egy egyszerű lócán ült *Ortini Päi* bálványa, a két oldalára voltak állítva a szolgálói (*ajmi*). [...] *Ortini päi* bálványa előtt áll egy kis asztal, és azon egy desszertes tányérra emlékeztető ezüst tányér, amire – ahogy a vezetőm magyarázta –, az ajándékaikat teszik az ide érkező öslakosok. Ez a tányér tele volt firkálva mindenféle vonalakkal és körökkel, ami nem hasonlított semmilyen írásra vagy hieroglifára.

A hombár mindkét hosszanti oldalán rendetlenül lerakva mindenféle ajándékok feküdtek, amiket *Ortini Päi* tisztelői hoztak ide, a kigöngyölödött vásznak rendetlenül hevernek szerte szét, középen kis átjárást hagyva magához a bálvány előtt álló asztalhoz. Az ajándékok a fal mellett kb. egy arsin¹⁵ magasan feküdtek, de a nedvességtől és a levegőtleniségtől már elkezd-

¹³ Tereškin szerint a jelentése: I.1. öregasszony, I.2. asszony, I.3. feleség; II.1. nagyanya (apa vagy anya anyja), II.2. nagynéni (az apa nővére, az anya nővére), II.3. unokanővér (az anya bátyjának lánya), II.4. az apa, ill. az anya bátyjának felesége, II.5. anyós, II.6. sógornő (a férj nővére), II.7. sógornő (a feleség nővére, a férj bátyjának felesége, a feleség bátyjának felesége). N. I. Tereškin, *Slovar' vostočno-hantyjskih dialektov* (Leningrad, 1981), 55–56. old.

¹⁴ Egy szazseny 2,13 méter, vagyis a távolság kb. 425 méter.

¹⁵ Egy arsin, vagyis orosz rőf 0,71 méter.

tek rohadni. Mindezt megnézve kimásztunk a vezetőmmel a hombárból, ugyanúgy visszaállította a deszkatáblát, megtámasztotta belülről, és visszaeresztette a korábbiaknak megfelelően a gerendát, úgy, hogy nem maradt semmi nyoma látogatásunknak a hombárnál.¹⁶

Külön figyelmet érdemel az asztalkán elhelyezett tányér, melynek mintájáról Grigorovszkij hanti adatközlőire hagyatkozván korábban azt írta, hogy „mindenféle vonalakkal van díszítve, ahogy régen az osztjások díszítették a fekete agyagból készült edényeiket, amilyeneket mostanában is találnak a földben”.¹⁷ Itt egyértelműen azokról a leletekről van szó, melyeket Ozernoje település közelében több régészeti lelőhelyen találtak, igen nagy számban.¹⁸ Ezeket a régészeti leleteket a hantik beépítették saját múltjukról kialakított képükbe is: saját őseik termékeit látták, látják bennük.

Sirelius leírása¹⁹ megadja a bálványkamra hanti nevét is: *dsboomal*nak (*čomal*) nevezték. Pápai²⁰ is leírja ezt az elnevezést, de idézi a lábaskamrák másik két elnevezését is: „*csumel*” a szent lábaskamra, „*sajva*” a kétlábú lábaskamra, és ismert még a „*lovas*” (*lawas*) terminus is. A bálványkamrába bejutni Sirelius állítása szerint csak alulról lehetett. Szerinte a bálvány nem a lócán, hanem a szarufára felakasztott nyírkéreg edényben van. Megpróbálja meghatározni a bálványkamra korát is: „Az informátorom – öreg ember, aki tud mesélni Jermák és a tatárok koráról, semmit sem tud a bálványkamra építéséről. A mostani bálványkamra kb. húsz éve áll...”²¹

Vértes Edit szerint a félszigeten hét *čomal* volt,²² amit tévedésnek, félreértésnek tartok, hiszen ő maga nem végzett itt terepmunkát, és forrásaiban sem bukkan-tam hasonló megállapításra.

Az istenség

A félsziget istensége *Päi Imi*, Grigorovszkijnál, mint láttuk, *Ortini Päi* (az ő írásmódja szerint: *Ortini paj*). Az *ortini* előtag szerinte 'gazdag'-ot jelent, amit könnyen lehet igazolni: *orti-ni* – „gazdag asszony”.²³ Könnyen elképzelhető és igazolható lenne azonban 'fejedelem-asszony' (*ort-imí*)²⁴ jelentése is. Munkácsi a 'gazdag

¹⁶ Grigorovszkij, „Opisanie”, 38–39. old.

¹⁷ Grigorovszkij, „Opisanie”, 34. old.

¹⁸ Az Ozernoje körüli leletekről lásd Ju. F. Kirjuškin, A. M. Maloletko, *Bronzovyy vek Vasjugan'-ja* (Tomsk, 1979), elsősorban a 28–59. és a 67–71. old.

¹⁹ Sirelius, *Reise*, 98–99. old.

²⁰ Pápai, *Vogulok*, 397. old.

²¹ Sirelius, *Reise*, 99. old.

²² Vértes, *Szibériai nyelvrokonaink*, 70. old.

²³ Ezt a jelentését igazolja Tereškin, *Slovar'*, 329. old.: *orti* = 'gazdag'.

²⁴ Az *imi* szó jelentéséről lásd 13. lábjegyzet. Az *ort* szó jelentése Tereškinnél (Tereškin, *Slovar'*, 329. old.): 1. epikus mondák hőse, 2. fő, főnök, parancsnok, gazda, 3. király (a kártyában).

asszony' jelentést egyenesen elfogadhatatlannak tartotta. Értelmezése szerint a *paj* szónak kellene 'gazdag'-ot jelentenie, amit szórendi okokból sem tart valószínűnek. Szerinte a helyes értelmezés: *ort-ni paj*, vagyis 'úrnő sziget'.²⁵

A „fejedelem” szó gyakran szerepel a lokális védőszellemek nevében, legalább olyan gyakran, mint az *imi* szó.²⁶ Vagyis Grigorovskij adatának második az értelmezéséből (amit, megvallom, kevésbé valószínűnek tartok) is következne az, hogy *Päi Imi*-ben a Vaszjugán folyó környékének legfontosabb istenségét, helyi védőszellemét lássuk.

Pápai igen töredékes és nehezen kiolvasható, nehezen értelmezhető jegyzetei is *Päi Imi* kiemelkedő jellegére utalnak. Egy jegyzetlapon felbukkan „*Pei-ime*” neve, mellette gyorsírással jegyzettel, melyet annak megfejtője úgy értelmezett, mintha egy isten hetedik fia [sic!] lenne.²⁷ Ez alapján elképzelhető lenne, hogy *Torm*²⁸ hetedik lányának tartották *Päi Imi*-t. A keleti hantik között időnként máshol is felbukkan az az elképzelés, hogy *Torm*-nek lányai is vannak,²⁹ tehát a jegyzet értelmezése nem igazolhatóan. Az, hogy hetedik, az egyértelműen kiemelkedő jelentőségére utal, hiszen *Torm* fiai közül is a hetedik a legismertebb férfi istenség, a Világügylő-férfi, a vaszjugániak szerint *Torm pa*.³⁰

A vaszjugáni istenségek közül legsokoldalúbb funkciói *Päi Imi*-nek voltak: egyszerre volt általános szerencse-biztosító, a halászat–vadászat felügyelője, egészség-megővő, szülést–születést irányító, territórium-védő, -felügyelő istenség.

A két *ajmi*, vagyis *Päi Imi* segítő közül, mint az Sirelius naplójából³¹ kiderül, az egyik – meglepő módon – *Puos*, akit a keleti hantik a szülés–születés nagyhatalmú sorsistennőjeként tisztelnek.³² Az, hogy *Puos* itt *Päi Imi* szolgálója, igazából megmagyarázhatatlan, de köszönhető talán annak is, hogy magától *Päi Imi*-től sem idegen a születésben való segédkezés funkciója. Mindenesetre ez is azt tá-

²⁵ Munkácsi Bernát, *Vögl népköltési gyűjtemény II/1. Istenek hősi énekei, regéi és idéző igéi* (Budapest, 1910–1921) 215. old.

²⁶ A. P. Zen'ko, *Predstavlenija o sverbestvennom v tradicionnom mirovozzrenija obskib ugrov: struktura i variantnost'* (Novosibirsk, 1997) 26. old.

²⁷ Pápai, *Vöglök*, 358. old.

²⁸ A hanti mitológia főistene, az Ég-atyja.

²⁹ Vö. pl.: Kerezi Ágnes, „A szurguti osztjók életmódja és hitvilága”, in Lázár Katalin (szerk.), *A szurguti osztjók kultúráról* (Budapest, 1997) 34–35. old.

³⁰ Vö. pl.: Munkácsi, *Vögl*, 53–117. old.; *Mifologija hantov*. Enciklopedija uralskich mifologii III. red. serii: A-L. Siikala, V. V. Napolskih, Hoppál M. Rukovoditel' avtorskogo kollektiva: V. M. Kulemzin (Tomsk, 2000), 172–174.; stb.

³¹ Sirelius, *Reise*, 285–287. old.

³² Neve más obi-ugor csoportoknál *Kaltes-asszony*: Karjalainen, *Die Religion*, 174–180. old. és 307–309. old.; Kulemzin, Lukina, *Vaszjugansko-vabovskie hanty*, 137–138. old. Munkácsi, *Vögl*, 38–52. old.; M.B. Šatilov, *Vabovskie hanty (etnografičeskie očerki)*, Trudy Tomskogo Kraevedčeskogo Muzeja IV (Tomsk, 1931) 101. old.; Sirelius, *Die Reise*, 295. old. és 299. old.; Zen'ko, *Predstavlenija*, 20–21. old.

masztja alá, hogy ő a Vaszjugán legfontosabb istensége. A másik szolgálója *Molil-ni* (talán 'főző asszonyt', 'szakácsnőt' jelent).³³ Sirelius leírásán kívül nem szerepel a szakirodalomban, és ma, nevére rákérdezve, a hantik nem ismerik fel benne egyik istenségüket sem.³⁴ Pápai³⁵ adatai is igazolják a Sirelius által leírtakat, hiszen naplójegyzetén egymás mellett szerepel „*Pei-ime*”, „*Pugos*”, és mellettük egy elkezdett név: „*Mon*”, ami elképzelhető, hogy *Molil-ni* lett volna.

Päi Iminek és segítőinek bálványáról beszámol mind Grigorovszkij, mind Sirelius. Az előbbi szerint: „Egyszerűen fából csinálták őket, egyszerű faragások bal-tával, a szem, a száj és az orr helyén mélyedéseket véstek, és befeketítették őket, a fején és mindenhol mókusprém sapka, lenvászon ruha, valami nedvességtől el-színeződve, gyönggyel és kerek és négyszögletes fényes rézlapokkal kivarrrva.”³⁶ Sirelius, aki 1898-as expedícióján a bálványokat meg is szerezte a Finn Néprajzi Múzeum számára, fényképeiket is közli.³⁷ Mindhárom bálvány 7-7 réteg ruhába van öltöztetve. A leírásban nyoma sincs a mókusprém öltözetnek, sőt feltűnő, hogy *Päi Imi* bálványának arca fémlemezzel van lefedve. Ez nem kerülhetett volna el Grigorovszkij figyelmét sem, így valószínű, hogy a kettejük expedíciói között eltelt évtizedben a bálványokat – *Päi Imi*t mindenképpen – kicserélték, megújították. A bálványok cseréje nem ismeretlen más folyóvölgyek hanti lakosságánál sem, például a jugáni hantik körülbelül húszévente megújítják a folyó védőszellemének bálványát.

A szent félsziget különböző eredetmondái mind *Päi Imi*vel kapcsolatosak. Az egyik Sirelius által lejegyzett szöveg egy mitikus hős feleségként írja le:

A szellem, Jolt-iki (Varázsló-öreg) *Päi Iminek* és férjének volt a fia, egy hős, aki félt a háborútól, ezért nem is csatázott soha. A másik szellem Wolota-ku (Gúnyolódó-férfi). Ugyanazon szülők gyermeke volt, és szintén nem harcolt. Amikor apjuk városát háború fenyegette, elmenekült mind a három fiú. Visszatérve látták, hogy az apjuk meghalt, az anyjukat pedig elrabolták. Felkerekedett a legkisebb fiú, hogy megmentse az anyját. Ekkor a negyedik testvérük még bölcsőben feküdt, nevét a mesélő nem tudta. Őt bölcsőstül a tóba dobta az orosz hős. Először el akarta vinni az anyjával együtt, de félt, hogy ha a fiú majd felnő, és tudomást szerez anyjáról és az orosz hős apja falujában véghezvitt cselekedeteiről, bosszút fog állni. Úgy döntött, jobb, ha a vízbe fojtja a gyermeket. Mivel meghalt a negyedik fiú, bálványa sincs. A negyedik bálvány Jolt-iki felesége, Lileg-kul-tätä-ni (Élő-hal-teremtő-asszony).³⁸

³³ Vö.: *Tereškin, Slovar'*, 261. old.: molhilta - 'főzni'

³⁴ Sirelius, *Reise*, 295. old.

³⁵ Pápai, *Vogulok*, 397. old.

³⁶ Grigorovszkij, „Opisanie”, 39. old.

³⁷ 4. és 5. színes ábra, oldaljelzet nélkül, valamint a 155. A, B, C képek (Sirelius, *Reise*, 286–287. old.)

³⁸ Sirelius, *Reise*, 289. old.

Néhány oldallal korábban beszámol arról is, hogy szerencsétlen kalandjuk után legkisebb fia megmentette anyját, és bálvánnyá tette:

Päi Imi, a sziget úrnője egy *juk*nak, *Jarlulekovol-kurnak*, a 'Görbelábúnak' volt a felesége, aki nyomorék, suta és semmirevaló volt. Akkor, amikor éltek, még nem voltak osztjások, csak *jukok* voltak. A férfi háborút viselt az orosz hősök ellen, és ezen a szigeten élt. Egyszer megtámadták az oroszok a szigetet, a *juk* házát, amikor a fiai nem voltak otthon. Őt magát megölték, a feleségét pedig elvitték magukkal. Közben hazajött a harmadik fiú, látta, hogy a városában (*juk-wat* – 'Szellem-város') megölték az embereket, az anyját pedig elvitték. A harmadik fiú neve *Jogutu-ku*, Nyíllal-lövő-férfi volt. Ő egyetlen madarat sem lőtt le a földön, mindig csak a levegőben, reptében; bűnnek tartott volna bármit is meglőni a földön. Ez a fiú átváltozott lúddá, és követte a hősöket. Amikor utolérte az oroszokat, kikiabált az ősszel vonuló lúdrajból, felszólította a hőst, hogy vegye le a páncélját. Ez a páncél (*joor*) a térdéig ért. Az osztják felhívta figyelmem, hogy régen az osztjások páncélt hordtak, minden hősnek volt egy fémingje. Amikor Jermák megtérítette az osztjákat és leigázta őket, még a páncéljukat is elvette. Az orosz szót fogadott, és elkezdte simogatni az anyját. A fiú fogta az íjat és lelőtte a hőst, és hazavitte az anyját. A nő ezután ott élt, mint a sziget úrnője, de a város már nem áll.³⁹

Ez a monda még egy szent helyet hozzákapcsol *Päi Imi* kultuszához. A szent hely, amelynek sem nevét, sem helyét nem ismerjük egészen pontosan, nem volt meszsze Ozernojétól: egy hatalmas cirbolya, amelyen néhány évtizede függött egy nyírkéreg bálványtartó edény. A hanti Szinarbin család felügyelete alatt állt ez a szent hely. Az itt őrzött bálványokat egy másik szent helyről (elképzelt, hogy a *Päi Imi* félszigetről) hozták ide: „az akkori őre már nem bírta többet elmenni oda, ahol korábban lógott a bálványtartó edény, így közelebb hozta azt a faluhoz”.⁴⁰ Sirelius adatai nem egyértelműek arra vonatkozóan, hogy milyen istenségeket tartottak itt. Mindenképpen itt voltak *Päi Imi* családtagjai: *Jolt-iki*, ('Varázsló-öreg'), *Woloto-ku*, ('Gúnyolódó-férfi'), valamint az anyját megmentő *Jogutu-ku*, ('Nyíllal-lövő-férfi'). Talált még egyebek közt egy Krisztust és a 12 apostolt ábrázoló európai eredetű öntányért is. Később az itt fellelhető bálványokkal együtt említi, *Lilenk-kul-täta-ni* ('Élő-hal-teremtő-asszony') bálványát is.⁴¹ 1888-ban, tíz évvel Sirelius előtt a négy istenséget, illetve azok bálványait együtt emlegette Pápai is.⁴²

Grigorovszkij története szerint az anyó egy hős felesége volt, de egyedül maradt a szigeten, miután családtagjai sorra eltűntek:

Ortini Päinek egy hiedelem szerint volt egy férje, egy húga és hét fia, és mintha ezen a helyen éltek volna együtt. A férje elment harcolni a Jugánra⁴³ az ottani szellemekkel, és onnan már

³⁹ Op. cit. 294–295. old.

⁴⁰ Op. cit. 100. old.

⁴¹ Op. cit. 289–290. old.

⁴² Beszél, íráshűen idézve *Jolt-ikéről*, *Jugbeta-khuról*, *Volochta-khuról*, és a legidősebb fiú feleségéről, akinek nevét nem írja le. (Pápai, *Vogulok*, 397. old.)

⁴³ A Vaszjugántól északra az Ob első baloldali mellékfolyója.

nem tért vissza, valószínűleg megölték egy csatában. A húga, a fiatal szűz, mikor az özvegy gyermekei felnőttek, elment a Timre⁴⁴ vőlegényt keresni, és ő sem tért vissza, feltehetőleg talált is ott magának férjét.⁴⁵

A Kulemzin és Lukina által lejegyzett szöveg egy a Nyuorkán és a *Tu Sién*⁴⁶ utazó asszonyhoz kapcsolódik. Összefoglalóan meséli el a környék, a Vaszjugán vidéke kultuszhelyeinek keletkezését, melyek közül csak az egyik ez a félsziget:

Réges-régen történt mindez. Ez egy hosszú legenda, amit elejétől a végéig senki nem tud elmesélni.

Egy család, aminek a vezetője egy öreganyó volt, elhatározta, hogy leereszkedik az Obon, és eljut a Vaszjugánra. Mesélik, hogy a Vaszjugánt nem találták meg, elkeveredtek a Nyuorkára, és elindultak felfelé a *Tu Siä* folyón, amelyik a Nyuorkába torkollik, és a *Tu Ämter* tóból ered. Éhezni kezdtek. Akkor az volt szokásban, hogyha nem volt mit enniük, ajándékot, áldozatot kellett adni. Az egyik *Tu Siän* levő félszigeten az anyó áldozatként otthagya a fiát, megölte, és egy cirbolyafenyő alatt hagyta. A félszigetnek ajándékozta őt. Ezután már jól ment a vadászat, meggazdagodtak, továbbmentek. Nagy családja volt az anyónak, a készletek hamar elfogytak, ismét éhezni kezdtek.

Elmentek egy szigetre, ahol áldozatként kitette a férjét. Ezt a szigetet a mai napig *Ikinek*⁴⁷ nevezik. Ezen a szigeten most egy luc- és egy cirbolyafenyő áll, ott szintén ajándékot adnak a mai napig.

Amikor majdnem odaérték a *Tu Ämter* tóhoz, három lány elvált a családtól, az anyó leválasztotta őket. Ott szintén szent félsziget keletkezett. Csak női áldozatokat hordanak oda: fésűket és hajfonatokat.

A többiek eljutottak Ozernojéba, ahol az emberek laktak. Ott idegenként fogadták őket, ezért elhatározták, hogy visszamennek a *Tu Siän*. Három fia maradt az anyónak. Elhatározta, hogy eltorlaszolja a *Tu Siät*, és elárasztja Ozernojét. Hogy leverje a cölöpöket, kalapácsra volt szüksége. Az anyó eltorlaszolta a folyót, de az kitört, és a másik oldalon folyt el. Két fiát elküldte oda, ahol az öregét hagyta, a legfiatalabbat pedig magával vitte. Mindenképpen a Vaszjugánra akart kerülni. A *Wes Ämter* tavon lerakta a fiát, átment újra a nagy *Tu Ämter* tóra, és elment rajta. Az egyik helyen, ahol volt, ott keletkezett a Päi Imi félsziget, ahová szintén áldozatot hordanak. Ő maga újra bement a *Tu Siäre*. Volt egy kezes kis jávorszarvasa. Azt a *Tu Siän* feláldozta, maga pedig fehér kőből elkészítette a szobrát. Ez a kő jávorszarvas régóta a *Tu Siän* van, minden vadász és utas áldozatot hoz neki. Őt senki nem látja, csak az osztjások. Néha eltűnik a föld alól, és hamar el is tűnik.⁴⁸

⁴⁴ Az Ob jobboldali mellékfolyója, amely a Vaszjugán torkolatától kb. ötven kilométerre torkollik az Obba.

⁴⁵ Grigorovskij, „Opisanie”, 34–35. old.

⁴⁶ A *Tu Siä* a *Tu Ämter* tóból ered, és a Nyuorkába, a Vaszjugán folyó mellékfolyójába torkollik.

⁴⁷ Jelentései Tereškin szerint: I.1. Öreg férfi; I.2. férfi; I.3. férj; II.1. nagyapa, az anyja vagy az apa atyja; II.2. nagybáty: az anyja vagy az apa bátyja; II.3. unokatestvér: az anyja bátyjának a fia, II.4. nagybácsi: az apa vagy az anyja nővérének férje; II.5. após és sógor: a férj apja vagy bátyja; II.6. sógor: a feleség bátyja; II.7. a feleség apjának testvére; III. hold, hónap. Tereškin, *Slovar*, 52. old.

⁴⁸ V. M. Kulemzin – N. V. Lukina, *Legendi i skazki bantov* (Tomsk, 1973) 24–25. old.

A monda a falu környékének ma ismert és ma már ismeretlen szent helyeit egy-egy „őszáldozatra” vezeti vissza, melyeken az utazó asszony áldozta fel sorra családjának tagjait. Bár a szövegben külön és konkrétan említik *Päi Imi*t, Lukina egy korai művében a félszigetet azzal a hellyel azonosítja, ahol az asszony három leányát hagyta.⁴⁹ Ez nem fogadható el, már csak azért sem, mert azon a szent helyen kifejezetten csak női áldozatokat hoztak, míg a *Päi Imi*n rendezett ételáldozatokból az asszonyok kifejezetten ki voltak rekesztve.

A történet meglehetősen csonka, csak a cselekmény legfontosabb állomásait beszéli el. Azonban annyi mindenképpen megállapítható, hogy a cselekményváz hasonlít a folyó-védőszellemek mondáihoz.⁵⁰ Ez is igazolja azt, hogy *Päi Imi* a környék legfontosabb istensége.

A rítusok

A 19–20. század fordulójáról szóló adatok *Päi Imi* kultuszáról igen keveset árulnak el, csaknem lehetetlenné téve a szertartás rekonstrukcióját. A töredékes és olykor egymásnak is ellentmondó adatokból azonban így is kirajzolódik egy tipikus szezonváltó szertartás képe. A vaszjugáni hantik két meghatározó gazdálkodási ága a vadászat és a halászat, melyek időpontban is elkülönülnek egymástól. A téli időszak (ősztől tavaszig) elsősorban a vadászat ideje, bár természetesen a jég alatti halászat is ekkor zajlik. Ugyanakkor a nyári idény (tavasztól őszig) meghatározó tevékenysége minden nyári vadászat ellenére is a halászat. Ezért az idényváltó szertartásoknak igen fontos szerepe volt: egyszerre voltak hálaadó és szerencsekérő áldozatok. A tavaszi idényváltás pedig a hanti év kezdetét is jelentette.

Päi Imi ételáldozatot Sirelius⁵¹ és Kulemzin⁵² szerint is a tavaszi idényváltáshoz kapcsolódóan kapott: a halak ívásának kezdetéhez, a tó felolvadásához, illetve a fák kizöldeléséhez. A rítus szezonváltó jellegére utal a szertartás tartalma is, mely egyszerre köszönet a szerencsés vadászatért, és segítségkérés a remélhetőleg sikeres halászatra.

A rítus pontos napját Sirelius szerint⁵³ a Pocselgin család egyik tagja, *Päi Imi* szent helyének és kultuszának felügyelője tűzte ki. Ennek ellentmondanak egy hanti férfitől kapott információim, melyek gyermekkorára vonatkoztak, így nyu-

⁴⁹ N. V. Lukina, „Ob etničeskikh svjazah vasjugansko-vachovskie hantov”, in N. V. Lukina – N. A. Tomilov (szerk.), *Materialy po etnografii Sibiri* (Tomsk, 1972) 81. old.

⁵⁰ Vö. a kazimi istennő mondája: T. Moldanov – T. Moldanova, *Bogi zemli Kazymskoj* (Tomsk, 2000), 14–26. old.

⁵¹ Sirelius, *Reise*, 98. old.

⁵² Kulemzin, Lukina, *Vasjugansko-vachovskie hanty*, 167. old.

⁵³ Sirelius, *Reise*, 98. old.

godtan értelmezhetők a retrospektív vizsgálat keretében. Vele beszélgetve nem egyértelmű, ki rendezte a szertartást. Egyszer azt mondta, a sámán rendezte, másszor azt mondta, bárki meghívhatta a többieket *parára* (vértelen ételáldozat) a félszigetre. Ez a férfi idős kora ellenére csak egyszer, 5-6 éves korában volt szertartáson, amely az istenség kultuszának utolsó ételáldozata volt. Ezért információival szemben inkább hajlok Sirelius adatait mérvadónak tartani, még akkor is, ha Kulemzin⁵⁴ arról beszél, hogy a szertartást a sámán vagy az először felébredő férfi kezdte meg.

A szertartás menetét Kulemzin leírása alapozva írom le.⁵⁵ A szertartás neve *n'o para*, 'jávör-ünnep' volt. A megnevezett napon vagy a sámán, vagy az először felébredő férfi megkezdte az ünnepet. A falu felnőtt férfiai átmentek a *Päi Imire*. Csak ők mehettek, még kutyát is tilos volt magukkal vinni.

A szigeten *jarmajikot* ('húsos kása') készítettek. Az áldozatnak nem volt része az állat leölése. Minden vadász köteles volt megőrizni az adott vadászidényben el ejtett összes jávorszarvas egy-egy darabját (szem, vese, máj, stb.). Az ünnepségre megfelelő mennyiség gyűlt össze. Szívnek összesen egynek kellett lennie. Kulemzin más adatai szerint nem sokkal az ünnep előtt elejtett jávort áldoztak. Sirelius szerint viszont rénszarvasból is készülhetett az áldozati étel.⁵⁶

Ha elkészült az étel, a házigazda az áldozótér közepére tette a tálat és Sirelius szerint⁵⁷ kérte *Päi Imi*t, hogy fogadja el ajándékát. A hét égtáj felé kis húsdarabokat dobált szét, valamint széthintett a léből is hétfelé néhány cseppet, amivel istenségeiket vendégelte meg.⁵⁸ Sirelius megemlíti, hogy az áldozat mindig *Päi Iminek* szól, ő az, aki segítőinek átadhat belőle.⁵⁹

Sirelius szerint csak akkor ültek neki enni az emberek, amikor úgy gondolták, hogy már jóllakhatott az istenség. Az ételmaradékok nyírkéreg edényben hazavitték az otthon maradóknak, az asszonyoknak és a gyerekeknek, biztosítva ezzel, hogy ők is részesüljenek az áldozati szertartás jótékony hatásából.

Az étkezést szigorú tabuk szabályozták: tilos volt a húst sózni, fém villával érinteni, ami helyett fa villákat (Sirelius szerint kanalakat) használtak, késsel vágni, a szív rostjait rostra merőlegesen elvágni. A csontvelőt nyersen kellett enni. A szabályok megsértése sikertelen vadászatot vont maga után.

⁵⁴ Kulemzin, Lukina, *Vasjugansko-vahovskie hanty*, 167. old.

⁵⁵ Op. cit. 167. old.

⁵⁶ Sirelius, *Reise*, 98. old.

⁵⁷ Op. cit. 98. old.

⁵⁸ A vasjugáni hantik hét égtájat ismertek, mert azokat nem a nap járásához, hanem isteneik lakóhelyéhez viszonyították.

⁵⁹ Sirelius, *Reise*, 286. old.

A jávorszarvas, illetve a vadon elejtett állat feláldozása erősen kapcsolódott a hantik erdei csoportjainak vadász kultuszaihoz.⁶⁰ Ugyanakkor a jávor csontjainak esetleges megőrzése, illetőleg az a mód, ahogyan minden elejtett jávorból egy darabot meg kellett őrizni a szertartásra, joggal juttatja eszünkbe az állatok ura képzetét, az állat újbóli „összerakása” teszi lehetővé, hogy az állat feltámadhasson, újrateremtődhessen.⁶¹ Enélkül értelmetlen lenne az, hogy szívből miért csak egy darabot őrizhetnek meg. Ezt látszik alátámasztani az is, hogy Kulemzin szerint az étkezési tabuk megsértése sikertelen vadászatot von maga után, mert a puská elé kerülő jávor bosszút áll a megsértett rokonáért, és elkerüli a golyót, illetőleg elszalad a vadász elől. A tabusértés helyrehozása érdekében keresztet kellett rajzolni a jávor patájára.⁶²

Bár volt bálványa *Päi Iminek*, Sirelius szerint⁶³ mégsem hozták elő az ételáldozatok alkalmával. Ezt az tette lehetővé, hogy szellemét a szigeten mindenhol jelenlőnek tartották. Véleményem szerint ez lehetett az oka az egész szigetre kiterjedő tabuknak, valamint a *Päi Imi* név kettős jelentésének (a sziget és az istenség egyszerre) is.

Ugyancsak Sirelius szerint hasonló ünnepet rendeztek az őszi idényváltáskor, Dmitrij napján is, ha éppen ott volt az őr. Ilyenkor sikerfajdot ettek.

A szertartásvezető, a szent hely őrzőjének a szerepe tehát Sirelius szerint⁶⁴ a Pocselgin családhoz kötődött, tagjai között öröklődött a szeniorátus elve alapján. Mint láttuk, ő jelölte ki a szertartás pontos idejét, ő hívta meg a többieket a szertartásra. Személye elengedhetetlen volt: ha ő a kérdéses időpontban távol volt, akkor nem rendeztek áldozatot. Ő készítette el az ételt is, a vendégek csak kanalat hoztak. A szertartásvezető szerepét tökéletesen ellátta, az esetleg jelenlevő sámánoknak nem volt semmilyen kiemelkedő funkciójuk. Az ő feladata volt rendben tartani a *čomalt*, rendszeresen megújítani a bálványtartó nyírkéreg edényt, nála őrizték a kamra lakatjának a kulcsait is.⁶⁵ A bálványkamra őrének tiszte volt a bálványok öltöztetése is: az istenségeknek szánt bálványokat neki adták át, és neki kellett ilyenkor a már tönkrement ruhákat is kidobni.⁶⁶

⁶⁰ Kulemzin, Lukina, *Čelovek i priroda v verovanijab hantov* (Tomsk, 1984) 86. old.

⁶¹ A jávorkultuszról és az állatok ura hiedelméről ld.: Nagy Zoltán, „A jávorszarvas: egy hanti áldozati tárgy ürügyén”, in Benedek Katalin – Csonka-Takács Eszter (szerk.), *Démonikus és szakrális világok határáján*. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára (Budapest, 1999) 73–91. old.

⁶² Kulemzin, Lukina, *Vaszjugansko-vahovskie hanty*, 167. old.

⁶³ Sirelius, *Reise*, 98. old.

⁶⁴ Op. cit. 98. old.

⁶⁵ Op. cit. 98. old.

⁶⁶ Op. cit. 286. old.

Grigorovszkij is a Pocselgin családot hozza kapcsolatba a félszigettel:

A hombárt egy tisztáson őrzik, le van lakatolva, aminek a kulcsát egy ajjalovói családnál őrződik, és átadják nemzetségről nemzetségre, apáról fiúra, már több mint kétszáz éve. Most Rodion Pacselkinnál⁶⁷ van, aki éppen elutazott a Vaszjugánon lefele, cirbolyát gyűjteni.⁶⁸

Mindezek alapján korábban Karjalainenhez hasonlóan⁶⁹ azt gondoltam, hogy *Päi Imi* tipikus példája az egy rokonsági csoporthoz tartozó istenségből⁷⁰ regionálissá váló istenségeknek. Eredetileg az ajjalovói Pocselginek tulajdona lehetett, a bálvány tisztelete azonban elterjedt a környező falvakban is, kultuszközponttá vált.⁷¹

Ennek az állításomnak ellentmondani látszik, hogy a szent hellyel legszorosabb kapcsolatba mindig Ozernojét, illetve az ott élő Milimovokat hozták. A konfliktust feloldhatjuk, ha tudjuk, hogy a hantiknál nem ismeretlen ma sem a szent helyek kultuszának elvégeztetése „szolgák” segítségével. A „szolga” feladata a szent hely karbantartása, valamint a rítusok végrehajtása, ami a szent helyhez legjobban kötődő család tagjai számára veszélyesnek bizonyulhat.⁷² Ennek alapján nem elképzelhetetlen, hogy a Milimov család kultushelyén a Pocselginek töltöttek be ilyen segítői, „szolgái” szerepet.

Nem szabad elsiklanunk afelett sem, hogy a Pocselgin család ugyanabba a házassági csoportba⁷³ tartozik, mint a Milimovok. A Lukina és Kulemzin által leírt hármas rendszerben mindkettő az *Onkul-ja* ('Gyanta/mézga nép') csoportba sorolódik,⁷⁴ míg a Szokolova rekonstruálta rendszer szerint mindkettő az I. háza-

⁶⁷ Valójában Pocselgin.

⁶⁸ Grigorovszkij, „Opisanie”, 34–35. old.

⁶⁹ Karjalainen, *Die Religion*, 206. old.

⁷⁰ Ezt a bizonytalan fogalmazást használtam, mert a rendelkezésünkre álló adatok alapján a vaszjugáni hantik rokonsági rendszere nem írható le, nem határozható meg pontosan. Annyi bizonyos, hogy sok tekintetben eltér más hanti csoportok rokonsági rendszerétől, és míg a kérdés nem tisztázódik, nem tartom szerencsésnek sem a nemzetség, sem a család szót használni. Itt mindenképpen a Pocselgin nevet viselők csoportjára gondolok.

⁷¹ Nagy, „Egy Vaszjugán folyó menti hanti falu”.

⁷² Vö. pl. O. E. Balalaeva, „Svjašennye mesta hantov Srednej i Nižnej Obi”, in (n.n. – több szerző), *Očerki istorii tradicionnogo zemlepol'zovanija hantov (materialy k atlasu)* (Ekaterinburg, 1999); Je. V. Perválova, *Etničeskaja istorija severnyh hantov (Obdorsko-Kunovatskaja gruppa) v XVII – načalo XX. vv.* disszertáció. (Ekaterinburg, 1997) 192–193. old.; T. N. Dmitrieva, „Kazym i mansi” in *Onomastika i dialektnaja leksika* 3. (Ekaterinburg, 1999) 53–66. old., I. Gluškov, „Čerdinskie voguli” in *Etnografičeskoe obozrenie* 15, vyp. 2. (Moskva, 1900) 15–78. old.

⁷³ Tudatosan használtam ezt a terminust, mert az obi-ugorokkal foglalkozó szakirodalom gyakorlatilag használhatatlanná tette a nemzetség és frátiria szavakat. Egy semleges terminus nem rendelkezik olyan konnotációkkal, melyek nem, vagy nem feltétlenül igazolhatóak esetünkben.

⁷⁴ V. M. Kulemzin – N. V. Lukina, „Novye dannye po socialnoj organizacii vostočnyh hantov”, in *Iz istorii Sibiri* 21 (Tomsk, 1976).

sodási csoport, szerinte frátria része.⁷⁵ Ebből azt a következtetést kell levonnunk, hogy *Päi Imi* kultusza lehetőleg nem egy családhoz tartozik, hanem egy egész házasodási csoporthoz, és fő kultushelye történetesen a Milimovok faluja mellett van, míg felügyelője egy másik család tagja. A hanti vallásban gyakran fordul elő, hogy egy folyó védőszelleme – amilyen *Päi Imi* is – egyszerre védőszelleme az egyik ott élő házasodási csoportnak is.⁷⁶

Ez utóbbi verziót erősíti *Päi Imi* általánosan nagy kultusza mellett az is, hogy Ozeronoje eredetileg Ajpalovo – ahol többek között a Milimovok és a Pocselginok is laktak – külsősége volt, csak később lett a Milimov család állandóan lakott falujává. Ha ezt elfogadjuk, könnyebben értelmezhető Sirelius naplójának nem egyértelmű megfogalmazása is: bár a szent hely őrzőjének Iván Rodionovics Pocselgint tartja,⁷⁷ mégis azt írja Trofim Pavlovics Szinarbinról is, hogy a szent helyet gondozgatja. Tudni kell ehhez, hogy a Szinarbin család is ugyanabba a csoportba (csoportokba) tartozik, mint az előbbi kettő, lakhelyük általában ugyanúgy Ajpalovo volt.

Azt, hogy *Päi Imi* egy nagyobb társadalmi egység közös istensége, illetőleg közös szent helye lenne, gyengíteni látszik az a helyi elképzelés, mely szerint ő a falu lakóinak ősanyja.⁷⁸ Nem szabad azonban elfelejtenünk, hogy ezt a szüzsét csak saját gyűjtésem alapján ismerjük, egyetlen vele kapcsolatos korábbi történetnek sincs ilyen vonatkozása. Ezt tehát feltétlenül későbbi eredetűnek, utólagos magyarázatnak kell tartanunk, amelynek keletkezési ideje nyilvánvalóan a falu állandó településsé válása utánra tehető.

Vagyis annak, hogy a Pocselgin család a szent hely gazdája, nem valószínű, hogy az a magyarázata, hogy *Päi Imi* korábban csak az ő nemzetségi bálványuk volt, amely általános tiszteletre tett szert. Elfogadhatóbb az a magyarázati lehetőség, mely szerint a Pocselginok a Milimovok szent helyének „szolgái”, idegen nemzetséghez tartozó kvázi papjai voltak. A legvalószínűbb azonban az, hogy egy szélesebb házasodási csoportnak, melynek a Milimovok és a Pocselginok is tagjai voltak, közös védőszelleme volt *Päi Imi*.

Päi Imi ételáldozat mellett tárgyaldozatot is kapott: egy a szigeten levő szent cirbolya gyökereihez, illetve a félszigetet körülvevő vízbe dobtak páratlan számú kopejkásokat, lehetőleg hármat; illetve kendőket, szövetdarabokat kötöttek fákra.⁷⁹ Kulemzin a félsziget áldozatai kapcsán 1969-ben arról ír, hogy „itt néhány

⁷⁵ Z. P. Sokolova *Social'naja organizacija hantov i mansi v XVIII–XIX. vv. Problemy fratirii i roda* (Moskva, 1983), 280. old.

⁷⁶ Vö. pl.: Moldanov – Moldanova, *Bogi zemli*, 7. old.

⁷⁷ A Grigorovskij által említett Pocselgin gyermekét, aki a 78. fényképen a bálványkamra mellett látható is. Sirelius, *Reise*, 78. old.

⁷⁸ Lásd később.

⁷⁹ Karjalainen, *Die Religion*, 206. old.

éve még fából készített bálványok lógtak, réz bográcsok, némely háztartási eszközök, de most a hívók megelégszenek kendődarabokkal, amelyekbe néhány pénzermét tekernek be”.⁸⁰ Karjalainen szerint⁸¹ „kis buzogányokat” is áldoztak neki, amit a halak leütésére használtak. Ezt az állítást azonban meg kell kérdőjelezni, mert egyetlen más forrás sem beszél róla, ismert viszont ez az áldozati mód egy, a tótól kb. 1 km távolságra levő szent helynél, így nem elképzelhetetlen, hogy Karjalainen összekeverte őket.

Päi Imi a 20. század végén

A következőkben azt tekintem át, hogy milyen rendszer rajzolódik ki a 20. század végén gyűjtött adatokból, és azok hogyan viszonyulnak a korábbi állapothoz.

A szent hely

A félsziget elhelyezkedésének ma az ozernojei hantik szimbolikus értelmet tulajdonítanak. Egyrészt azért, mert a faluból állandóan rá lehet látni a félszigetre, és az is állandóan „rájuk lát”: ez a félsziget-istenség ellenőrző, felügyelőszerepével magyarázható. Ezt az ellenőrző szerepet, illetőleg a félsziget felől érkező állandó fenyegetettség érzést, mint szavaikból kiderült, a félsziget látványa is alátámasztja: az erdő nagy részét alkotó cirbolyás sötétségét, sűrűségét nem lehet nem félelmetesnek érezni. Másrészt a nap járásának érzékelésében is fontos szerepe van: a nap a faluból nézve mindig a félsziget mögött kel fel, tavasszal és ősszel (a korábban megrendezett ciklikus szertartások idején) kifejezetten annak közepénél.

Päi Imi ma is a legfontosabb szent helynek tartják. A környék szent helyeiről beszélgetve házigazdám egyszer rámutatott a *Päi Imi* félszigetre: „Mindennek a központja ez, ni.” Egy más alkalommal sorrendet állított fel a szent helyek között, és az első itt is egyértelműen a *Päi Imi* lett.

*Päi Imi*nek az Ozernoje faluhoz kapcsolódó egyéb szertartásokban is jelentős szerepe volt a 20. század középső éveiben. Adatközlőm emlékei szerint gyermekkorában itt kellett őrizni azokat a bálványokat, amelyeknek gazdája meghalt, illetőleg felhagyott a bálvány kultuszával. Kulemzin szerint minden családnak megvolt a maga szent ligete, ahonnan a szellemeit készítette. Ezért halála közeledtekor a házigazdának a bálványt ide kellett visszavinni és felakasztani ott egy

⁸⁰ V. M. Kulemzin, „Otčet etnografičeskoj ekspedicii po sboru obemnogo etnografičeskogo materiala sredi hantov verhov'ev r. Vajugana” in N.A. Tučkova (szerk.), *Katalog. Hantyszkaja kollekcija TOKM* (Tomsz, 2001) 164. old.

⁸¹ Karjalainen, *Die Religion*, 206. old.

fára.⁸² Ezek szerint a *Päi Imi* félsziget is ilyen hely volt: bálványait ide hozták, és esetleg – de erre egy adatunk sincs – itt is készítették valamelyik fából. Sirelius is azt írja,⁸³ hogy a bálványok házigazdái kötelesek az erdőben egy nyírkéreg edényben felkötni egy fára a bálványait, mielőtt meghalának. Szerinte azért csinálják, hogy más ne használhassa őket.

A hantiknak itt kellett elhelyezniük a használó nélkül maradt sámánruhákat is.⁸⁴ Egyes információim szerint a medveünnepeket is a félszigeten tartották. Sőt, a falu közepén levő szent erdeifenyők egyikének 1952-es kidőléséről szóló hiedelemmonda is *Päi Imi* kiemelkedő szerepét bizonyítja: mivel a szent fához hozzáérni nem lehetett, rudakkal betolták azt a vízbe, és onnan már maga „úszott” át sodrással szembe a *Päi Imi* félsziget mellé, a szent nyírfaliget alá, és ott korhadott el a vízparton.

Ezt a szent helyet hozta kapcsolatba Kulemzin is a *Päi Imi* félszigettel.⁸⁵ *Mö Iminek* az említett szent fa tövéénél áldoztak 7 bográcsot a földbe ásva, hogy az eltömítse az alvilág réseit, ahol a betegségek előjöhetnek. Kulemzin 4 rézbográcsot kapott az ozernojei hantiktól, amiket a *Päi Imi* félszigeten őriztek. Nem tudták az adatközlői sem, hogy mire valók voltak, csak azt mondták, egészség céljából hozták őket át ide. Nem kizárt Kulemzin szerint sem, hogy ezek is *Möx Iminek* szóló áldozatok voltak.⁸⁶

A félszigeten ma nincsen semmilyen szent építmény, és így természetesen nincsen bálványa sem *Päi Iminek*, ami semmi zavart nem okoz abban, hogy a félszigeten állandóan és mindenhol jelenlévőnek tartsák. Mint láttuk, bálványa korábban sem játszott elengedhetetlen szerepet, hiszen az ételáldozatokra sosem vették elő. Az istenség és a félsziget olyannyira összeforrt, hogy egy adatközlő szerint sikertelen is lenne minden áldozat, amit *Päi Iminek* szánnak, ha nem a félszigeten hajtának végre.

A bálványkamra eltűnésének több helyi magyarázata van. Ezek a magyarázatok egyrészt más-más informátoroktól származnak, másrészt ugyanaz a hanti aszszony is mesélte mindkettőt, attól függően, hogy mit szeretett volna hangsúlyozni: az oroszok sejtetett aktív szerepét, vagy egyszerűen az idő múlását. Az egyik

⁸² Kulemzin, *Čelovek i priroda*, 58. old.

⁸³ Sirelius, *Die Reise*, 294. old.

⁸⁴ Ezt igazolja a szabály megszegéséről szóló történet is, mely szerint a környék utolsó sámánjának bálványait és felszerelését annak fia saját fiára hagyta, de az odaadta a Tomszki Helytörténeti Múzeumnak. Szavai szerint: „Máshogy alakult. Ott jobban megőrzik őket, ott jobban megőrződnek.”

⁸⁵ Kulemzin, *Vaszjugansko-vabovskie banty*, 138. old.

⁸⁶ A további három bogrács hollétéről Kulemzin adatközlői nem tudtak semmit. Igen valószínű az, hogy egyiküket egy novij vaszjugáni hanti férfi ma is őrzi a lakásában.

variáció szerint 1969-ben égett le az oroszok miatt, aminek állítólag tomszki archeológusok is szemtanúi voltak. A másik, békésebb szövegtípus lassú pusztulásról beszél, arról, hogy a hatvanas–hetvenes évek fordulóján még lehetett látni néhány elkorhadt gerendát. Mára azonban ezek is nyomtalanul belekorhadtak az erdő talajába, hosszas próbálkozás ellenére sem sikerült pontosan megmutatniuk a helyét. 1999 és 2001 között pedig kiszáradt a szent cirbolya is, melynek gyökeréhez korábban a pénzérmeket dobták.⁸⁷

A bálványkunyhóval együtt eltűntek segítői, sőt maga a *Päi Imi* bálvány is. Hogy pontosan hogyan, az ebben az esetben sem tudható. Tudjuk, hogy *Päi Imi* egyik bálványa Sirelius gyűjtésének eredményeként a Finn Néprajzi Múzeumban van. Nincs okunk azonban azt gondolni, hogy ezután ne csináltak volna másik bálványt, amit az is alátámaszt, amit a ma élő idősebb generáció mesél gyermek-kora áldozatairól. A bálványkamrákról szóló történeteknek megfeleltethető elbeszélések is ismertek: az egyik szerint bennégett, amikor a kamra elégett, a másik szerint huligánok ellopták. De nem szabad azt sem elhallgatni, hogy a vaszjugáni hantikkal szimpatizáló, a Vaszjugánt megjáró romantikus tomszki értelmiségiek szerint a bálvány ma is megvan, csak nem tudni, hol. Utoljára állítólag az ötvenes években tűnt fel Szrednij Vaszjugánban egy Pocselgin családba tartozó asszonynál, de annak halála után nyoma veszett. Megkeresésére, az elveszett szent kincs felfedezésére többször elindultak, mindeddig sikertelenül. Ebben a történetben azonban – azt gondolom – több az elveszett kincsek, az elveszett kultúrák romantikája, mint a megbízható információ. Ebben egyetértenek velem a vaszjugáni hantik is.

Az istenség

Päi Imi ma Ozernoje mitikus ősenek számít. Napjainkban csak egy eredetmonda ismert vele kapcsolatban: A mitikus időkben a vaszjugáni tengeren egy öreganyó utazott, és családjával megfeneklett utazás közben. A csónak megrekedése helyén, ahol most a félsziget fekszik, meghalt az anyó. A helybeli hantik az ő le származottai:

Utazott egy nagy zárt csónakon egy *imi* és a családja. Mentek a vaszjugáni tengeren. Mentek, egyszer csak a csónak megrekedt. A csónak megrekedt a tengeren, és egy félsziget keletkezett belőle (*päi*). Az asszony halni készült, mondta a fiainak: éljetez hát itt, ezen a helyen. Azóta élnek az emberek *Tu puolban*.

⁸⁷ Érdemes megjegyezni, hogy a szent fa kiszáradása ellenére szentnek tekintendő a mai napig, sőt házigazdám szerint még áldozatot is lehet dobni hozzá ma is.

A félsziget keletkezése nem egyszer a szárazföld teremtetését is jelenti:

Ment egy csónak a nagy vízen. Egyszer csak megrekedt. Egy *imi* ment rajta a családjával. A csónak, *kiriw*, megrekedt, és egy félsziget lett belőle. A víz kiszáradt, kisebb lett. Az *imi* meg is halt ezen a félszigeten, a fiai, a hősök továbbutaztak.⁸⁸

Az eredetmonda elmondásával kapcsolatban is megfigyelhető az az igény, hogy a történet beleilleszthető legyen a legitim, bár a hantik számára sokszor nem egyértelmű történelmi kronológiába. Ezért illesztik bele *Päi Imi* mondáját a Vaszjugán környékéhez, őstörténetéhez kapcsolódó ismeretek közé. Egy alkalommal a monda elhangzása után házigazdám így fűzte tovább a szót:

Régen nem volt itt erdő, pusztta volt és tenger. Egy jégkorszak után lett ez az erdő. Az acheológusok is mondják, akik itt ástak, hogy ott régen nem volt erdő. És én is emlékszem, hogy kisebbek voltak az erdők. Ez a tó is mélyebb volt, csak kiszáradt. A mocsár is így lett.

Egy másik alkalommal a *Wes* nevű mitikus szörnyükről beszélve mondta a következőket:

Amikor meleg idő volt, akkor itt nálunk sztyepp és meleg volt. Aztán jött a jég, és hideg lett. Ekkor utazott a vízen az a csónak, és ekkor keletkezett a *Päi Imi* félsziget is.

Mint láttuk, a történet leegyszerűsödött, szó sincs már *Päi Imi* családtagjairól, sőt azok neve is teljességgel elfelejtődött. Ugyanakkor a vaszjugáni hantik leegyszerűsödött, demonizálódott és anonimizálódott panteonjában⁸⁹ szinte csak ő maradt, aki megőrizte eredeti nevét, és ezzel együtt személyiségét, élettörténetét is. Ugyanakkor *Päi Imi* funkciói, tevékenységi köre sem szűkült le jelentősen. Ismert territórium-védő, -felügyelő szerepben, hiszen a falut a hiedelemmondái szerint megmentette a pusztulástól, mert az itt végzett olajkút-próbaúrások az ő közbenjárására bizonyultak sikertelennek. Ennek a funkciónak következménye, hogy ma is mindenkit, aki Ozernoje faluba érkezik, bemutatnak neki, vagyis az idegeneknek szintén áldozatot kell, vagy legalábbis ajánlott hoznia. Ugyanígy érvényes ez azokra, akik Ozernójából származnak, de már régen elköltöztek.

Áldozatokat kap emellett betegségek gyógyítása céljából, egészségmegőrzési céllal. Egy hanti igen pontos elmondása szerint „meg kell vásárolnod magad tőle,

⁸⁸ Mindkettő saját gyűjtés 1992-ből, de több variáció is le van jegyezve 1999-ből, illetve 2001-ből.

⁸⁹ Nagy Zoltán, „Pogánység, kereszténység, tudomány. A vaszjugáni hantik vallásának változásai”, in Csonka-Takács Eszter – Czövek Judit – Takács András (szerk.), *Mir-susne-hum. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére I* (Budapest, 2002) 135–156. old.

hogy hosszú életű legyél”. Mások szerint, ha áldoznak neki, ma is megköszönik neki a sikeres vadászatot, hogy ezzel biztosítsák azt a jövőre nézve is. Egy hasonlóan találó megfogalmazás szerint: „adni kell ajándékokat, hogy később ő is adjon neked”. Ma is úgy vélik, segíteni tud a gyermekek szülésénél, születésénél.

Mint minden hanti istenségnek, úgy *Päi Iminek* is ambivalens a személyisége. A segítő szerepe mellett előfordul gyermekeket büntető lényként, sőt dühös, megtorló istenséggént is. Az ellene, illetve szent helye ellen elkövetett bűnöket feltétlenül szankcionálja, nem hagyja megtorlás nélkül.

A szent helyhez tehát tabuk is kapcsolódnak: az egész félsziget szentnek számít, ami azt jelenti, hogy területén tilos bármit is elpusztítani: nem lehet egy levelet sem hiába letépni, nem ajánlott gyűjtögetni és vadászni rajta, és halászni sem táncos a közelében. Azért fogalmazok megengedően, és nem feltétlen szigort sugallva, mert a szent helyhez kapcsolódó tabuk is igazolják a vallási előírások és a vallási gyakorlat közötti gyakori különbséget, mely akkor is létezik, ha rengeteg ellentétes példát is ismerünk. Ezt igazolja a következő beszélgetés, mely házizgáddal szó szerint így folyt le:

- Lehet vadászni a *Päi Imin*?
- Nem, nem lehet.
- De volt ott egy kapkán ('vas csápda').
- Hát azt valaki csak úgy állította, de elment.
- Szidornak is volt ott kapkánja.
- Hát a megboldogult állított ott életében mókusra. Sokat fogott vele!

Az előírás szigora már enyhült, bár a hantik viselkedése a mai napig nem hétköznapi: feleslegesen nem mennek oda, vigyáznak az ágak tördelésével, fát nem váganak, sőt egy alkalommal egy orosznak is megtiltották, hogy a félszigeten kiszáradt fákat kivágja tüzelőnek. Ennek köszönhetően az erdő háborítatlannak, szinte emberi kéztől érintetlennek látszik. A tabuk ellen vétők bűnhődéséről sok hiedelemmonda szól. Ezek egyikét a szenvedő alany mesélte el nekem: Gyerekkorában kíváncsiságtól hajtva elment *Päi Imire*, és evett az ott termő ribizliből. Estére megbetegedett, másnap végül bevallotta a nagyanyjának, hogy tiltott gyümölcsöt evett. Az megijedt, és azonnal átevezett engesztelő áldozatot hozni. A gyermek hamarosan meg is gyógyult.

Más tabusértésről szóló történetek szigorú bűnhődésről számolnak be: a szabály ellen vétő haláláról, örökös nyomorékságáról, tönkrement életéről. De néhány történet szerint a büntetést maguk az ozernojeiek hajtották végre: elűzték vagy megölték a vétkest.

Päi Imi külsejét a különböző hiedelemmondák különbözőképpen írják le. Annyi bizonyos, hogy rendkívüli külsejű nőalakról van szó, akinek különleges megjelenése természetfeletti jellegét erősíti. Egyes történetek szerint kicsi asszony

kendőben, aki a félsziget partján futkos fel s alá. Egy másik mondában, mely egy gyermekről szól, disznóképp őriásként láthatjuk. Itt *Päi Imi* a szülei parancsát be nem tartó gyermek cselekedetét szankcionálja megjelenésével. A teljes szöveg így hangzik:

Apám mesélte ezt is. Azt mondja: Anna Prokofjevna és Jákov Jákovlevics voltak a szülei, vadász volt ez is meg az is. A fiú édesanyja időnként több cobolyt ejtett, mint az öreg. Az öreg még haragudott is, hogy annyi mókust hozott haza. Subát hordott, varrott subája volt mókuslábakból. Ez a legmelegebb. Mókusra lőtt, a prémet le kellett adni, de minden mókusnak egyik lábát levágta, és ezekből varrt subát. [...] Amikor elmentek a vadászatra, mondták neki [a mesélő apjának, gyerekkorában – N. Z.], hogy ne menjen el a háztól. Ezért mondták, hogy van az Erdő Gazdasszonya. Még azt is elmesélték, hogy hogyan néz ki. [Apám] mászkált az utcán, ott szaladgált. Az utcán volt egy tuskó, ő futkározott, futkározott, nézte ezt a tuskót, és úgy tűnt neki, hogy egy asszony megy feléje rajta, akkora körülbelül, mint ezek a fák. Szép volt. Orosz típusú ing volt rajta, az arca – ahogy elmonda – mintha egy disznó lett volna, csak nyírkéregből. És azt monda, mintha a kezeivel nyúlt volna feléje. Nézte, nézte – azt monda – és eszébe jutott, hogy a szülei mondták, az Erdő Gazdasszonya el tudja lopni a gyerekeket. Azt monda: hazafutottam, bezárkóztam, néztem ki az ablakon, nem volt senki. Minden üres volt.

Az abban való hit, hogy *Päi Imi* meg tud jelenni, a mai napig aktívnak tekinthető. Sőt, kifejezetten expanzív a hiedelme, hiszen más hiedelemalakokat is saját neve alá gyűjt. A vaszjugáni hantiknál ismert egy monda, mely szerint egy természetfeletti asszony az erdőben él, és férjéül vesz halandó embereket, akik érte saját családjukat is otthagyják. A férfi rendkívül szerencsés vadász lesz ennek fejében, elébe járul minden vad, csak nem szabad elárulnia senkinek, hogy hol s kivel él, mert akkor elveszíti szerencséjét. Ennek az asszonynak esetleg hód segítője is van, aki képes férfivá átváltozni és megölni az ellenük forduló vadászt:

Egy vadász elment vadászni, és az erdőben találkozott egy ... – igazából egy hódot akart megölni, és ott egy asszony, egy vadász nő ágalt a hódért: „nem szabad megölni, én őt kezessé tettem, ő az enyém”. Meg is hívta magához a házába a vadászt. Ebben a házban hosszan vendégül látta, és mintha beleszeretett volna és minden, együtt kezdtek élni. De az házas ember volt, elvesztette a családját. Mondta is egyszer az asszonynak: „Engedj hazamennem”. Az asszony így válaszolt: „menj, de mindenképpen vissza kell térned”. A férfi monda, hogy nem tudom, majd meglátom. Azt felelte neki az asszony: „Nem, te csak ilyen feltételekkel mehetsz el, vissza kell térned hozzám”. És adott neki egy kezes, élő hódot. „Ez a hód téged hazavezet. Ha elmész, nem találod meg a visszavezető utat, a hód visszavezet.” Amikor már majdnem hazaért – hosszú ideje nem volt már otthon – a hód elkezdte visszahívni őt, be az erdőbe. Nem értette, a hódot ott hagyta egy fa mellett. Egy falucska, egy szállás volt ott, nem túl nagy – és megérkezett. A felesége már más vendégeket fogadott meg minden, azt hitte, hogy már elveszett, meghalt a férje. A férfi visszafordult, körülnézett, és rögtön hazatért az asszonyhoz. És akkor kiderült, hogy ő az erdő háziasszonya, minden állat hallgat rá. Elmagyarázott neki mindent: hogy a kiáltások mit jelentenek. Rének, jávorok, medvék jártak hozzá, a háza körül. Az is érdekes volt, hogy falujuk nem volt, a vadász nem látott semmi ilyet. Csak mindig az a hód volt vele. Egyszer véletlenül észrevette, hogy a hód átváltozik férfivá. Akkor mindenesetre megijedt, és úgy döntött, elmegy.

A hód férfitá változott, üldözni kezdte és megölte, hogy ne tudja elhagyni a nőt, hogy ebből a házból semmilyen titkot ne tudjon kivinni.

A hantik idősebb generációja e nőnemű erdei szellemlényt *Won junk*-nak, 'erdei szellem'-nek nevezi, de oroszra *urmannaja zsescsinának*, 'erdei asszonynak' fordítja. A fiatalabb generáció azonban már egyértelműen azonosítja *Päi Imi*-vel, tehát a két hiedelemalak összemosódott. Előfordul, hogy ugyanaz a mesélő ismeri mindkét eredetű történetet, de ezeket egy név alatt említi.

Amellett, hogy a vaszjugáni hantik között több hiedelemalakot beolvasztott magába, *Päi Imi* képzete alkalmas más eredetű hiedelmek magyarázatára is. Egy a Vaszjugán mellett lakó jugáni hanti asszony mesélte el gyermekkori élményét:

Novij Vaszjugánból jártam Ajpalovóba gyalog. Minden alkalommal, az iskolából gyalog mentem haza. Egyszer láttam, hogy az út szélén áll egy asszony fekete ruhában. Bárhova mentem, bárhova néztem, mindig láttam. Nem csinált semmit, csak állt. Utána már csak egyszer-kétszer mentem gyalog, többször nem, mert félttem.

Bevallása szerint látomása előtt nem ismerte *Päi Imi* történetét, így az nem is befolyásolhatta azt, bár a helybeliek magyarázata szerint egyértelműen *Päi Imi* megjelenéséről szól a történet. Még érdekesebb egy orosz asszony esete, akinek

első medvéje elejtésekor⁹⁰ megjelent egy ismeretlen nő, aki azt mondta, várjon még egy kicsit, és csak azután menjen a medvéhez, nyúzza meg, a bőrét vigye haza, a húsát ossza el. Úgy is tett. Ezalatt a medve még egyszer felnyögött, megpróbált felkelni, ekkor éppen meg tudta volna őt ölni. Az az asszony védte meg. Megnyúzta, a húsát elosztotta, a bőrét hazavitte.

Ezt a Vaszjugán mentén közismert történetet különbözőképpen magyarázzák. A helybeli oroszok azonosítják az erdő gazdasszonyával, *Maruszjával* – aki feltehetőleg a szláv hiedelemnévnek, *Marának*, *Maruhának* feleltethető meg. Azonban a történet mesélése közben többször egyetértenek abban a helyi hantikkal, hogy itt *Päi Imi* (*Sztaruska*) jelent meg, illetőleg *Maruszja* és *Päi Imi* feltehetőleg ugyanazok az alakok, csak más névvel illetik őket.⁹¹

Päi Imi tehát annak ellenére, hogy egyéni élettörténete leegyszerűsödött, nem csak megőrizte nevét és jelentőségét, de neve alá is vont bizonyos hanti, sőt orosz hiedelemalakokat is. Eközben felvette az „Erdő Gazdasszonya” szerepet is, ami egyébként sem volt tőle ismeretlen, hiszen rítusai az első leírásoktól kezdve kapcsolatban állnak a termékenységgel, az állatvilággal.

⁹⁰ Valóban nőről van szó, aki a mai napig híres vadász. A Vaszjugán egy elhagyott falujában él kilenc kutyájával, a legközelebbi lakott településtől jó kétszáz kilométer távolságra. Életében több medvét is elejtett.

⁹¹ Ez természetesen a hantikkal közeli kapcsolatban levő, régebb óta itt élő oroszokra vonatkozik, hiszen a többiek gyakran még csak nem is hallottak *Päi Imi*-ről.

A rítusok

Päi Imi kultusza volt – mint láttuk – a legfontosabb a századfordulón Ozerno-jében, és ma is az. Korábbi bonyolult áldozatai közül szezonális rítusai elmaradtak, de viszonylagos rendszerességgel ma is áldozatot hoznak neki. A környék szent helyei közül ma egyedül itt szerepel pénzen kívül egyéb áldozat is.

Ma valójában kétféle áldozati módja él: Egyrészt áldozati kendőt ajándékoznak neki, amit a félsziget falu felőli oldalán levő nyíres fiatal nyírfáira kell kötni. Fontos szabály, hogy csak egyszer szabad megkötni. Ekkor meg kell nevezni az áldozat célját a következő szavak kíséretében: „*Päi Imi*, ajándékot hoztam neked!” Feltétlenül fiatal nyírré kell tenni, olyanra, amelyen még nincs kendő.⁹² Ennek az előírásnak két magyarázata létezik: a profán magyarázat szerint azért kell, hogy fiatal legyen, mert az öreg fákat nem tudnák átkötni; a szakrális magyarázat szerint a fiatal fa amíg él, képviseli az áldozathozó érdekeit.

A szertartást diszkrét keretek között, csaknem titokban tartják. Ez nem a letagadását, inkább csak a körülötte levő hallgatást jelenti. Egy ozernojei vadász megfogalmazása szerint: „aki ott járt, az hallgat róla ... elmegy szép csendben és nem szól senkinek”. Egyszerre kevesen szoktak elmenni, leginkább csak szűkebb családok. Egy ember egymás után nem szokott gyakran áldozni, számításaim szerint körülbelül tíz évente mennek el a félszigetre áldozathozatal céljából. Olyannyira igaz ez, hogy az odalátogatót el sem kísérik a félszigetre, csak a nyírfásig vezetik el, ha nem régen jártak ott maguk is. Nem szeretnek bemenni ebbe a ligetbe akkor, ha nem akarnak áldozni. Mindez természetesen azt is jelenti, hogy a szent hely nyilvánosságának a szerkezete megváltozott. A közösségi ételáldozatok (bármely közösségi csoporthoz tartoztak is,) eltűntek, ami nem csak azt jelenti, hogy egyéni (vagy elemi családi) áldozatok foglalták el helyüket, hanem azt is, hogy az ételáldozat kollektív jellege, társadalmi szolidaritásra épülő és azt megerősítő módja tűnt el. Ez a folyamat egybeesik a vaszjugáni hantik társadalmának változásai-val, de az okok között feltétlenül számolnunk kell a szovjet hatalom valláspolitikájával, amely minden nyilvános vallási szertartást kontrollja alá vont, betiltott.

Nem csak Ozernoje hanti lakosai hoznak itt áldozatokat a mai napig, hanem a környék más hanti, sőt esetenként orosz lakosai is. Emellett működik az ún. „áldozatküldés” szokása is, amikor ide el nem jutó emberek helybeliekkel küldenek kendőket, általában nagyobb betegség alkalmával, gyógyulást remélve. Mint fentebb említettem, egy ember nem áldoz gyakran a félszigeten, vagy legalábbis idegenkedik ettől. Emiatt már előfordult, hogy az áldozatot küldő már meghalt, mire az általa a gyógyulás reményében elküldött kendő felkerült a *Päi Imi*

⁹² Az egyik nyírfán mégis két kendőt lehet látni, aminek magyarázata egyszerű: a szabályokat nem megfelelően ismerő idegenek hozták az áldozatot.

félsziget nyírfáira. Az áldozat halogatása nem von maga után büntetést, bűnhődést, de elmaradása igen. Ez derült ki egy hanti család vitáiból is, ahol a férfi hónapok óta nem kötötte fel a felesége által küldött kendőt, lustasággal és időhiánnyal magyarázva tettét, de az ellen hevesen tiltakozott, hogy egyáltalán ne kötné fel, hiszen „amit küldtek, fel kell kötni”.

Az áldozati kendő színének kiválasztásában ma már nem magától értetődő a szabály. Korábban a félszigeten kifejezetten piros, illetőleg tarka kendőket kellett áldozni. Egy hanti család azonban ezt áthágta, elvétette, arra hivatkozva, hogy ez általános gyakorlat, más szent helyeken is így szokás: áldozatként egy fehér kendőt küldtek, melyet *Päi Imi*nek szenteltek, valamint egy vöröset, amely a tűzvész-től védené meg őket és a falut.

A másik áldozati mód, amely a mai napig létezik, a pénzáldozat. Kopejkásokat dobhatnak továbbra is a fent említett helyeken, illetve a pénzérméket helyettesítheti a sörétgolyó is.

A *Päi Imi*be vetett hitet, valamint rítusait tehát feltétlenül aktívnak kell tekintenünk, még esetleges változásai ellenére is, hiszen széles körben él, rítusának kötelező jellegét kevesen tagadják. Ezt igazolja az is, hogy házigazdám egy olyan idős, beteg hanti nevében áldozott utoljára, aki saját családjának szent helyére nem hozott áldozatot évtizedek óta, sőt, utolsó áldozati szertartásán bejelentette az ott élő istenségeknek, hogy felhagy tiszteletükkel. Egy másik hanti, egy fiatal vadász egyik sikeres vadászata után nagyvonalúan legyintett *Päi Imi* kultuszára, mondván, hogy „Akassz csak, haver, akassz csak akár egy fél boltot arra a *Starušká*-ra, ha a dolgod nem végzed el rendesen, ha nem állítod fel a csapdáidat, francot sem fogsz elejteni.” Ugyanakkor más alkalommal már egészen máshogy beszélt róla: „Nem, én még nem akasztottam fel ott semmit ajándékként. Majd egyszer biztos én is fogok. Csak még nem jött el az ideje.”

Päi Imi kultusza a városokba, nagyvárosokba költözött hantik között is él. Én magam először Tomszkban kaptam ott élő hantiktól azt a tanácsot, hogy feltétlen vigyek *Päi Imi*nek áldozatot, ha hosszabban akarok maradni. Ugyanakkor ők mesélték el az ottani viselkedési szabályokat, minden szabályt annak megsértéséről, illetve a hiba szankcionálásáról szóló történetekkel igazolva. Egy félig hanti származású, műszaki főiskolát végzett diákpécser is azt mondta, időnként maga is köt fel kendőt a szent félszigeten. Magyarázata így szólt: „nem sikerül semmi, de valami természetfeletti kell, hogy legyen ott.”

Olyan konfliktusról is tudok, amikor egy városi hanti asszony a helybeliek értetlenkedése ellenére is végrehajtotta az áldozatot. Amikor kiutazott a faluba, hogy meg hozza áldozatát, az itt lakó hantik letámadták, hogy „no mit akarsz? Te a civilizált asszony ide jössz, és kendőt akarsz hozni ide?” Az asszony évek múlva így kommentálta a történeteket: „Pedig nem erről van szó. Ez az én hitem.”

A szent hely kultuszának aktivitását és mobilizáló erejét bizonyítja az a nagy vihart kiváltó esemény, mely 2001-ben történt. Novij Vaszjugánban elterjedt, hogy egy orosz férfi társaival vadászházat épített a *Sztaruska* félszigeten. Az esemény a hantik között általános elégedetlenséget keltett, volt aki még egy éppen itt utazó hanti–manyszijszki újságíró is meghívott, hogy beszámoljon neki a hantikát ért példátlan atrocitásról. Általánosabb volt azonban az a reakció, mely isteni ellensapást sejtetett, a következő megfogalmazásokkal: „*Päi Imi* nem bocsát meg nekik. Valami nagy baj fogja érni őket. *Päi Imi* nem bocsát meg senkinek, aki megbántja.” Ezt igazolandó rengeteg korábbi tabusértő történetet hoztak elő. A vihar csak akkor csitult el, amikor kiderült, a házat nem a félszigeten, hanem a szintén *Sztaruska* nevű folyócska mellett emelték.

Végezetül

A fentiekben láthattuk, hogy miként változtak meg az utolsó száz évben a Vaszjugán vidékének legfontosabb istenasszonyához kapcsolódó képzetek és rituális gyakorlat. A kultusz fennmaradása ellenére lényegi és negatív változásokon esett át: az istennő elvesztette családtagjait, segítőit, illetőleg azoknak kultuszát, elvesztette szent építményét és bálványát, rítusainak rendszere leegyszerűsödött, hiszen elmaradtak a szezonkezdő ételáldozatok. Fontos azonban kiemelni azt, hogy e kultusz annak ellenére élő, hogy más istenek nyomtalanul, vagy csaknem nyomtalanul eltűntek ez alatt az idő alatt. Sőt az istennő hiedelme terjeszkedik, más hiedelemlényeket olvaszt magába, és relevanciáját megőrizte a legmodernebb városi körülmények, a legintenzívebb orosz hatás ellenére is.

Mivel magyarázható mindez? Pontos feleletet nehéz lenne rá adni. Ozernoje lakói szempontjából minden bizonnyal nem elhanyagolható tényező a félsziget elhelyezkedése, illetve annak szimbolizmusa. A környékbeli hantik számára fontos szerepe lehet benne annak, hogy a kultuszát éltető közösség mai napig lakóhelyén él, még ha csak ingázóként is, és biztosítja a vele való kapcsolatot. De korábbi, kiemelkedő jelentősége is indokolhatja fennmaradását, mert a megkérdőjelezhetetlen isten könnyen magára vehette más istenek feladatait, illetve megtarthatta azokat is, melyek másoknál eltűntek.

Ez a vallási kultusz tehát életben tudott maradni annak ellenére, hogy bizonytalanná vált a hantik helyzete a Vaszjugán mentén, és tradicionális kultúrájuk relevanciája is meggyengült az utolsó évszázad történéseinek hatására. Vagyis még egy gyors akkulturációnak induló kultúra sem tekinthető csak passzívnak, az átalakulási folyamat egyszerű elszenvedőjének. Bizonyos kulturális elemek aktívak maradtak, sőt a kulturális rendszer egészét ért megrázkódtatás hatására expanzi-

vitásukat is megőrizhetik saját kulturális rendszerükkel és a domináns kultúra elemeivel szemben is.

A félsziget, illetőleg az istenség kultuszának elevensége ellenére vele kapcsolatban is hallani azokat a veszteség-narratívákat, melyek ma a Vaszjugánon olyannyira jellemzik a szent dolgokról, illetőleg a szent helyekről való beszédet. Ennek *Päi Imi* kapcsán több gócpontja van. A szezonális ételáldozatok eltűnése az egyik pont, ahol ez kifejeződik. Az utolsó megtartott szertartásokról beszélve elmondják, hogy a fiatalok már azokra sem mentek, „nem akartak”. Ennél fontosabb azonban a bálványkamra szerepe ezekben a történetekben. Mint már mondtam, kifejezetten gazdag hombárról volt szó, melyet többször megszenteltségtelenítettek fennállása alatt is. A korai történetek mindig súlyos szankciókról számolnak be: az istenség büntetéséről, faluból való kiűzetésről, sőt még gyilkosságról is. Ennek ellenére, mint láttuk, eltűnt a bálványkamra is, és vele együtt a bálvány is. A beszámolóknak friss tragikumot a szent fa kiszáradása ad. Ezt az eseményt maguk is szimbolikusan értelmezik, és a régi dolgok, tulajdonképpen szüleik kultúrájának pusztulását látják benne.

„Az Úr lótuszlábáról lemosott por.” A rítus szerepe a vallási konverzióban*

Bevezető

Egy ünnep és egy rítus mindig teljes világképet, a mindennapi tudást, a valóságról való gondolkodás egészét hordozza magában, ezért nagy szereppel bírnak egy társadalom, egy közösség valóságának megalkotásában és fenntartásában, a csoporttudat és azonosságtudat erősítésében, és ebből adódóan alapvető funkciójuk van a szocializáció folyamatában.¹

E tanulmány egy, a rendszerváltás után a szélesebb nyilvánosság elé kerülő vallási közösség, a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezetébe (továbbiakban ISKCON)²

* Szeretném megköszönni a Krisna-hívőknek, közülük is legfőképpen a pécsi hívőknek a dolgozat elkészítéséhez nyújtott segítséget. A dolgozat megírásának anyagi háttérét a The Ryoichi Sasakawa Young Leaders Fellowship Fund Program ösztöndíja biztosította számomra. A szanszkrit szavakat a könnyebb olvashatóság kedvéért átírtam, a magyar átírásnál a Krisna-tudatos könyvek végén megadott latin betűs kiejtési útmutató szerint jártam el. Nem írtam át viszont a bibliográfiai adatokban a neveket, ezért olvasható például a szövegben Csaitanja, bibliográfiai adatként pedig Caitanya.

¹ Tanulmányomban Peter Berger és Thomas Luckmann szociológus szerzőpárosnak a mindennapi élet valóságáról és az újólagos szocializációról megfogalmazott elméletét követve használom a *valóság*, a *valóság felépítése* és a *mindennapi tudás* fogalmakat. Peter Berger – Thomas Luckmann, *A valóság társadalmi felépítése* (Jószöveg hiánypótló, Budapest, 1998). A szerzők a világot, mint valóságok sokaságát fogják fel, melyek között van egy, ami par excellence valóságként mutatkozik, ez a mindennapi élet valósága. A mindennapi tudás pedig az a tudás, amit a mindennapok természetes rutinjában másokkal közösen birtokolunk. A mindennapi élet valóságát elfogadjuk *mint* valóságot, amely elsősorban az elsődleges szocializáció során épül fel az egyénben, és egyszerű létén túl nincs szüksége további bizonyításra, fenntartja önmagát. A vallási konverzióban ezt a valóságot próbálja a hívő felváltani, melyhez a szerzők szerint az elsődleges szocializáció mintáit követő ún. újólagos vagy reszocializációra van szükség. E folyamat az elsődleges szocializációtól annyiban különbözik, hogy nem a semmiből indul, s ezért boldogulnia kell az elhagyni kívánt, addig egyetlenként működő valóság struktúráinak lebontásából, illetve feladásából eredő nehézségekkel. A rítus közösséget létrehozó és összetartó szerepének vizsgálatakor elengedhetetlen a Durkheim munkájára való hivatkozás. Émile Durkheim, *A vallási élet elemi formái* (L'Harmattan, Budapest, 2003).

tartozó magyar Krisna-tudatú hívők példáján keresztül kívánja bemutatni az ünnepek szerepét egy közösség életében. A Krisna-hívők az indiai vallással együtt az indiai életmódot – illetve annak egy szakrálisnak tekintett változatát – is át akarják venni, megpróbálják a nyugati környezetbe belehelyezni, ezért minden olyan intézmény és módszer, amely hagyományt, normákat és értékeket közvetít, kiemelkedő szerepet kap a közösség életében. A vallási konverzió módszere, az elsődleges szocializáció mintáival dolgozó újlágos szocializáció fontos szerepet szán többek között az ünnep intézményének. Az ünnep szocializáló funkciójának körébe tartozik, hogy felidézze (annak, aki már ismeri) illetve átadja (annak, aki még nem ismeri) a hagyomány elemeit, miközben a közösség együttes sorsát és az egyéni sors közösséghez való tartozását hangsúlyozza.³ Nem szabad azonban kizárólag a „közösséget” kiemelni. Jakab Zoltán helyes meglátása szerint az ünnepek szocializáló és legitimáló funkciója kiürül, ha nincs mögötte individualizáció, tehát ha nem alakul át egyéni élménnyé. A közösséghez tartozás élményének, a kollektív hagyománynak egyéni tradícióvá kell válnia, mert különben az ünnep elveszíti szabályozó szerepét.⁴ Az ünnepi rítus elemei az általuk közvetített világképet a hétköznapiakba is beépítik, hiszen a rítusok hatása nem korlátozódik a rituális alkalmakra, e hatás áthatja a nem rituális viselkedést és mentalitást is, így a rítusoknak jelentőségük van a nem rituális cselekvések és a közösség életének egésze szempontjából.

Egy új valóságot beépítő vallásos csoport esetében az ünnep illetve a rítusok szocializáló funkciójának tehát három nagyon fontos eleme van: az egyik az, hogy megalkotja a közösséget, és legitimálja csoport összetartozását. Másodszor az ünnepnek és benne a rítusoknak egyéni élménnyé kell válniuk, az individuum saját, igazi, külső-belső valóságává kell előlépniük a hátrahagyott, a vallási konverzióban felváltott valósággal szemben. És harmadszor a rítusok hatásának, az így fel- és beépített új valóságnak ki kell lépnie az ünnep keretei közül, és a mindennapi élet egyetlen mozgatójává kell válnia. Vizsgált példám, a Krisna-tudatos élet egésze a valláson alapul, ezért a Krisna-hívők ünnepei szinte kizárólag vallásos ünnepek.⁵ A Krisna-vallás számos rítusa közül egyet választottam ki, az ún. *abbiséket*, vagy fürdetési ceremóniát, mert ez a szertartás minden nagyobb ünnep fontos eleme, és magába foglalja mindazt, amit a Krisna-tudatos valóság jelent, így fontos szerepe van a hívők számára a vallás valóságának megalkotásában és fenntartásá-

³ Jakab Zoltán, „Társadalmi ünnepek és ünnepi érzület – a hetvenes évek elején”, in *Ünnepek a mai magyar társadalomban. Az ünnep szociológiai és szociálpszichológiai szempontból* (Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 1982) 74. old.

⁴ Jakab, „Társadalmi ünnepek”, 75. old.

⁵ Kivételt képeznek az egyes helyi közösségek keretein belül megtartott, a közösség tagjait ünneplő születésnap ünnep. A vallási kontextus azonban ebben az esetben is „körbeveszi” az ünneplést: szent térben – a helyi templomban – tartják őket, vallásos tárgyakat ajándékoznak az ünneplőknek, stb.

ban. A tanulmány közel öt éves kulturális antropológiai terepmunkán – résztvevő megfigyelésen és interjúkon – alapul. Ez alatt számos, Krisna-völgyben megtartott ünnepen,⁶ és ezen belül abhisék ceremónián vettem részt láttam a szertartást különböző funkcióiban, és többször végignéztem egyazon szerepben is.

A Krisna-tudatos mozgalom, a Krisna-vallás alapjai

Ahogy már elhangzott, a Krisna-tudat Indiából Nyugatra került vallási mozgalom. Korábbi tanulmányaimban több alkalommal is adtam ismertetést a Krisna-vallás nyugati terjedéséről és a vallás alaptételeiről, az olvasó számos vallástörténeti munkából is tájékozódhat arról, ezért most csak röviden foglalom össze a legfontosabbakat.⁷ Tehát a Krisna-tudatos mozgalom az indiai vaisnavizmushoz, annak ún. *gaudíja vaisnava* ágához tartozik,⁸ melynek nagyon jelentős alakja, a mozgalom megújítója, Csaitanja (1486–1533), az indiai Bengálban élő tanító volt. Csaitanját a Krisna-vallás mint magát Krisnát tartja számon, működése a vaisnavizmus reneszánszát hozta. Tanítása szerint Isten elérése, a felszabadulás korra, nemre és kasztra való tekintet nélkül bárki számára elérhető az Istenség Legfelsőbb Személyisége nevének éneklésével és – az öncélú rituálék helyett – Isten iránti önzetlen odaadással és szeretettel. Csaitanja a kiinduló pontja annak a tanítványi láncolatnak (*sampradája*), amelynek A. C. Bhaktivedanta Prabhupád is tagja, aki 1965-ben Indiából az USA-ba utazott és ott egy év alatt létrehozta a Krisna-tudat nemzetközi szervezetét, az ISKCON-t. A Krisna-hívők a vallással együtt annak gyökereit jelentő vaisnava kultúrát is át akarják venni, meg akarják

⁶ Az 1993 óta működő *Krisna-völgy Indiai Kulturális Központ és Biofarm* Somogyvámos határában épült fel 170 hektáron, jelenleg 150 állandó lakosa van, és a magyarországi mozgalom életének központja, minden nagy ünnepet itt rendeznek meg. Krisna-völgyről a későbbiekben még lesz szó.

⁷ Barabás Máté, *Közösségek találkozása: Krisna-völgy Somogyvámoson* MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 39. (Budapest, 1997); Kamarás István, *Krisnások Magyarországon* (Iskolakultúra, Budapest, 1998); Lux Éva, *A vallás kommunikációja, a kommunikáció vallása. Krisna-vallás: egy komplex kommunikációs rendszer* MTA PTI Etnoregionális Kutatóközpont Munkafüzetek 70. (Budapest, 2000). Krisna-hívő szerzők munkái: Tasi István, *Kereszténység és vaisnavizmus* (Védikus kultúráért Alapítvány, Budapest, 1994) Tasi István, *A vaisnavizmus múltja és jelene* MTA PTI. Etnoregionális Kutatóközpont munkafüzetek. (Budapest, 1997) Tóth-Soma László, *A Gaudíja-Vaisnava Vedánta Filozófia* (Torchlight Publishing Company, 1996) Tóth-Soma László, *Egyszerűen és érthetően a hinduizmusról* (Egyházforum, Budapest, 1998) Tóth-Soma László, *Bevezetés a hinduizmus vallásfilozófiájába* (Bába és Társa Kiadó, Szeged, 1997). A vaisnavizmusról lásd Mircea Eliade, *Vallási hiedelmek és eszmék története II.* (Osiris Kiadó, Budapest, 1995) 185–197. old. és Helmuth von Glasenapp, *Az öt világvallás* (Gondolat, Budapest, 1993) 13–75. old.

⁸ A *gaudíja vaisnavizmus*ról részletesen ír Tóth-Soma László. Lásd Tóth-Soma László, *A Gaudíja-vaisnava*.

valósítani, és soha nem mulasztják el hangsúlyozni, hogy a Krisna-tudat nem valóság, hanem *életmód*.⁹ A mozgalom Magyarországra a hetvenes években jutott el, 1989 óta működnek mint bejegyzett egyház, Magyarországi Krisna-tudatú Hívők Közössége néven.

A szakrális minta követését és a hagyományos indiai társadalmi szerepek kialakítását az ISKCON nyugati típusú szervezete segíti. Prabhupád halála után a vezetésként a GBC (Governing Body Commission) vette át, tagjai a zónák vezetői, ők magasan képzett, fejlett hívők, adminisztratív vezetők és lelki tanítómesterek egyaránt. A Krisna-hívők mint jogi szervezetek egyházként vagy egyesületként működnek a különböző országokban. Egy-egy ország közösségének életét adminisztratív és koordinációs szervezet vezeti. Az ISKCON kisebb egységei a templomok és prédikáló-központok. A templom önálló központ, ilyen van Somogyvámoson, Budapesten, Szolnokon és Debrecenben. Prédikáló-központok vannak az ország kisebb-nagyobb városaiban, ezek többnyire olyan lakások, ahol a hívők élnek, és a programokat ezekben a lakásokban vagy bérelt termekben tartják. A templomok élén az elnök és helyettese áll, mellettük további tisztségviselők is dolgoznak. A templomok és központok vezetősége egyben lelki vezetők is, ők az ún. autoritások, akik irányítják és segítik a templom életét, a hívők fejlődését.

A Krisna-tudatos élet célja visszajutni Krisnához. A *Krisna-tudat világfelfogása* szerint létezik egyfelől a lelki világ, ahol az egyéni lelkek, maguk az élőlények eredeti helyzetükben a Legfelsőbbel éltek, és létezik másfelől az anyagi világ, ahol *májá*,¹⁰ az illúzió, az anyag fogságában élnek azok a lelkek, akik megpróbáltatások függgetlenné válni az istenségtől. Az élőlények feltételekhez kötött lelkek, akiket, bár valamikor mindenki tiszta *bhakta* (Krisna-hívő, aki a bhakti-jógát gyakorolja) volt, ezen a világon egyre jobban magába ránt az illúzió. Az ember azonban magasabb rendű intelligenciát kapott azért, hogy megvalósíthassa istent, visszatérhessen Krisnához a lelki világba, ennek módját pedig maga Krisna írja le a Bhagavad-gítában, amelynek sorai ennek értelmében kötelező érvényűek. A módszer, amely magába foglalja a szent név éneklését, amellyel el lehet jutni Krisnához, a *bhakti-jóga*. A bhakti-jógát a cselekvés és a szeretet jógájának nevezik, amelynek lényege Krisna szeretetteljes és odaadó szolgálata, ahogyan az alapító Prabhupád megfogalmazta: „a Legfelsőbb Úrhoz fűződő személyes kapcsolatunk visszaállítása folyamatok az odaadó szolgálat végzésén keresztül.”¹¹ A bhakti-jóga nem

⁹ Kamarás István kérdőíves felmérésében a „Mit jelent önnek a Krisna-tudat?” kérdésre a válaszok közül legtöbben az *életmódot* választották. Kamarás, *Krisnások*, 173. old.

¹⁰ Májá: ('nem az') illúzió, aki elhiteti az élőlényekkel, hogy az anyagi világ az egyetlen és igazi valóság, és hogy az ember azonos ezzel a testével. „Aki elhiteti” – nem elírás, Májá dévi ugyanis Krisna egyik szolgálója.

¹¹ Prabhupád, A. C. Bhaktivedanta Swami, *A tökéletesség útja* (The Bhaktivedanta Book Trust, 1996) 167. old.

elvonulást és aszkézist hirdet, hanem isten cselekvő és szeretetteli szolgálatát, a bhakta egész életének felajánlását Krisna szolgálatába.

A Krisna-tudat tetteket jelent. Mindent, ami birtokunkban van, Krisna érdekében kell használnunk. Ez a bhakti-jóga folyamata. Krisna elmét adott nekünk, ezt arra kell használnunk, hogy Krisnára gondoljunk. Kezeket kaptunk, melyeket arra kell használnunk, hogy felmossuk a templomot, vagy hogy Krisnának főzzünk. Lábakat kaptunk, melyeket arra kell használnunk, hogy elmenjünk Krisna templomába. Orrot kaptunk, melyet arra kell használnunk, hogy megszagoljuk a Krisnának felajánlott virágokat. S a bhakti-jóga folyamatán keresztül ezeket az érzéseket Krisna szolgálatába állítjuk, és így valamennyi lelkivé válik.¹²

A Krisna-hívők életének minden apró részletét áthatja a vallás: hajnalban induló kötött napirendjüket, táplálkozásukat,¹³ viseletüket, a minden hívő otthonában álló oltár körüli teendőket.¹⁴ Ha tehetik, reggel és este is leckét hallgatnak, és részt vesznek a szertartásokon a helyi templomban. Napközben – függetlenül attól, hogy kizárólag a Krisna-tudatnak élnek, vagy pedig van civil munkahelyük – igyekeznek mindent Krisnára gondolva, Krisna kedvében járva tenni. Naponta elvégzik a vállalt mennyiségben a szent név éneklését, az ún. dzsapázást.¹⁵ A vaisnava etikettet követik, gondolok itt például a tisztasági szabályokra, vagy a közösségen belüli udvariassági szabályokra.

A Krisna-tudat legfontosabb ünnepeit *Krisna-völgyben* tartják meg, ahová ilyenkor, ha teheti, minden Krisna-hívő eljön, és együtt ünnepel.¹⁶ Nagyszerű alkalom ez a közösségi kapcsolatok erősítésére, és nagyszerű alkalom a tanulásra. A Krisna-tudatos valóság itt, a külvilágtól szinte teljesen elzárva sokkal tisztábban és

¹² Prabhupád, *A tökéletesség*, 6–7. old.

¹³ A táplálkozásról lásd Farkas Judit, „'Visszaenni magunkat Istenhez.' A táplálkozás mint áldozat a Krisna-tudatban”, in Pócs Éva (szerk.), *Sors, áldozat, divináció* (Janus/Osiris Kiadó, Budapest, 2001) 103–136. old.

¹⁴ A Krisna-tudatos otthonról, ezen belül az oltárról lásd Farkas Judit, „»Templom a panellakásban.« Ember, otthon és világmindenség a Krisna-tudatban”, in Pócs Éva (szerk.), *Mikrokozmosz – makrokozmosz. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. Tanulmányok a transzcendensről III. (Balassi Kiadó, 2002) 257–274.

¹⁵ A *dzsapázás* a mahámantra (mahá: 'nagy', man: 'elme', tra: 'szabályozni') ismételtgetését Krisna-tudatos szóval vibrálását – jelenti. A mahámantra szövege – Haré Krisna, Haré Krisna, Krisna Krisna, Haré, Haré, Haré Ráma, Haré Ráma, Ráma, Ráma, Haré, Haré – Krisna szent neveit tartalmazza, éneklését Csaitanja vezette be.

¹⁶ Időnként Budapesten is rendeznek ünnepeket. A kisebb templomok, így a budapesti sem képesek az egész közösség befogadására, ezért ilyen esetekben megfelelő méretű termet kell bérelniük, aminek a hangulata korántsem olyan, mint ha egy templomban zajlana le az ünnepség. Például 1999-ben az alapító Prabhupád megjelenési napját – születésnapját – egy budapesti művelődési központban tartották. Budapesten tartják meg évente a szekérfesztivált, ahol a templomi műrtikat szekérre rakják és a szekeret a Krisna-hívők végighúzzák Budapest utcáin.

aktívabban van jelen, mint rajta kívül. Krisna-völgy az archetípust, az idealizált Indiát – sokkal inkább a Védák¹⁷ Indiáját, mint a mai Indiát – próbálja megisméltetni az eldugott somogyi falu határában. Az idelátogató hívők azt a mintát találják itt, amihez saját városi életüket kell közelíteni. A Krisna-faluban élő hívőkről eleve feltételezik, hogy nagyobb tudásúak és több gyakorlattal rendelkeznek, mint ők, tehát sokat lehet tanulni tőlük. A *társulás* – a többi hívővel való együtt-lét – és a példa figyelése így itt legalább olyan fontos, mint a hívő saját templomában. A fesztiválokra rendszerint eljönnek az ISKCON vezető gurui is, vezetnek szertartásokat, előadást tartanak, tanítanak. A gurukkal való találkozásra ritkán van lehetőség, ezért az ilyen alkalmakat mindenki igyekszik kihasználni, leckéiket a hívők kazettára rögzítve hazaviszik, és később felhasználják tanulásra. A leckék és szertartások közötti szünetek a gyakorlat elsajátítására nyújtanak lehetőséget. Az ide érkező hívők szolgálatokat vállalnak, segítenek a templom díszítésében, takarításában, ételt osztanak, közben a Krisna-tudatos valóság mintáit látják és tanulják el ennek a valóságnak már tapasztaltabb lakóitól.

Az abhisék helye a hindu szertartásokban

A fürdetési rítus mind a történeti, mind a jelenkori Indiában a szertartások fontos eleme. A nyilvános *abhisék* mindig valamilyen nagy ünnep részeként zajlik le, melynek során az ünnepelt az, akit rituálisan megfürdetnek.

A magyar nyelven olvasható krisnás irodalomban a legteljesebb abhisék-leírást a Csaitanja életét bemutató több ezer versből álló *Csaitanja Csaritamrita*, a vaisnavizmus egyik alapvető írása tartalmazza. A fürdetési ceremóniát Csaitanja meséli el, ahogyan lelki tanítómesterétől annak gurujáról, Mádhavendra Puriról hallotta. Mádhavendra Purí egyszer Vrindábanba érkezett, és étlen-szomjan és fáradtan a Góvardhan hegyen üldögélt egy fa alatt, amikor egy ismeretlen tehénpásztorfiú megkínálta tejjel. A fiú elmondta neki, hogy a közeli faluban lakik, ahol senkinek nem kell éheznie, mert ő gondoskodik mindenki betevő falatjáról. Majd megígérte Mádhavendra Purinak, hogy hamarosan visszajön a tejesedényért. Mádhavendra Purí megitta a tejet, elmosta a tejesköcsögöt és várni kezdte a fiút, de hiába, az nem jött. Mádhavendra Purí hajnaltájban egy kicsit elszenderedett, és álmában újra megpillantotta a fiút, aki kézen fogva egy bokorhoz vezette őt a dzsungelben, és elmondta, hogy már nagyon régóta, a muzulmán támadás óta ott él. Ő Gopál, azaz maga Krisna, és most szeretné, ha kivennék onnan, és megfelelő rítusok kíséretében újra oltárra állítanák. A rítusok egyike maga az abhisék. A szöveg szépsége miatt úgy gondolom, érdemes szó szerint megismernedni a leírást az egyes versek számát jelölve:

¹⁷ A hinduizmus szent írásai.

54. Egy nagy kőből trónt készítettek, és arra állították a murtit istenséget ábrázoló szobor, egy másik nagy követ pedig Mög helyeztek támasztéknak. 55. A falu valamennyi bráhma papja összesereglett. Kilenc korszóban vizet hoztak a Góvinda-kunda tóból, s megszürték. 56. A murti beállításakor kilencszáz korszó vizet hordtak oda a Góvinda-kundából. Kürtök, dobok hangja zengett, asszonyok éneke hallatszott. 57. A beállítás szertartás ünnepén voltak, akik énekeltek, mások táncoltak. Az ünnepségre minden tejet, joghurtot és tisztított vajot elhoztak a faluból. 58. Az emberek különféle ételekkel, édességekkel és egyéb ajándékokkal érkeztek. Képtelen vagyok valamennyit leírni. 59. A falubeliek tengernyi tulaszi levelet, virágot és sok-sok ruhát hoztak. Ezután Srí Mádhavendra Purí maga látott hozzá az abhisékhez. 60. Miután a mantra éneklésével minden szerencsétlenséget messzire űztek, elkezdődött a murti fürdetési szertartása. Először sok-sok olajjal masszírozták be, hogy teste fényesen ragyogjon. 61. Az első fürdetést követően további fürdetésekre került sor, először pancsa-gavjával,¹⁸ aztán pedig pancsámritával.¹⁹ Ezután elvégezték a mahá-sznánát²⁰ ghível és vízzel, amelyet száz edényben vittek oda. 62. A mahá-sznána után a murtit újra illatos olajjal masszírozták be, hogy teste ragyogjon. Ezután illatos vízzel, melyet kagylóhéjból öntöttek, elvégezték az utolsó fürdetési szertartást. 63. Miután megtisztították a murti testét, nagyon szépen új ruhákba öltöztették, majd szantál-fapéppel, tulaszi füzérekkel és más illatos virágfüzérekkel ékesítették fel. 64. A fürdetési szertartás végeztével füstölőket és lámpákat gyújtottak, s ételeket ajánlottak fel a murtinak. Az ételek között volt joghurt, tej és annyi édesség, amennyit csak kaptak. 65. Először számtalan ételt ajánlottak fel Neki, majd illatos ivóvizet új edényekben, ezután pedig vizet a szájmósáshoz. Végül különböző fűszerekkel kevert bétellel kínálták. 66. Az utolsó támbúla és bétel felajánlása után elvégezték a bhóga-árátrikát. Végül aztán valamennyien imákat mondtak a murtihoz, s teljes meghódolással a földre vetve magukat Előtte a hódolatukat ajánlották Neki.²¹

Az *abhisék* eredetileg az élet és a halhatatlanság folyamatosságát biztosító felszentelő rítus volt a történeti Indiában.²² Később a király szent státuszát volt hivatott definiálni és megerősíteni. Egy nagyobb ceremónia (királyszentelés, lóáldozat) fontos részeként egy sor kiegészítő rítus járult hozzá, melyek mindegyikével az uralkodó státuszát erősítették. A szertartás a különféle magokból készült, felajánlásra szánt sütemények előkészítésével kezdődött. Majd felkenték, és magokkal

¹⁸ A pancsa-gavja tejből, joghurtból, tisztított vajból (ghí), tehénvizeletből és tehéntrágyából áll.

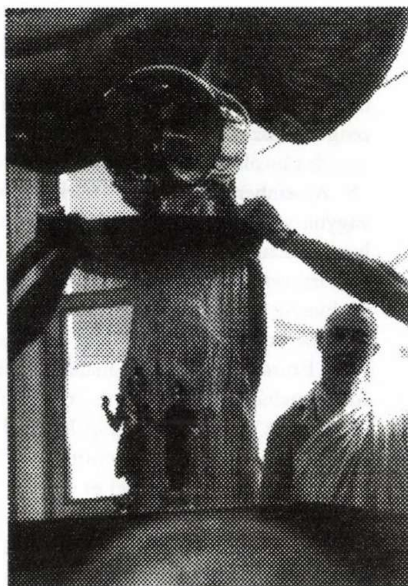
¹⁹ A pancsámrita ötféle alkotóelemből áll: joghurtból, tejből, ghíből, mézből és cukorból. Az alkotóelemeket külön-külön edényben kell tartani, és mindegyik felett nyolcszor el kell mondani a fürdetendő murti ún. gyökérmantráját (alapmantráját). Eközben a szertartásvezető segítője egyéb tisztító mantrákat mond el mindegyik alkotóelem fölött. A murti fürdetése során a következő sorrendet kell betartani: tej, joghurt, méz, cukrosvíz, ghí, mindegyik után le kell mosni vízzel a murtit. Jayatírtha dász Adhikári, *The process of Deity Worship* (The Bhaktivedanta Book Trust. É. n.) 75. old.

²⁰ Mahá: 'nagy', sznána: 'fürdetés'.

²¹ Krisnadása Kavirája Gosvámi, *Srí Caitanya Caritamrita* (H.n., The Bhaktivedanta Book Trust, 1996) 471–497. old. (Madhya-lílá 4. fejezet: Srí Mádhavendra Purí odaadó szolgálata.)

²² Margaret and James Stutley, *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C. – A.D. 1500.* (United Kingdom, 1977) 1–2. old.

megszórták a királyt, aki ezután különféle ruhadarabokat, hatalmának és erejének szimbólumait öltötte magára. Az abhisék-
ra ugyanebből a korszakból a Krisna életé-
ről szóló történetekben is találunk utalást.
Egy ilyen történet szerint Nanda, a tehén-
pásztor és felesége, Jasodá, Krisna nevelő-
szülői úgy védelmezték meg a démonok-
tól a gyermek Krisnát, hogy – mint aho-
gyan az egyes termékenységi ünnepeken
szokás volt – megdobálták kurkuma-
darabokkal,²³ és meghintették magukat
vajjal, aludttejjel, tejjel, mintegy imitálva
a rituális fürdetést.²⁴



1. kép. Fürdetési ceremónia.
Krisna-völgy, 2002. szeptember
(a szerző felvétele)



2. kép.
Fürdetési ceremónia.
Krisna-völgy, 2002. szeptember
(a szerző felvétele)

²³ Fűszernövény, az india konyha sárga színű por alakban használja önállóan vagy fűszerkeveré-
kek, például a curry alapanyagaként.

²⁴ Margaret and James Stutley, *A Dictionary of Hinduism*, 203. old.

Az abhisék helye a nyugati Krisna-tudatos mozgalom ünnepi rítusai között, jelentősége az új valóság felépítésében

A fürdetési ceremónia a tradíció-követő Krisna-vallásban semmit sem változott a fent idézett XV. századi abhisékhez képest, jelenleg is az indiai vallási élet szerves része, és ugyanígy zajlik le ma Magyarországon is a Krisna-templomokban.²⁵

Az ünnepi abhisék nagyon látványos ceremónia, a külső szemlélők számára látható ceremóniák közül talán a legkülönlegesebb. A szertartás mindig központi helyen zajlik, ahová a murtikat kihozzák az oltárról, ez a hely lehet a főoltár előtt, a templomszoba közepén, vagy a templom előtti szabad téren. A hívők – külön a nők és a férfiak – a ceremóniával szemben ülve helyezkednek el (miközben igyekeznek nem hátat fordítani sem a főoltárnak, sem az alapító Prabhupád oltárának), onnan követik az eseményeket. A murtit vagy murtikat egy nagy fémtálcára helyezett emelvényre teszik. (A szent Góvardhan-hegy ünnepén mindenki, aki rendelkezik egy Góvardhan-hegyről származó kővel, ún. *Góvardhan-sílával*, odateheti fürdetésre saját síláját a templom Góvardhan-sílája mellé.) A fürdetés többféle folyadékkal vagy folyékony étellel történik: különféle ízesítésű joghurtokkal, olvasztott vajjal, mézzel, rózsavízzel és mentával illatosított vizekkel, stb. A folyadékot hatalmas díszített kagylókból öntik a magasból a murtikra, majd alaposan bedörzsölik vele őket. A rítus egyik leglátványosabb része, amikor nagy fémszirtába öntött vízzel esőt imitálnak a murtik fölé. Időnként aszalt gyümölcsöket akasztanak a murtikra, amelyet néhány megöntözés után kidobnak a hívők közé, akik versengve kapkodnak érte. Utoljára hűsítő szantálpéppel is bedörzsölik őket. A fémtálca végén lefolyó vezet a fürdető folyadékokat hatalmas műanyag hordókba, amelyeket, ha megtelnek, a szertartásnál segédkezők cserélgetnek. Az így összegyűjtött folyadékot (*csaranámrita*) a minden ünnepi alkalomkor szokásos *fiszten*,²⁶ azaz ünnepi lakomán a hívők elfogyasztják, és hazavisznek belőle az otthon maradtaknak. De nem csak az ünnepi abhisék során keletkezett fürdővizet isszák meg, Krisna-völgy templomszobájának egyik bejáratánál kis edényben többnyire ott található a csaranámrita, amelyből a belépő hívő egy kiskanállal a tenyerébe téve felkortyol egy keveset.

²⁵ Nem csak murtikkal kapcsolatos szertartások része az abhisék, vallási vezetők is részesülhetnek nyilvános rituális fürdetésben. A guru lábát megérkezésekor megmossák, és Indiában az istenként tisztelt lelki vezetőt aranypénzekkel öntik le.

²⁶ Fiszt – nem elírás, a Krisna-hívők így használják a kifejezést. A Krisna-tudat nyugati mozgalma angolszász területen alakult, ezért a Krisna-tudatos nyelvezet számos anglicizmust tartalmaz. Az angol terminusok a magyar krisnás csoportnyelv – magyar grammatikába is beültetett – szerves részét képezik. Erről részletesebben lásd Farkas Judit, „Minden szó egy ének.” *Beszéd, nyelv és valóság a Krisna-tudatban*. Szakdolgozat (PTE BTK, 2002).

Itt tennünk kell egy kis kitérőt. Ahhoz, hogy megértsük, miért van akkora jelentősége e folyadék elfogyasztásának, mindenekelőtt meg kell értenünk a sajátos Krisna-tudatos táplálkozást. Egy Krisna-hívő csak olyan táplálékot fogyaszt el, amelyet előzőleg felajánlott Krisnának. A felajánlás az oltáron történik, a speciális körülmények között elkészült ételt a felajánlás szertartása után néhány percig az oltáron hagyják, amíg az *Urak elfogyasztják*, és csak ezután eszik meg. A felajánlott étel (*praszádam*) evése nem egyszerűen csak egy szabály, amit be kell tartani, hanem sokkal több annál: a felajánlott étel fogyasztása a Krisna-tudat egyik alapgyakorlata, segítségével a Krisna-hívők eljuthatnak Istenhez. A praszádamot lelki ételnek tekintik, és a praszádam evése olyan lelki élet, amelyhez nem kell tudatosság, amely tudattalanul is hat, elősegíti a lelki fejlődést. Az alapító guru, Sríla Prabhupád éppen ezért gyakran tanácsolta a kezdő hívőknek, hogy egyenek sok felajánlott ételt, mert ezzel gyorsan tisztul a lélek az anyagi szennyeződésektől, és ez még azok számára is egyszerű módszer, akik a kezdetekben nehéznek tartják a filozófiát. A fürdetési ceremónia során keletkezett folyadék ugyanilyen szereppel bír. A praszádam szó jelentése „kegy”. Azzal, hogy az istenség az általa megszentelt étel átadásával lehetőséget ad az *elesett lelkeknek* a hozzá való visszajutásra, kegyet gyakorol az emberek felé. Ugyanez igaz a csaranámritára is, különösen azért, mert az abhiséket nem olyan fürdésnek tekintik, mint az ember fürdése:

Avatás során megkérik az istenséget, hogy fogadja el azt a formát, ezért előtte meg kell tisztítani azt a formát. Tulajdonképpen nem olyan fürdetés ez, mint amikor az ember fürdik, hanem megetetik azokkal a dolgokkal, amiket ráöntenek és beledörzsölnek. Felajánlás ez.²⁷

Csaranámritának hívják azokat a dolgokat, amivel fürdetik a múrtikat. Joghurt, víz, rózsavíz, tisztított vaj. Olyan nagyon sokféle, nem is tudom felsorolni, amivel megöntözik. Ezek egyébként gazdagságot mutatnak, hogy mivel fürdetjük a múrtit. Parfümolajjal a végén és tiszta vízzel, ezek mind gazdagságot mutatnak. Aztán ami érintette Krisna testét, ezeket mind el lehet fogyasztani. Mert ez is tiszta. Tisztítja a szívet, a lelki életben kedvező.

Az Úr lótuusz lábáról lemosott por és ételmaradék elfogyasztása nagyon áldásos.

Az istenség fürdővize és a *lótusz lábáról* lemosott por elfogyasztásában nagyon mély jelentés rejlik, a láb mint tisztátalan testrész, és a lábról lemosott por mint az egyik legtisztátalanabb dolog elfogadásában a teljes alázat és odaadás megnyilvánulásának lehetünk tanúi.

A fürdetési ceremónia fontosságának megértéséhez a csaranámrita szerepe mellett mindenekelőtt az istenszobrok szerepét kell megérteni. A múrtik kezelése a *Krisna-tudat istenfelfogásának* nagyon konkrét voltán, mondhatni kézzelfoghatóságán alapul. A tanítások értelmében Krisna mindenhol ott van és minden ő

²⁷ Részlet egy interjúból. Az idézett interjúk mindegyike saját gyűjtésem, a továbbiakban nem jegyzetelem őket.

maga. Mivel az emberek nem képesek felfogni Krisna lelki energiáját, ő olyan tulajdonságokat vesz fel, hogy érzékelhetővé váljon számukra. Ennek érdekében jelenik meg anyagi energia formájában, a vallás terminológiájával: *megnyilvánítja kő-, fém- vagy fa-tulajdonságait*. Az oltáron álló képek vagy murtik tehát egyenlők Krisnával, bennük Krisna személyesen jelenik meg, így a Krisna-hívők azokat mint magát Krisnát, és mint egy élőlényt tekintik, és úgy is bánnak velük: reggel felébresztik, este lefektetik, etetik, itatják, fürdetik őket, kényelmes körülményeket biztosítanak számukra. A murtiknak érzéseik, kívánságaik vannak, a szolgálatuk során elkövetett hibákért megbántódnak, a megfelelően végzett imádat elégedettséggel tölti el őket. Így a velük kapcsolatos rítusoknak a *murtik konkrét személyként való elfogadása* az alapja.²⁸

Bár a leírásban egy ünnepi abhisék szerepel, és tanulmányom is ezt tárgyalja, az értelmezéshez szükséges tudni, hogy a murti-fürdetés része a mindennapi rítusoknak és az ünnepeknek egyaránt. A mindennapi rítusok részeként sem a templomi, sem az otthoni murtik²⁹ fürdetése nem nyilvános, szemben az ünnepi fürdetési ceremóniákkal, melyeket bárki végignézhethet, legyen az Krisna-hívő vagy egy odatévedő turista. A mindennapi fürdetést kis megszorítással kell érteni: a murtikat minden nap letörlik főként rózsavízzel illatosított vízzel, és csak bizonyos időszakonként – ami lehet két hét, vagy akár egy hónap is – fürdetik meg őket teljesen. A templomban a hétköznapi fürdetést (szanszkritül: *sznána*, de nevezik ezt is abhiséknek) a murti saját szolgálatvégzője (*púdzsári*) végzi el, és ilyenkor kevesebb féle folyadékot használnak fel. Templomi púdzsári szerepét kizárólag *bráhmana* (kétszer avatott pap) töltheti be, aki lehet férfi és nő egyaránt, de én még soha nem láttam, hogy női púdzsári végezte volna a nyilvános, ünnepi fürdetést. Az ünnepi abhisék során több púdzsári is közreműködik, és gyakran – különösen az avatási funkciót betöltő fürdetési ceremóniák esetében – lelki tanítómesterek vezetik le, vagy végzik el teljes egészében. A murti lényegéből eredően soha nem válhat tisztátalanná,³⁰ a nyilvános abhisék során pedig további védelmet biztosít számára a szigorú szabályok szerint lezajló szertartás: bráhmanák viszik ki a helyről, ők végzik el a ceremóniát, az avató ceremóniák részeként elvégzett abhisék során a rituális tűz megtisztítja és szakrálissá teszi a helyet és a körülményeket, a közben énekelt mantrák szintén tisztító-védelmező szereppel bírnak. A murti a

²⁸ Minderről részletesebben lásd Farkas, „Templom”.

²⁹ Mivel e tanulmány a nyilvános, ünnepi abhisékre koncentrált, nem foglalkozom az otthoni murtik fürdetésével. A Krisna-hívők otthonában lévő murtik kezelése a murti és a Krisna-hívő státuszától egyaránt függ, erről részletesebben lásd Farkas, „Templom”.

³⁰ Itt természetesen a spirituális értelemben vett tisztátalanságra kell gondolni, melyet a nem a szigorú szabályok szerint élő emberek, illetve a nem tökéletesen a szabályoknak megfelelő körülmények okoznak.

nyilvános fürdetéssel *kegyét osztja*: látványa lehetőséget ad a hívőknek a lelki tisztulásra, másrészt a murti közös megfürdetésével a hívők lehetőséget kapnak arra, hogy ily módon is kifejezzék szeretetüket és ragaszkodásukat az istenség felé. A murti közös fürdetéséről van szó még akkor is, ha a fürdetés aktusában konkrétan csak a púdzsárik vesznek részt. A többi hívő mantrákkal és Krisnáról, vagy az ünnepeltről szóló dalok éneklésével lesz a ceremónia, és így a szeretet kifejezésének részesévé.

A fürdetés lehet tehát hétköznapi rítusok része, és lehet ünnepi abhisék. Ez utóbbiak szerepüket tekintve két csoportba sorolhatók: az ünnepi abhisék egyik típusa, amikor egy murti felavatásában van szerepe, másik típusa pedig minden nagyobb ünnepen megjelenik, ennek során az ünnepelt murtiját – vagy annak képviselőjét, az ún. *sálagráma-síláját* – fürdetik meg. A *sílák* egy szent hegyről, az indiai Góvardhan hegyről, illetve a Himalája egyik folyójából, a Kali Gandaki folyóból származó kövek. A Góvardhan-sílák esetében az egy bizonyos murtit helyettesítő sílát a Góvardhan hegy meghatározott helyén kell keresni, a Kali Gandaki folyóban talált sílákról pedig a rajtuk lévő jelek alapján lehet eldönteni, hogy Krisna melyik inkarnációjáról van szó.³¹ A sílá funkciójában olyannyira tökéletesen helyettesíti a murtit, hogy a magyar Krisna-hívők elmesélése szerint Krisna-völgy jelenlegi sílája eredetileg fekete-fehér volt, ami utal az oltár murtijaira: Rádharáni, Krisna női aspektusa fehér murti alakban áll az oltáron, míg Krisnát, akinek színe kék, fekete márványból formázták meg. De a síla fehér része mostanra eltűnt, teljesen befeketedett, a magyar hívők legfőbb lelki tanítómestere szerint azért, mert a templom túlságosan Krisna-imádat központú, és a sílá *átvette ezt a hangulatot*. (Rádharáni Krisna legfőbb szolgája, ezért őt is ugyanakkora intenzitással kellene imádni, mint Krisnát ahhoz, hogy Krisna elégedett legyen). Egy murti tehát – és most már csak az ünnepi abhisékre koncentrálunk „életében” egyszer részesül avató fürdetésben (ezt a murti *beállításának* nevezik), és onnantól kezdve évente vesz részt saját ünnepnapján egy nyilvános fürdetésen. A két abhisék között nincs lényegi különbség, (legfeljebb az avató abhisék valamivel gazdagabb és hosszabb), a megkülönböztetést az egész ceremónia többi eleme adja – hiszen az abhisék sohasem áll önmagában, mindig egy nagyobb szertartás részeként zajlik. Minden ünnepnek – ünnepenként eltérő – megszabott koreográfiája van. Általános elemek az éneklés, tánc, leckehallgatás, Védák-ból idézett-elmesélt történetek az ünnepeltről. Speciális elemek – csak felsorolásszerűen – a murtik hintáztatása, csónakáztatása, virágfelajánlás, tehének imádata,

³¹ „A Bhavisja Puránában az Úr Krisna azt mondja bhaktájának, Tulaszinak: Kis kövek formájában mindig a Gandaki folyó partján lakozom. Férgék milliói élnek ott, amelyek belevájva apró fogait, csakrák jelével díszítik e köveket. Tehát e jelektől függően tudjuk azonosítani a sálagrámákat az Úr számos inkarnációjának egyikeként.” Indradyumna Swami, *Daso Smi. A szolgád vagyok* (Védikus Kultúraért Alapítvány, Budapest, 1995) 52–53. old.

hatalmas mennyiségű édesség felajánlása, a templom körbejárása, tűzszertartás, stb. Avató szerepében a fürdetési ceremóniához minden esetben tűzszertartás és hosszú avató ceremónia kapcsolódik, amely fontos része az istenség múrti-formába való meginvitálásának és a tisztító ceremóniának.

Ha nem csak a látványosságot tekintjük, hanem jobban megnézzük, a fürdetési szertartás minden része az új valóság, a Krisna-tudat valóságának elemeit mutatja be, szimbolizálja és tanítja a hívőknek, a Krisna-tudat számos alaptanítása reprezentálódik a ceremónia során. A múrtik és az abhisék térbeli elhelyezkedése, a szent tér megtapasztalása, a szereplők elhelyezkedése és viselkedése, az elhelyezkedésben és az udvariassági szabályokban megnyilvánuló hierarchia, az elkülönülésben és egymással szemben betartott viselkedési normákban a női–férfi szerepek megnyilvánulása, a szakrális cselekvések szemléltetése és végzése mind-mind a Krisna-vallás világképét és normáit hordozzák magukban. Az abhisék előtt az ünnepezt istenségről elmondott történetek a mitikus múltat mesélik el, de az egyben jelenné is válik azáltal, hogy a vallás szerint Krisna folyamatosan végzi ezeket az ún. *kedvteléseket* örök társaival a lelki világban. A múlt és a jelen ily módon összekapcsolódik és eggyé válik, a történetmondás és a szertartás végzése a múltat jelenlévővé teszi. A rituális újraelőadás, amely egy korábbi, mintaképnek tekintett cselekvést – a szent szövegekben is leírt fürdetési ceremóniát – végzi el újra, alapvető jelentőségű a közösségi emlékezet kialakításában.³² A múltat belekapcsolva a jelenbe folyamatosságot teremt az időben, és ha a rítus valóban betölti funkcióját, ha létrejön az individualizáció, az egyént is hatékonyan belekapcsolja ebbe a folyamatba, a közösségi emlékezet részesévé teszi, mellyel a hívő a közösség és az új valóság részévé válik.

A szertartás főszereplői a lelki tanítómesterek és a bráhmanák, aktív résztvevői az ország minden részéből ideseregülő Krisna-hívők, és kissé tétova szemlélői lehetnek a turisták (nem is beszélve az antropológusok és tévések, újságírók hadáról). A szertartást vezető főszerepe a Krisna-tudatos életben betöltött szerepüket is jelzi egyben. A guru, aki kint áll a hívők előtt és vezeti az eseményeket, a Krisna-tudatban a legfőbb referenciaszemély, a hívők számára az elsődleges példa, kapcsolat az istenséggel.³³ Ő a szignifikáns másik, az újólagos szocializáció legfontosabb eszköze, aki a hívő felé közvetíti a Krisna-tudat valóságát.³⁴ Ők és a Krisna-tudatos életben magas szintet elért bráhmanák a szigorú hierarchiának megfelelően a hívő

³² Paul Connerton, „Megemlékezési szertartások”, in Zentai Violetta (szerk.), *Politikai antropológia* (Osiris Kiadó – Láthatatlan Kollégium, Budapest, 1997) 66. old.

³³ A Krisna-vallás tanítása szerint a hívő kizárólag egy lelki tanítómester segítségével és rajta keresztül juthat el istenhez. A tudás, amelynek segítségével vissza lehet jutni a lelki világba egyenesen Krisnától a tanítványi láncolaton (szampradája) keresztül jut el a hívőhöz.

³⁴ A szignifikáns másik szerepéről az elsődleges és az újólagos szocializációban lásd Berger és Luckmann. Berger–Luckmann, *A valóság*, 183–186. old. és 217. old.

feljebbvalói, de elsősorban követendő példák, akik tanításaikkal és életükkel megmutatják, hogyan lehet visszajutni Krisnához. A Krisna-hívó, aki nem kap főszerepet a szertartásban, mégsem passzív, az adott ünnepre való énekek és a Haré Krisna mantra éneklésével, hangszerkísérettel, tapssal vesz részt abban. A XV. századi Krisna-inkarnáció, Csaitanyja tanítása szerint a jelen korszakban az istenhez való visszajutás leghatékonyabb módja a mahámantra éneklése.³⁵ A hívó nem is lehet passzív a ceremónia során, passzivitása visszavetné a lelki fejlődésben, mert aki a szertartást nem tökéletes odaadással követi, az *sértést* – az istenség elleni sértést – követ el. Annak is jelentősége van, ha valaki nem vesz részt a szertartáson. Ők azok a hívók, akik szolgálatot vállalnak – például a konyhában – a Krisna-völgybe érkező vendégek kényelme érdekében, vagy a szertartás többi részét készítik elő, mely szintén a Krisna-vallás egyik alapvető tanítását teszi kézzelfoghatóvá, miszerint Krisnát a hívei szolgálatán keresztül is elégedetté lehet tenni. Nem mellékesen említettem meg a szertartáson részt vevő turistákat és a tévéseket, nekik is fontos szerepük van a Krisna-tudat tanításának reprezentálásában. A Krisna-tudatos mozgalom térítő mozgalom, legfőbb feladatának a prédikálást tekinti. Azáltal, hogy az emberek meglátják a murtikat, beszívják a füstölők illatát, hallják a mantrákat, megköstolják a felajánlott ételt és a csaranámitát, már egy lépést tettek Krisna felé. A tévé a nagyvilág felé közvetíti mindezt azok számára is, akik nem mennek el Krisna-völgybe. Az abhisék megerősíti a murtik valós istenként való felfogását, és ennek jelentőségét a hívó életében. A murti szolgálata az odaadó szolgálat központja. Az abhisék ezt az alapvető tételt illusztrálja, a hívók egymást szolgáló magatartása pedig azon felül, hogy Krisnát elégedetté teszi, az egymáshoz tartozást, a közösséget erősíti. A közösség akkor lehet igazán erős, ha a közösségi rítus az ellenőrző szerepét is betölti. Elhangzott korábban, hogy a Krisna-vallás kiemeli: aki a szertartásokat nem tökéletes odaadással követi, az sértést követ el. A sértést a különböző murtik különböző mértékben tolerálják, de abban mind egyezik, hogy a sértés visszaveti a hívót a lelki fejlődés útján. Léteznek olyan speciális ünnepek, amelyeken külön hangsúlyt kap az aktív részvétel. A ceremóniát végző lelki tanítómesterek többször figyelmeztetnek, hogy ha valaki ekkor nem teljes odaadással vesz részt az ünnepen, azt az anyagi vágy – amely ezen a napon fokozottan hat – nagyon könnyen hatalmába keríti és magával ragadja. A rítus tehát a Krisna-tudatos közösség esetében is olyan rendszer, amely a társadalmi ellenőrzés szerepével is bír, ahol a rítusba kódolt norma, a lelki tanítómester és a közösség közösen látják el az ellenőrző funkciót.

³⁵ „A korszakokra jellemzően változtak Isten imádatának formái. A Satya-korban meditáció útján lehetett elérni a felszabadulást, a Tretában áldozatok végzésével, a Dváparában az Úr murtiformájának imádatával, míg a Kali-kor degradált embere az Úr szent nevének éneklésével érheti el ugyanezt a célt.” Yudhisthira dasa, *Dharma negyedik lába. Tanulmány az igazmondásról* (Lál Kiadó, Budapest, 2001) 13. old.

Végül nézzük meg interjú-példán a rítusnak a szubjektív tapasztalat szabályozásában betöltött funkcióját. A rítusban megjelenő szimbolikus formák külső mintákat adnak a belső tapasztalat számára.³⁶ A fürdetési ceremónia során a murti testéről és lábáról lefolyó folyadék elfogadása a hívó odaadását jelzi, és elfogadását annak, hogy a murti valóban isten, és fürdővize segíti őt a lelki fejlődésben. A murti-felfogás – egyébként a legtöbb vallás istenszobor-felfogására többé-kevésbé jellemző – sajátos kettőséget hordoz magában: egyrészt szimbolikus forma, amely segíti az istenség iránti odaadást, de ezt az odaadást azal kívánja elérni és tökéletesíteni, hogy az istenszobrot a gyakorlat szintjén nem szoborként, tehát nem szimbólumként, hanem konkrét isteni személyként tekinti. Ezzel véleményem szerint a rítusoknak a szubjektív tapasztalat alakításában betöltött szerepét még jobban megerősíti. A tapasztalat átalakulására és arra, hogy az új valóság hogyan válik egyéni élménnyé, kitűnő például szolgál a következő két interjúidézet:



3. kép. Csaranámrita a templom bejárata mellett.
Krisna-völgy, 2002. szeptember
(a szerző felvétele)

Aki nincs benne, az nem is tudja nagyon felfogni. Ez egy jó érzés tudod, és teljesen érzem, hogy ők a murtik, nem szobrok, pláne, mikor öltözteted, és kész vagy, és ők rád néznek. Ezt komolyan mondom, ott ültem az ablaknál a kisszobában, ugye a szobor előrenéz, és mégis képzeld el, odanéztem, és engem nézett. Ez annyira érdekes volt, sose felejttem el. ... Akkor is felöltöztettem őket, és nagyon kellemesen éreztem magam, és leültem az ablakhoz. És egyszer csak látom, hogy néz!

Összecseréltük őket két murtit, úgy gondoltam, hogy ő Csaitanyja Mahaprabu. És gondold el, hogy két hétig olyanok történtek! Képzeld el, hogy leröpült a virág, amit odatettünk, látod, ott van egy márványlap, azon volt a virág és onnan leröpült. Meg akkor olyat láttunk, hogy mintha elfordult volna a murti. Ez addig történt, amíg rá nem jöttünk, hogy megcseréltük őket. Utána nem történt többet. Mintha akarta volna mondani, hogy nem én vagyok az, aki nek gondoltok.

³⁶ Nancy Munn, „Szimbolizmus rituális összefüggésben – A szimbolikus cselekvés nézőpontjai”, in Hoppál Mihály – Niedermüller Péter (szerk.), *Jelképek – kommunikáció – társadalmi gyakorlat. Válogatott tanulmányok a szimbolikus antropológia köréből* (Budapest, 1983.) 222–223. old.

Az ünnepi rítusokban személyként kezelt – például megfürdetett, megmasz-szírozott és letörölt – műrti mintát nyújt a műrtik istenként való felfogásához, és individualizálják ezt a tapasztalatot. Így válik a hívő számára otthonában is élővé az istenszobor, ez segíti olyan tapasztalatok nyeréséhez, melyek a műrti isten voltát bizonyítják.

A fürdetési ceremónia tehát egy olyan rítus, amely a Krisna-vallás valóságát reprezentálja, rajta keresztül a hívők választott vallásuk értékeit és normáit sajátítják el, és beleszocializálódnak az új közösségbe.³⁷ A rítus mint a gyakorlati cselekvés ritualizált kifejezőmódja³⁸ magába sűríti az egész Krisna-tudatos életet, a rítusokban megjelenő értékek áthatják a nem rituális viselkedést és mentalitást is, jelentőségük van a nem rituális cselekvések és a közösség egészének élete szempontjából.³⁹ Paul Connerton a megemlékezési szertartások kapcsán megjegyzi, hogy egy olyan életforma, amely előírt eljárások végrehajtásából, és mintaképek felelevenítéséből nyeri jelentőségét, napjainkban is működőképes lehet. Erre szolgálnak jó például a modern kitalált rítusok, amelyek világi szótárt alkalmaznak, amikor megpróbálnak feltámasztani egy, a rituális újraelőadásokból felépülő életformát.⁴⁰ A Krisna-vallás maga is egy olyan életforma, amely szigorú szabályokon és a példa követésén alapul, de nyugati mozgalma nem kitalálta és megalkotta rítusait, hanem idegen kultúrából rítusokat helyezett át, és alkotott/alkot újra. Világi szótár és kitalált rítusok helyett egy egész szótárt, azaz egy egész kultúrát helyezett át modern nyugati közegbe, a rítus talaját képező eredetitől eltérő kultúrába és társadalomba. Egy nyugati hívő számára elvileg nincs nagy különbség abban, hogy a fürdetési ceremónia kitalált rítus vagy megalkotott, hiszen neki idegen, nem szocializálódott bele, meg kell tanulnia egyiket is, másikat is. Mégis óriási különbséget jelent az a tény – és az újlagos szocializáció valószínűleg hatékonyabban is működik ezáltal –, hogy valahol már létező és működő rítusról van szó, a kitaláltság árnyéka nélkül.

A közösségi szertartásokban a közösség saját identitására emlékezik egy alpnarratíva segítségével, mely a mitikus alaptörténeten túl – jelen esetben – a Krisna-tudat alaptételeit kell hogy tartalmazza.⁴¹ És halmozottan érvényes a Krisna-hívőkre az állítás, miszerint a résztvevőknek nem csak végrehajtaniuk kell a szertartást, hanem bele is kell nőniük.⁴² Egy olyan közösség, amely saját kultúrájában idegen

³⁷ A magyar Krisna-hívők nagy része felnőttként kerül kapcsolatba a Krisna-vallással. Azonban a beleszületettek aránya egyre növekszik, amely tény új kérdéseket vet fel a szocializáció és a Krisna-tudatos valóság kapcsolatáról, és új irányokat szab a Krisna-vallás kutatása számára.

³⁸ Anthony P. Cohen, „A kultúra mint identitás egy antropológus szemével”, in Feischmidt Margit (szerk.), *Multikulturalizmus* (Osiris, Budapest, 1997) 105. old.

³⁹ Connerton, *Megemlékezési*, 66. old.

⁴⁰ Op. cit. 66. old.

⁴¹ Op. cit. 79. old.

⁴² Op. cit. 80. old.

kultúrát kíván átvenni, folyamatosan arra kényszerül, hogy önmagát definiálja, identitását megerősítse – különösen azokban, akik most ismerkednek az új életmóddal, kezdők az új identitásban –, és nem utolsósorban, hogy fenntartsa az új énképet és az új valóságot az elhagyott valósággal szemben. Az ünnepek és a rítusok elengedhetetlen szereppel bírnak ebben, még akkor is, ha a Krisna-tudat a rítusokkal szemben az érzelmi oldalt, az istenség iránti odaadást és szeretetet hangsúlyozza. E tanítás jegyében lehetséges a szigorú szabályok enyhítése, körülményekhez igazítása, így a kötelező rítusok helyettesítése is.⁴³ De az odaadás előtérbe helyezése mellett a nyugati Krisna-vallás sem mellőzheti a rítusokat, mivel az istenség eléréséhez vezető eszköznek tekinti őket (például az oltárral való napi foglalatosság *Krisnára rögzíti az elmét*). És nem mellőzheti azért sem, mert a rítusok egyik nagyon fontos feladata, hogy a közösséget létrehozza és legitimálja. A rítus olyan értékeket és attitűdöket közvetít, amelyek a csoportot közösséggé szervezik, így a rítusban való részesülés révén az egyén e közösséghez tartozhat. Ahogyan Connerton megfogalmazta: a rítusok értelmet és értéket adnak azok életének, akik végrehajtják őket.

Összefoglalás

A szocializáció folyamatában az egyén elsajátítja egy kultúra attitűdjeit, normáit és értékrendszerét. Ebben a bonyolult folyamatban közvetítő szereplők, közvetítő rendszerek és mechanizmusok vesznek részt, amilyen például a nyelv, a szokásrendszer, vagy az anyagi–technikai kultúra. Ilyen szereppel bírnak az ünnepek és bennük a rítusok is. A rítusok olyan szimbólumokat tartalmaznak, melyek az adott kultúra világképét hordozzák, és amelyek révén a közösség megerősíti kulturális és – példámát tekintve – vallási identitását. A Krisna-hívőknek tehát az addig megszokott – és környezetükben továbbra is az egyetlenként elfogadott – valóságtól nagyban eltérő, új valóságot kell felépíteniük. Ezt az új valóságot a hívők – lévén többnyire felnőtt emberek – vallási konverzióval veszik át, a vallási konverzió módszere, az újlagos szocializáció folyamatában pedig nagy szerepet kapnak a Krisna-vallás ünnepi rítusai. A fürdetési ceremóniában való részvétel a hívő számára az egész Krisna-tudatos világképpel és gondolkodással való azonosulást jelenti. Ennek során belehelyezi önmagát a hierarchiába, találkozik az új férfi–női szerepekkel, az istenségfelfogással, a táplálkozás és testről alkotott eddigi képe új dimenziót nyer. Szimbolikus úton szembesül a Krisna-tudatos tanítások egyéb alaptételeivel, azonosul a csoporttal, és a rítusban megtapasztaltak az ünnepen túl, mindennapi életébe és saját tapasztalataiba is áthelyeződnek. A tanul-

⁴³ Erről részletesebben lásd Farkas, „Visszaenni magunkat”.

mány elején három fő pontban határoztam meg az ünnepek és rítusok szerepét az újlágos szocializáció útját járó egyének és csoport életében, ezek voltak a csoport legitimálása, az individualizáció és az ünnep kilépése kereteiből, kihatása a mindennapokra. A fűrdetési ceremónia már eleve legitimálja a csoport összetartozását azzal, hogy az istenség szolgálóiként definiálja a résztvevőket, akiket a műrti kegyében részesít, és akik szeretetükkel és odaadásukkal igyekeznek – a ceremóniában való részvétellel is – kiérdemelni ezt a kegyet. A közös hagyományban és narratívában való részesülés – illetve, ha azt vesszük, hogy mindez Magyarországon a folyamatos kialakulás fázisában van, akkor ezek folyamatos felépítése – tovább építi és erősíti a közösséget. Az abhisék szertartás a Krisna-hívők által elhagyott valósághoz képest nagyon sajátos, abban teljesen idegen gondolkodásmódot mutat be. Ahhoz, hogy ez valóban az individuum belső valóságává váljon, az egyénnek hatalmas lépést kell megtennie az új valóságba való beletanulásban. És éppen maga a szertartás segíti ezt azáltal, hogy a közösség előtt, a többi egyéntől elfogadottként működik, látványossága és különlegessége révén pedig nagyon erős hatása van. Az így felmutatott egész Krisna-tudatos világkép és életmód valósága már ki tud lépni az ünnep kereteiből, be tud épülni a nem rituális alkalmakba, és fokozatosan a mindennapi élet egyetlen mozgatójává válhat.

Egy farsangi dramatikus játék, a dúsgazdagolás változatai és változása

1995 nyarán a székelyföldi Lövétén a betlehemezés után érdeklődtem. Törnay Gergely plébános felhívta a figyelmemet, hogy Szentegyházán van egy másik fajta „betlehemes” is, az ún. *ördögbetlehemes*. Miután ezt az elnevezést még addig nem hallottam, nagy várakozással kerestem fel a következő napon Király Sándor szentegyházi kántort. Hamarosan kiderült, hogy egy már feledésbe merültnék hitt népszokásról, a *dúsgazdagolás*ról van szó, amit a néprajzi szakirodalom szerint a II. világháborúig játszottak. Ezek után arra az elhatározásra jutottam, hogy megpróbálom a szokás minél teljesebb dokumentációját elkészíteni. Tanulmányomban a dúsgazdagolás szentegyházi és gyergyóditrói változata alapján szeretném a szokás életének változásait bemutatni. 1995–1998 között Szentegyházán, 1998–2000 között Gyergyóditróon végeztem terepmunkán alapuló kutatómunkát.

A dúsgazdagolás

A farsangi köszöntők¹ mellett a farsangi szokások jellegzetes, változatos csoportját alkotják a *maszkos alakoskodások*, *dramatikus játékok*.² Farsangkor hosszabb lélegzetű, többszereplős misztériumjátékot,³ a szegény Lázár és a Dúsgazdag bibliai

¹ A farsangi köszöntő többnyire gyermekek, egyes helyeken lányok, legények, néhol házas emberek jókívánságmondó, adománygyűjtő, házról házra járó szokása. A történeti források már a 17. században említenek erre vonatkozó adatokat.

² A farsangi maszkos alakoskodások többsége a *belyszín* szerint két fő típusba sorolható: 1. zárt helyen, pl. fonóban, tollfosztóban előadott, többszereplős, dramatikus játék; 2. falufeljáró menet, felvonulás; A maszkos alakoskodók különböző ún. zsáneralakokat pl. mesterséget (borbély, kovács, cipész, üstfoltozó, drótosztó stb.), kereskedőt (tollkereskedő, marhakereskedő, vándorárusok stb.), népeket, nemzetiségeket (török, cigány) jeleníthettek meg. Gyakoriak a medve-, kecske-, gólya- és a lóalakoskodók is.

³ Misztériumjáték = 1. A misztériumvallásokban az istenek és hősök cselekedeteinek dramatizált megjelenítése. 2. Az európai népek vallásos színjátéka a középkorban. 3. Tágabb értelemben az európai népi színjátékok vallásos tárgyú csoportja.

történetét is előadták a legények, házasemberek Erdélyben, Udvarhely megyében és Gyergyóban. A dúsgazdagolás egy 17. században keletkezett,⁴ névtelen szerzőtől⁵ származó *Comico-Tragoedia* című moralitás⁶ II. felvonásának folklorizált változata. Feltehetően ponyvanyomtatványból került a népi színjátszás repertoárjába. A többszereplős misztériumjáték, amely a bibliai Gazdag és Lázár történetét szedi párbeszédbe, bemutatja a gazdag ember mulatozását, a szegény Lázár halálát, mennybejutását, a gazdag ember lelkéért vívott harcot, majd pokolra kerülését és kínzatását.

A játék erkölcsi mondanivalója különös aktualitással bír a farsang⁷ végén, a böjti időszak kezdete előtt. A farsangot ugyanis a tobzódás, a kicsapongás jellemzi. Az ördögbetlehemezésben levő mulatozásnak, ami tulajdonképpen a farsangi mulatozást is jelképezi, a halál vet véget. A Dúsgazdag magára marad, barát, rokon és az élet egyéb, mulandó értékei nem kísérik a sírba. Ez a gondolat a középkori *Akárki* című moralitást idézi fel, miszerint a halál pillanatában mindenki egyedül marad.

Az ördögbetlehemes szereplői a bibliai példázattal felhívták az emberek figyelmét az élet mulandóságára, a *bűnök* és *erények* küzdelmével a földi kincsek gyűjtögetésének hiábavalóságára. A szegény Lázár – akinek életében kutyák nyalják sebeit, akinek a Dúsgazdag még egy morzsálékot sem ad, és éhen kell halnia, miközben a Dúsgazdag terített asztalnál mulatozik vendégeivel –, végül a mennyországba jut, „Ábrahám kebelébe”. Tehát az örök életet kapja jutalmul földi kinszenvedése miatt. Ezzel szemben a Dúsgazdag, a Dúsgazdagné és vendégeik a

⁴ A *Comico-Tragoedia* keletkezési idejét Toldy Ferenc és Beöthy Zsolt a 16. századra teszi. Dézsi Lajos bizonyította be, hogy a 17. század első felében keletkezett. (Idézi: Dézsi Lajos, „Comico-Tragoedia című moralitásunk koráról”, *Budapesti Szemle* [1904] 383. old.)

⁵ A mű szerzőjével kapcsolatos vélemények sokáig megoszlottak. Dézsi Lajos Rimay János alkotásának tartotta, de Ferenczi Zoltán cáfolta ezt az elméletet. Az a feltételezés, miszerint Felvinczi György lett volna a darab szerzője (1693), megdőlt, amikor az első kiadás töredéke előkerült, ami „Varadon nyomtatott Senczi Abraham által 1646”. (Dézsi, „Comico”; Ferenczi Zoltán, *Rimai János* (Budapest, 1911) 209. old., Kardos Tibor (szerk.) *Régi magyar drámai emlékek* III. (Budapest, 1960) 93. old.)

⁶ A moralitás a középkorban igen jellemző ún. *Akárki* drámák körébe tartozik. Senczi Miklós (vál.) *Akárki. Misztériumjátékok, mirákulumok, moralitások* (Budapest, 1984) Ezekben a haldokló lelke általában az égbe jut, míg a Lázár-drámákban, így a dúsgazdagolásban is, a gazdag ember lelke a pokolra kerül.

⁷ A farsangi időszak *vízkeresztől* a húsvétot megelőző negyven napos nagyböjt kezdetéig *hamvazószerdáig* tart. A farsang időtartama lehet hosszabb vagy rövidebb is, attól függően, hogy mikor van húsvétvasárnap. A farsangot évszázadok óta az evések, ivások, lakodalmak, farsangi köszöntők, maszkos alakoskodások jellemezték. Az egyház a farsangot az ördögök ünnepeként tartotta és tiltotta, de gyakran a világi hatóságok se nézték jó szemmel a kicsapongásokat. A magyar farsangi szokások a középkorban honosodtak meg. Álarcos játékokról a 15. században Temesvári Pelbárt ferences szerzetes tudósít.

középkori allegorikus moralitásokban is megjelenő bűnöket, a Gyönyörűséget és a Részségséget jelenítik meg, az evilági örömeknek élnek, nem gondolnak arra, hogy egyszer nekik is számot kell vetniük életükkel. Mulatozásuknak a Halál vet véget, aki a Dúsgazdag „rendjén kaszál”. Először az Angyal még védelmezi a Dúsgazdagot az ördögöktől, de hamarosan átengedi nekik, megismerve, mennyi bűne van. A Dúsgazdag a pokolra kerül, ahol az ördögök fejére olvassák bűneit. Hiábavalónak bizonyul a Dúsgazdag minden kérése, miszerint Lázár mártsa vízbe kisujját, hogy ezzel enyhítse pokolbeli fájdalmait, valamint az is, hogy legalább atyafiainak hadd üzenjen, figyelmeztesse őket, hogy elkerülhessék a pokol örök tűzét. Ezután már semmi sem mentheti meg, az ördögök különböző kínozási eszközökkel megkínózzák bűneiért.

A dúsgazdagolás és a Comico-Tragoedia

A 17. századi magyar nyelvű drámai emlékek közül a *Comico-Tragoedia* – amelynek rövidített és erősen átdolgozott, folklorizált változata a dúsgazdagolás – kezdetől fogva az irodalomtörténeti és színháztörténeti érdeklődés középpontjában állt. Bayer József a „17. évszázad legkiválóbb termékének”, „irodalmunk egyetlen moralitásának” nevezi és részletesen elemzi.⁸ Binder Jenő rokonait kereste az európai Lázár-drámák közt,⁹ Alszeghy Zsolt jegyzetes filológiai szövegkiadást készített.¹⁰ Az említetteken kívül irodalomtörténészeik egész sora foglalkozott még a darab történetével, motívumaival.¹¹

A Comico-Tragoedia a 17. század legnépszerűbb dramatikus irodalmi alkotása volt, mely a három nyomtatott kiadáson kívül kéziratos változatokban¹² is ránk maradt. A 17. században a *Comico-Tragoedia*-t több helyen előadták iskolai keretek között. Egy német nyelvű Lázár-darabot az 1650-es években Sopronban, 1665-ben és 1673-ban Brassóban is eljátszottak.¹³ A 17. század végén Nagyszebenben is előadták a névtelen szerző művét.¹⁴ Erdélyben a 17. század vége felé az ilyesfajta allegorikus–mitologikus játékoknak nagy divatja volt.¹⁵

⁸ Bayer József, *A magyar drámairodalom története I* (Budapest, 1897) 19. old.

⁹ Binder Jenő, „Egy magyar Lázár-dráma és rokonai”, *Egyetemes Philológiai Közlöny* (1898) 19–43., 97., 111., 221–232. old.

¹⁰ Alszeghy Zsolt, *Magyar drámai emlékeink a középkortól Bessenyeiig* (Budapest, 1914) 164. old.

¹¹ A régebbi bibliográfiát összefoglalta: Dombi Béla, *A drámatrás kezdetei Magyarországon a 1517. században* (Pécs, 1932) 132. old.

¹² Vö. Kardos, *Régi magyar II.*, 93–95. old.

¹³ Idézi: Dömötör Tekla, „A magyar Lázár dráma nagyszebeni előadásához”, *Filológiai Közlöny I* (1955) 410–419. old.

¹⁴ Dömötör, „A magyar Lázár”, 411. old.

¹⁵ Felvinczy György *Comico-Tragoediájának* megjelenési évét (1693) és a *Névtelen Comico-Tragoedia* nagyszebeni előadását mindössze néhány év választja el egymástól.

A dúsgazdagolás forrásául szolgáló, névtelen szerzőtől származó Comico-Tragoedia műfaja tragikomédia. E műfaj jelölésére használt kifejezések – a tragico-comoedia és a comico-tragoedia – a 15–16. század fordulóján kerültek az irodalmi köztudatba. A 16–17. században a tragikomédia lett a legkedveltebb színpadi műfaj. A tragikus és komikus elegyítésének – különösen az iskoladramában dívó – barokk elvét a színpadi szerzők kétféleképpen oldották meg. A gyakoribb forma az volt, hogy komolyabb darabokba komikus vagy zenés, táncos, sokszor allegorikus–mitologikus közjátékokat iktattak. A másik lehetőséget a Tragico-Comoedia vagy Comico-Tragoedia elnevezésű, vegyes műfajú darabok nyújtották, amelyek „vidám darabot, melynek vége szomorú” és „szomorú darabot, melynek vége vidám” jelentettek.

A dúsgazdaglásra vonatkozó kutatások, gyűjtések

A Comico-Tragoedia II. felvonásának folklorizálódott változatára, a dúsgazdaglásra vonatkozó szakirodalmat: a gyűjtéseket, az elméleti ismereteket, illetve a szokás meglétét bizonyító közléseket összegezem a következőkben.

A dúsgazdagolás régebben ismeretes volt *Csíkbankfalván* is. Emlékezetét egy 20. század elején gyűjtött monda őrzi, amit Versényi György *Erdélyi népmondák* címen tett közzé, sok más erdélyi mondával, hiedelemtörténettel együtt.¹⁶ A monda bizonyítékul szolgál arra, hogy Csíkbankfalván már a korábbi évszázadban is hagyománya lehetett a dúsgazdagolás előadásának. Volly István a *gyergyóalfalusi* változatot tette nyomtatásban közzé.¹⁷ A gyűjtést Domokos Pál Péterrel végezte, feltehetően az 1930-as években.¹⁸ A szerepeket ponyvanyomtatványokból ismerték és tanulták a szereplők, az előadás módja apáról fiúra hagyományozódott. *Iskoladráma és folklór* című tanulmánykötetben is megemlékezik Volly az előbbieken említett gyergyóalfalusi játékról: „A kengyelfutók oldalán derékszíjra kötött kard függött, öltözküket a jobb vállról a bal csípőig tartó nemzetiszín szalag egészítette ki (ha román rendőr jött, elrejtették)”.¹⁹ Bálint Vilmos *csíkszenttamási* plébános a folklorizált változatok alapján írt meg egy négy felvonásból álló, színpadra írt változatot, ami *A Dúsgazdag. Bibliai játék négy képen* címmel meg is jelent 1932-ben.²⁰

¹⁶ Versényi György, „Erdélyi népmondák”, *Ethnographia* XII (1901) 268. old.

¹⁷ Volly István, *Népi játékok II.* (Budapest, 1941) 37–54. old.

¹⁸ Volly nem közölte a gyűjtés pontos idejét, erre csak abból a tényből lehet következtetni, hogy Domokos Pál Péter ebben az időben tanítókodott Gyergyóalfalun.

¹⁹ Volly István, „Egy régi eredetű népi játék (A dúsgazdag históriája)”, in Pintér Márta – Kilián István (szerk.), *Iskoladráma és folklór* (Debrecen, 1989) 185. old.

²⁰ Bálint Vilmos, *A dúsgazdag. Bibliai színjáték négy képen* (Kolozsvár, 1932).

A Comico-Tragoedia II. felvonásának népi előadására vonatkozó kutatásokkal Dömötör Tekla foglalkozott behatóan. A Régi Magyar Drámai Emlékek II. kötetének függelékében közli a gyergyóditrói változatot. A szöveget és a hozzá fűződő magyarázatokat Küsmödi Bálint, gyergyóditrói születésű, 70 éves embertől jegyezte le 1956-ban.²¹ Ugyanitt Dömötör Tekla a névtelen szerzőjű Comico-Tragoediát hosszasan elemezve²² kitér népi továbbélésére is. Megállapítja, hogy a darab népi előadására vonatkozó adatok a 20. századból származnak. Székelyföldön a II. felvonást – a Lázár-drámát – adták elő a II. világháborúig, feltehetőleg ponyvanyomtatványok szövege nyomán. Utal arra is, hogy kik azok, akik gyűjtötték a népi változatot, így megemlíti Kocziány Lászlót, aki 1944-ben Madéfalván jegyzett le egy változatot. Dömötör Tekla röviden összegzi a kutatás addigi eredményeit, valamint közli az ide vonatkozó legfontosabb irodalmat.²³

Bálint Sándor a Karácsony, húsvét, pünköszt²⁴ című könyvében arról ír, hogy tudomása szerint több csíki faluban, így Gyergyóalfaluban, Gyergyóditrón, Madéfalván, továbbá Gyergyócsomafalván húshagyókedden legények mutatták be a dúsgazdag és a szegény Lázár példázatát. A rendelkezésre álló változatok közül rövide, elnépiesedett hangja miatt ő is a Dömötör Tekla lejegyzésében Küsmödi Bálint ajkáról származó, gyergyóditrói szöveget közli.

Pogány Péter a Folklor és irodalom kölcsönhatása. I. Vásári ponyvairatok című munkájában²⁵ a Vácott megjelent vásári ponyvairatok után kutatva három „dúsgazdag históriáját”, valamint a ponyvanyomtatványok adatait is közli. A magyar ponyva tüköre című könyvében²⁶ arról tájékoztat, hogy a hatvannégyféle megmaradt nyomtatott vallásos históriából félszáz az Ószövetségből meríti cselekményét. Megállapítása szerint az Újszövetségből a Szentmártoni Bodó János Bűnbánó Mária Magdolnája és Péter siralma, valamint a Dús-gazdag históriája voltak a legnépszerűbbek a 17. századtól egészen a 20. század elejéig.

Mirk László csíkszeredai tanár 1994-ben *csíkmenasági* gyűjtőútján hallott arról, hogy az 1940-es évek közepéig Menaság-Újfaluban még játszották az ún. „ördögözést”,²⁷ vagyis a Dúsgazdag történetét. Ugyanakkor felfigyelt a *szentegyházi* „ördögbetlehemezésre” is, és Dániel Antallal, a szokás felújítójával 1996 nyarán egy rövid interjút készített a szokás előtörténetéről, a maszkokról, a régi és új játék összehasonlításáról.

²¹ Kardos, *Régi magyar*, 89–92. old.

²² Kardos, *Régi magyar*, 93–103. old.

²³ Dömötör Tekla: „Dúsgazdagolás” in Ortutay Gyula (főszerk.) *Magyar Néprajzi Lexikon* I. (Budapest, 1987) 631. old.

²⁴ Bálint Sándor, *Karácsony, húsvét, pünköszt* (Budapest, 1976) 178–181. old.

²⁵ Pogány Péter, *Folklor és irodalom kölcsönhatása I. Vásári ponyvairatok* (Budapest, 1959).

²⁶ Pogány Péter, *A magyar ponyva tüköre* (Budapest, 1978) 18–20. old.

²⁷ Mirk László, *Ördögözés Menaság-Újfaluban* (Etnológiai Adattár 26015, 1994).

A dúsgazdagolás szentegyházi és gyergyóditrói változata és változásai

A következőkben a dúsgazdagolás szentegyházi és gyergyóditrói változata alapján szeretném a szokás életének változásait bemutatni. 1995–1998 között Szentegyházán, 1996–2000 között Gyergyóditrón végeztem terepmunkán alapuló kutatómunkát. A terepkutatás előkészítéséhez tartozott annak a szokásmodellnek a felállítása, amely a már korábban végzett gyűjtések alapján, valamint az első alkalommal készített interjúk alapján felállítható volt. Eszerint a szokás legfontosabb eseményei:

1. Előkészületek

- a szokáseseményben aktív szereplőként résztvevők szervezése, a szereplők kiválasztása a szokás szövegének megszerzése a kellékek beszerzése, előállítása, az öltöztetőnő, illetve az angyal ruháját elkészítő asszony megkérése a feladat elvégzésére
- próbák (a szöveg, a mozdulatok, mozgások, a hangsúlyok, a gesztusok, az ének megtanulása)

2. A szokásesemény lezajlása

- énekelve vonulás az utcán, az ördögök incselkedése a járókelőkkel, leselkedőkkel
- bekéredzkedés a házba
- az ördögbetlehemes eljárása
- elköszönés

3. Multság rendezése húshagyókedden este, a szokás többszöri eljárása után

- visszaemlékezések, szereplések más falvakban.

4. Változások a szokás életében.

Szentegyházi ördögbetlehemes

A terepkutatás 1995 augusztusától 1998 februárjáig tartott. Ez idő alatt öt alkalommal – hosszabb-rövidebb ideig – tartózkodtam Szentegyházán. Szentegyháza Udvarhelyszék²⁸ északkeleti részén fekszik, lakói kevés kivétellel katolikusok. A fennmaradt dokumentumok utalásai alapján első lakói csíki *székelyek* voltak, akiket biztonsági okokból telepítettek ide Árpád-házi királyaink, III. Béla (1172–1196) és III. Endre (1290–1301). Felcsíkból 16 család érkezett ide. A település

²⁸ Udvarhelyszék a Székelyföld nyugati részén, folyók és patakok szabdalta területen fekszik (Kis- és Nagy-Homoród, Vargyas, Nagy-Küküllő, Fehér-Nyikó). Központja Székelyudvarhely, mely a korábbi századokban az egész Székelyföld politikai és gazdasági centruma volt. Fontosabb kistájai a Homoród mente és az Erdővidék. Kósa László „Udvarhelyszék” in Ortutay Gyula (főszerk.) *Magyar Néprajzi Lexikon* V. (Budapest, 1987) 399–400. old.

elnevezése többször változott az elmúlt évszázadok során. Kezdetben Oláhfalú, majd a középkorban Szentegyház-as-Oláhfalú, ezt követően Szentegyház-asfalú, majd a 20. század második felében Szentkeresztbányával való egyesítésekor kapta a Szentegyháza elnevezést, román neve Vlăhița. Szentegyház-asfalú a jelenlegi Szentegyháza város kb. 70–75%-t képezi, 935 család él itt, kb. 3500 lelket számlál. Több mint 90%-a katolikus, néhány család baptista és jehovista.

A szokás elnevezése

Az adatközlők szerint azért nevezik *ördögbetlehemesnek* a szokást, mert négy ördög szerepel benne. Arra nézve, hogy miért szerepel az elnevezésben a betlehem szó is, az egyik adatközlő azt mondta, hogy ebben is szerepel angyal, mint a karácsonykor előadott angyalbetlehemezésben.

A szokás szereplői

Az 1950-es évek végéig a szereplők száma 14 fő volt (egyetlenegy adatközlő tett említést egy harmadik vendégről, amikor 1957-ben adták elő), 1985-től a szereplők száma 13 főre csökkent, mivel a kulcsár szerepe funkciótlanná vált, hiszen már nem jártak házról házra. A szereplőkön kívül a játék előkészítésében még részt vett az öltöztetőnő, aki a kellékek elkészítésében, beszerzésében vállalt szerepet.

Szentegyháza (Szentegyház-asfalú) két falurésze a felszegi és az alszegi, a szereplők mindig a felszegiek közül kerültek ki. Ennek oka a falubeliek szerint az, hogy a felszegiek összetartanak, saját elmondásuk szerint szeretik a viccet, a tréfát. Szerintük másik ok még az, hogy itt falun, különösen a felszegiek között, él még a felebaráti szeretet, „ez nem város”.

A szereplők mindannyian *férfiak*, még a Dúsgazdagné szerepét is férfi játssza (az angyalbetlehemes Szűz Mária szerepét is lányos arcú fiú alakítja). Ennek oka it most nem feladatom vizsgálni, de az egyik ok feltehetően a lányok erkölcsi jó hírének megóvása volt. Az '50-es években legények (az angyal egy lányos arcú fiatalabb legényke, 5-6. osztályos) voltak a szereplők, kivéve a gazdát, aki egy idősebb férfi volt, olyan, aki jól ismerte a játékot. 1985-től az angyal alakítóját kivéve mind házas emberek vesznek részt a szokásban, ezt általában azzal magyarázzák, hogy míg korábban sok jelentkező volt egy-egy szerep eljátszására, addig most a fiatalok már inkább másutt keresnek szórakozási lehetőséget, több az ingázó is, akik másutt kényszerülnek munkát vállalni (főként Magyarországon vállalnak munkát, mert otthon nagyon nehéz a megélhetés).

A szereplők elmondása szerint korábban volt egy „könyv” (ti. valószínű, a 19–20. század fordulóján kiadott ponyvanyomtatvány.) 1985-ben, mikor újra felelevenítették a szokást, az egyik férfi, aki szokás szervezését, irányítását elvállalta a többiek kérésére, kiegészítette az emlékezete alapján a hiányzó részeket.

A szereplők kiválasztásának elvei:

- értelembeli képességek szerepe, pl. Plutónak a „nagy” ördögnek hosszú és nehéz szerepe van, tehát olyant választottak a szerep eljátszására, akinek gyors és jó a felfogóképessége;
- fizikai adottságok szerepe, pl. a Dúsgazdagnak, magasnak és kövérnek kellett lennie „nagy bendeje volt neki”, Dúsgazdagnénak és angyalnak olyat választottak, akinek nőies, illetve lányos arca volt;
- pszichikai tényezők pl. a gyermekkorban látott jó élmények, a jó társaság, az együttjátszás öröme, a tréfálkozások, viccek „amit a falu között vittek véghez”.

Az interjúk során kiderült, hogy maguk a szereplők, illetve közülük néhányan „szervezkedtek össze”. Megkeresték azt az embert, akiről tudták, hogy már korábban is volt gazda, vagy szerepelt a játékban. Például Dániel Antal korábban a Halál szerepét játszotta, később mégis megkérték, hogy a gazda feladatkörét vállalja el.

A kellékek

A csoport megszerveződése után a következő feladat az volt, hogy a kellékeket, a ruhákat elkészítsék, illetve beszerezzék. Ezeket, amikor 1985-ben újra elő akarták adni – az 50-es évekből semmi sem maradt meg, kivéve egy ördög álarcot –, egyrészt a szereplők visszaemlékezései alapján (ketten is voltak a szereplők közül, akik még az 50-es években is részt vettek a játékban), másrészt egy régi fotó (feltehetően 1949-ből) segítségével, valamint a falubeliek visszaemlékezése alapján készítették el.

Az öltöztetőnő szerezte be a régi vitézkötéses székelő ruhákat. Az ördögök, a halál álarcait egy idős asszony készítette el, aki nem ment férjhez, vagyis „bakatlan asszony” volt, így volt ideje ilyesmire. Szerencsére egy ördögálarc még a II. világháború előtti időkből megmaradt, így arról mintát vehettek. Persze az ördögök álarcái nem voltak egyformák, de azt tudták, melyikre milyen hímzés, dísz kell.

Próbák

A próbák rendszerint 2-3 hétig tartottak. Az első héten még nem vették fel a különböző, szerepek szerinti öltözeteket, de az azt követő időszakban már abban próbáltak. Rendszerint egy idősebb ember vagy házaspár házában történtek a próbák. Ez csak 1985 után módosult, ekkor már a hittanteremben zajlottak, ott, ahol később elő is adták a darabot.

1985-ben Dániel Antal kézzel írt füzetében levő (ami egyrészt a ponyvalapok, másrészt emlékezet alapján íródott) szokásszöveg alapján ki-ki leírta a szerepét, – sorban, ahogyan a szerepek következtek egymás után, el kellett mondják a szerepeiket, ahol a gazda hibát talált, ott megállította és előlről kellett mondanium a szöveget, amíg nem tudták jól; – ezután következett a különböző mozdulatok, gesztusok, mozgások elsajátítása, ami a szereplőktől igen nagy pontosságot, egymásra figyelmet kívánt, a gazda megmutatta a megfelelő mozdulatokat, ugyanakkor a szereplő „ön-magát is kellett fejlesznie”; – külön gyakorlást kívánt az ördögök „morrantásának” elsajátítása, ugyanis bizonyos szavaknál, pl. a pokol szónál, de az utcán ijesztgetésképpen félelmetes, hörgő hangot adtak ki magukból. Mindezt személyes élmények alapján is, illetve a próbák során sajátították el. Voltak sajátos egyéni élmények is, ezzel kapcsolatos például az egyik szereplő saját elmondása szerint a „farkasoktól leste el” tudományát; – a próbák utolsó szakaszában már a megfelelő, szerepek szerinti öltözetben próbáltak.

A próbák után mulatságot tartottak, ezen csak azok a legények vettek részt, akik a szereplői voltak a játéknak. Ilyenkor a szokáshoz tartozó dallam gyakorlására is sor került, valamint „hallgatókat” is énekeltek.

A szokásesemény ideje

Az ördögbetlehement a farsang utolsó három napján adták elő házról házra járva. Régebben, egészen az 50-es évek végéig a szereplők már korán reggel, 7 órakor összegyűltek valamelyik háznál. Húshagyókedden fejezték be a játékot, s ekkor egy mulatságot tartottak, ami éjfélig tartott, hiszen már másnap hamvazószerda volt, kezdődött a böjti időszak. A böjti időszakot szigorúan megtartották, s ez megnyilvánult abban is, hogy zajos mulatságot nem lehetett tartani, nem főztek zsíros ételt, kendermagból ütöttek olajat, s azt tették a káposztára.

A szokásesemény helyszíne

A helyszín az 50-es évek végéig egyrészt az utca volt, ahol a játék különböző spontán eseményei is zajlottak. Az ördögök, a Halál ijesztgették a falu népét, tréfálkoztak velük, ugyanakkor egy-egy házba is befutottak. Az ördögbetlehemest olyan házaknál adták elő, ahol volt nagyobb, 6×6-os méretű szoba, ide a közeli házakból is összegyűlt a szomszédság. 1985-ben már a hittanteremben adták elő, bár néhány házhoz is elmentek titokban, ahová előre meg volt beszélve, hogy várják őket. Ekkor már az utcán nem énekeltek, hanem civil ruhába öltözve mentek el a megbeszélte helyekre.

A szereplők közül azok, akik korábban is részt vettek a szokásban, valamint az idősebb falubeliek úgy tartják, hogy régebben erősebb volt a katolikus hit, a falubeliek jobban átérték a darab bibliai, erkölcsi mondanivalóját, sokan sírtak, még férfi létükre is a nézőközönség közül. Talán az a tény is hozzájárult ehhez, hogy az 50-es évek végéig, amíg hagyományosan házról házra jártak a szereplők, egy kisebb szobában testközelbe került a halál, az ördögök. Tehát az 50-es évek végéig azonos volt a színtér. 1985-ben a hittanteremben, színpadon adták elő a játékosok a darabot. A beleélés így már visszafogottabban valósulhatott meg. A térbeli elkülönültség behatárolta az aktív szereplők és a nézőközönség spontán reagálásának lehetőségeit. Ez utóbbi esetben teljesen korlátozottá vált, csupán a színpadi előadás hatásai érvényesülhettek.

Vonulás az utcán, bekéredzkedés

Minden házba bementek, ahová hívták őket, a kulcsár ment elől, egy nagy, nyolcágú ostorral harsogtatott, neki szóltak, hogy melyik házaknál adhatják elő az ördögbetlehemest. Amikor a házakhoz megérkeztek a szereplők, akkor a következő rövid párbeszéd zajlott le:

- Dicsértessék a Jézus Krisztus! Befogadják az ördögbetlehemest?
- Mindörökké ámen! Szívesen fogadjuk, tessék bejönni!

A kulcsár a csoport előtt haladt, hogy ostorával nagyokat harsogtatva felhívja a falu népének figyelmét, jönnek az ördögbetlehemesek, ő tudakolja meg azt is, hova mehetnek be, hol fogadják őket szívesen. Az utcán „Az egy Dúsgazdag ember...” kezdetű éneket énekelve vonult elől a „szebbje”, a gazda vezetésével, hátul a „csúfabbja”: vagyis az ördögök és Halál. Ez utóbbiak feladata volt a különböző tréfák űzése, a bámészkodók, falubeliek ijesztgetése.

Ijesztgetések, tréfálkozások különböző megnyilvánulásai:

- A gazdának vissza kellett fognia a négy ördögöt és a halált, nem volt szabad durva tréfákat űzniük, s a kisebb gyermekeket megijeszteni. Mégis történt olyan eset, pl. 1949-ben, hogy úgy megijedt egy gyerek, hogy kórházba került. Az adatközlő elmondása szerint amúgy is egy gyengébb idegzetű gyermek volt.
- Az ördögök s a Halál bekukucsáltak, bekopogtattak az ablakokon.
- Ijesztgették az utcán a kíváncsiskodókat, „szembeneztek velük”, megfutamították őket.
- A szánkózó gyermekeket megcsipkedték.
- Az ördögök, főleg a „kicsi” ördögök, felmásztak különböző helyekre, tornácra, háztetőre.
- Bementek hivatlanul is az ördögök a házakba, különösen oda, ahol „hitványabb” ember lakott.
- A cigányok ijesztgetését külön kiemelték visszaemlékezéseikben, úgy tartották, ők különösen féltek az ördögöktől. Az 1950-es években egy Fehér Virág nevezetű cigányasszonyt úgy megijesztettek, hogy hat métert négykézláb ment, másokat megfutamítottak.
- A Halál hátul a kaszával ijesztgette a népet, az ördögök, főként a két „kicsi” ördög pedig a kínzóeszközökkel.

Az utcán vonulva nemcsak ijesztgették a bámészkodókat, a falu népét, hanem különböző tréfákat is űztek, például amikor a kemencében már csak parázs volt a tűzön, s be akarták vetni a kenyeret, az ördögök tréfából ismét tettek a tűzre. Máskor éppen ellenkezőleg, egy vödör vizet zúdítottak rá, szintén a gazdasszony bosszantására, hogy aludjon ki a tűz. Ezeknek a tréfáknak a viszonzásaként néha az ördögök is megkapták „jutalmukat”, némelyik lefittyedt szarva mutatta, mennyire örültek az ilyen tréfáknak. De igazi harag sohasem volt emiatt.

Megérkezés a házhoz

Az ördögbetlehemes szereplői hivatlanul nem mentek be sehova sem a szokást előadni (ti. az 1950-es évek végéig), minden esetben a kulcsár jelezte, hova mehetnek be. Általában 10 helyre mentek el egy nap, kb. minden 5-6-ik házba hívták be őket. Amikor megérkeztek a házhoz, itt már a házigazda fogadta őket, többnyire a szomszédok is összegyűltek, volt, akinek már a szobában nem is jutott hely, hanem az ablakból figyelték az eseményeket.

Az ördögök és a Halál, amíg a szerep szerint nem került rájuk sor, kint várakoztak az udvaron. Közben főként a két „kicsi” ördög „kint sikatolt, mint a sikat macska”, vagyis körbeszaglászott, mit lehetne elcsenni a kamrából vagy a hígjából, azaz padlásról. Kolbászt, kenyeret, máskor aludtتهت, lekvárt, egy esetben még a frissen sült töltött tyúkot is elemelték. Úgy tartották, ezek hozzátartoznak a játékhöz, ezért nem volt szabad megsértődnie vagy haragudnia a házigazdának.

Adományok, kínálás

Korábban, egészen az 50-es évek végéig szokás volt, hogy a szomszédság „összepakolt”, összeadtak valamennyi pénzt, általában annyit, amennyi egy liter pálinkára volt elegendő, ennyi volt a fizetség. Az 50-es években ez kb. 5-10 lej között volt, akkoriban egy kiló kenyér 2 lej, 1 liter pálinka 10 lej volt az adatközlők visszaemlékezése szerint. A pénzt a kulcsár gyűjtötte össze, amit azután a közös mulatságra fordítottak. Pálinkával is megkínálták őket. Az ördögök pedig „hozzápakoltak” egy kicsit, elcsentek pl. egy kis kolbászt, süteményt, kenyeret. Megtörtént az is, hogy Lázár benyúlt asztalfiókba és eltulajdonított egy kis kolbászt, vagy kenyeret; mikor mit talált.

Visszaemlékezések, szereplések más falvakban

Az ördögbotlehemest egészen az 1950-es évek végéig előadták más falvakban. A visszaemlékezések során a következő falvakat említették: Kápolnásfalut, Méréfalvát, Csíkszeredát a Homoród-menti falvak közül Homoród-Szentmártont, Gyepést. Ezek a települések mind 20-30 km-es körzeten belül vannak, illetve vannak olyanok is, amelyek csak néhány kilométerre. Ezeket az utakat régebben gyalogosan is, de többnyire lovasszánnal tették meg, ami még ma is használatos közlekedési és szállítóeszköz télen. Egy esetben említik, hogy busszal mentek. 1985-ben, amikor hosszú szünet után ismét előadták a játékot, szintén elmentek más faluba, de csak a szomszédos Kápolnásfaluba, és mivel ekkor tiltva volt, csak a templomban adhatták elő, mint „Vallásfenntartó Társaság”.

A szokással kapcsolatos élménytörténetek különböző változatokban élnek. Az egyik történet magja az, hogy „megszaporodtak” az ördögök; egy másik történet arról szól, hogyan ijesztették meg a korondi fazekast. Ez Sándor Mihály elbeszélése nyomán a következő: édesapjától hallotta, hogy az első világháború előtt volt egy nagybátyja, aki megtréfálta a korondi fazekast. A nagybátyja kicsit felöntött a garatra, és lemaradt a többi szereplőtől, amikor azok – az „Alföldről”, ahogyan Szentegyházán a Homoród-mentét nevezik – hazaindultak. Homoródfürdőn egy

fazekas szekere a borvíznél állt, erre kapaszkodott fel. Amikor elindította a szekeret, egy nagyot kiáltott: „Hajts!”, miközben előrenyúlt a skorpióval, s megemelte a fazekas kucsmáját. A fazekas visszafordult, meglátta az „ördögöt”, s úgy meghajtotta a lovakat, hogy a „fekete lovak fehérék lettek, úgy meg voltak habosodva”.

Ezeknek a történeteknek nemcsak a szórakoztatás a szerepük. Megtudhatjuk azt is, hogy ezt a szokást már az I. világháború előtt is, sőt „ősidőktől fogva” játszották Szentegyházán, tehát a játék a nemzeti hovatartozás, a közösségi összetartozás tudatának erősítését is szolgálja.

A szokás története, engedélyezése, tiltása

A visszaemlékezések szerint már az I. világháború előtt játszották az *ördögbetlehemet*. A két világháború között is előadták, bár voltak olyan esztendőik, amikor nem játszották; ennek okául a szegénységet jelölték meg. 1940-től 1944-ig is játszották, amikor Székelyföld Magyarországhoz tartozott. Ezt követően 1949-ben a legények ismét összeszervezkedtek, és Hatos P. Istvánt felkeresték, hogy legyen a gazda, vállalja el az ördögbetlehemes „kitanítását”. 1950-ben is ő vállalkozott erre a feladatra. 1957-ben már Lőrinc Domokos lett a gazda, majd 1959-ben már Dániel Antal látta el ezt a tiszteket. (Egyetlen egy adatközlő állította azt, hogy még 1960-ban is előadták, ennek magyarázataként azt mondta, hogy a gazdagok – ti. abban az időben a kulákok – úgy kerülnek büntetésképpen a Duna csatornához, ahogyan a Dúsgazdag a pokolra jut. Ezt az adatot mások nem erősítették meg.) Az ezt követő időszakban, egészen 1985-ig a szokást nem adták elő, mert tiltották. Az ördögbetlehemes szereplői Székelyudvarhelyről, a néptanáctól kaptak ilyen értelmű hivatalos papírt. Más adatok szerint azért hagyták abba, mert az angyalbetlehemes szereplőit egy nagyobb összegre megbüntették, és behívták őket a milíciára.

Az interjúk során pontról pontra kirajzolódott előttem a kép: oly hosszú lapangás után miként éledt újjá ismét a szokás. 1985-ben az akkori papnak biztató szavai elegendőek voltak arra, hogy a szokás újraéledjen, igaz, már nem házról házra járva, hiszen ezt tiltották, hanem a hittanteremben. Még Kápolnásfalura is átmehettek előadni, magukat „Vallásfenntartó Társaságnak” nevezve. 1990-ben, a forradalom utáni farsangon ismét előadták. Ekkor is színpadon, a hittanteremben játszották, és politikai aktualitással, tartalommal egészült ki a játék: Ceaușescu képeit égették el jelképesen az ördögök a pokolbeli jelenetnél. A szekérre ülve a falut is végigjárták, rövid időre még a rendőrségre is bementek. A frissen odahe-lyezett román nemzetiségű milicisták nem sejtették, miről is van szó, de szerencsére nem lett bajuk a szereplőknek belőle.

Ezt követően ismét évek maradtak ki, nem adták elő. Volt olyan vélemény is, miszerint 1985-ben készült egy amatőr videofelvétel, azt megnézheti, aki akarja. 1996 farsangján készültek ismét az előadásra, de egy hatalmas, 1995. nov. 4-ről 5-re virradó éjszaka lezajló vihar megghiúsította ezt a szándékot. Az egész falu népe a kidőlt fákat hordta haza az erdőről, amit aztán még fel is kellett dolgozni. Mégis elmondható, hogy ha maradtak is ki évek – sőt évtizedek is –, folyamatosnak mondható a hagyományozódás, sohasem valami külső erő kényszerítette őket a szokás előadására, ellenkezőleg: ezek a külső erők éppen megszüntetni akarták!

Változások

A terepmunkán alapuló kutatás alapján a szokás életét három nagyobb szakaszra lehet osztani:

	1950-es évek végéig	1985-től napjainkig
Helyszín	utca; házak udvara, kamra, padlása 6×6-os szobabelső	hitranterem; 1990-ben az utca is, de már megváltozott módon
A szokás ideje	farsang utolsó három napja	farsang vége, de már csak 1-2 nap
Szereplők száma	14 fő	13 fő (kulcsár szerepe funkciótlanná válik)
Szereplők kora	legények (egy idősebb férfi a gazda, egy fiatalabb legényke az angyal)	házas emberek, középkorútól az idősekig (az angyal szerepét nőrlen legény játssza)
Szokás szövege	ponyvanyomtatvány	ponyvanyomtatvány megmaradt lapjai és az emlékezet alapján
Ijesztgetések, tréfálkozások	utcán való vonuláskor, házakba betérve, a szokás előadásakor a szobabelsőben	1985-ben a szokás „színpadí” előadásakor a lehetőség megszűnése, 1990-ben megváltozott, korlátozott formában él tovább
A Dúsgazdag szolgájának öltözete	szegény, rongyosabb kinézetű	a szolgát alakító személyes kérésére székely ruha
Ördögök lábbelije	bocskor	csizma, téli cipő szolgát alakító személyes kérésére székely ruha
Spontán elemek a szokásban	nézőközönség „megverselése”, ijesztgetések, tréfák	a szokás változása miatt (már nem házról házra járva adják elő, kevés a lehetőség) 1990-ben politikai tartalom: Ceaușescu képeinek égetése

- I. szakasz* az 1950-es évek végéig tartó időszak, ezt a korszakot a „viszonylagos változatlanság”, a házról házra járva hagyományosan előadott ördögbetlehemes időszakának lehet nevezni.
- II. szakasz* az 1960-as évektől 1984-ig tartó időszak, amikor a tiltó rendelkezések miatt egyáltalán nem játszották.
- III. szakasz* 1985-től napjainkig tartó időszak, ami két kisebb szakaszra osztható: 1989-ig tartó időszak, amikor még mindig tiltották, de az egyház védőszárnyai alá kerülve (ti. mint „Vallásfenntartó Társaság” a hittanteremben már be tudták mutatni), 1990-től napjainkig tartó időszak, amikor a tiltás megszűnt, ismét előadhatják a szokást.

„Dúsgazdag játék” Gyergyóditrón

Gyergyóditró a Maros felső folyásánál elterülő magas fekvésű Gyergyói-medence északkeleti peremén található székely nagyközség. Kezdetben Szárhegy²⁹ filiája volt, ahonnan a 15. század végére vált ki. A feljegyzések arra engednek következtetni, hogy a ditrói katolikus egyházközség, már 1500 előtt fennállt. Ditró neve először egy 1567-ből való adóösszeírásban³⁰ „Gytro” néven fordul elő, ahol 26 adófizető kapuval van bejegyezve. A lakosság legfőbb megélhetését az állattenyésztés mellett ma is a fakitermelés, fafeldolgozás adja.

A terep kutatás 1996 nyarán kezdődött és 2000 nyaráig tartott. Ez idő alatt hat alkalommal – hosszabb-rövidebb ideig – tartózkodtam Gyergyóditrón. 1999 farsangján filmfelvételt készítettünk a farsangi maszkos felvonulásról.

A szokást többféleképpen is nevezik, többnyire *Dúsgazdag históriának*, vagy *Dúsgazdag játéknak*, *dúsgazdagozásnak*. Elnevezésének magyarázataként pl. a következőket mondták:

A dúsgazdag nagy úr volt, a szegényeket sanyargatta. S akkor volt az a Lázár, egy szegény ember, s könyörgött, hogy adjon valamit neki, de még morzsaléket sem adott. S akkor jött a halál, jöttek az ördögök, s aztán elfogták a dúsgazdagot.

A dúsgazdagozás a gazdag emberről szól, aki Lázárnak nem adott még morzsát se. Az Angyal meg akarta menteni a Dúsgazdát, de már olyan bűnös volt, hogy nem lehetett. Az ördögök, mikor a dúsgazdának a verset mondták, szökdöstek felé, kínozták.

²⁹ Szárhegy az egyik legrégebbi gyergyói település. Nevével első ízben 1499-ben találkozunk, amikor a magát szárhegyinek nevező I. Lázár András pápai bullát kér a helybeli kolostor alapításához.

³⁰ Tarisznyás Márton, *Gyergyó történeti néprajza* (Bukarest, 1982) 13. old.

Az 1960-as első feléig a játék szereplői általában a farsangi időszak³¹ utolsó két-három hetében mentek, bejárták Ditró különböző falurészeit. Rendszerint két-három háznál adták elő egy este, ott, ahol volt egy nagyobb szoba. A szokás előadásának időtartama kb. 25-30 perc.

A szokás szövege

Az adatközlők közül csak egyvalaki említette, hogy feltehetően nyomtatott szöveg nyomán jegyezték le a játék szövegét. Mások azonban mindannyian arra emlékeznek, hogy füzetekbe, kézzel volt lejegyezve: „Édesapámnak ez le volt írva, kézzel, nyomtatott füzet nem volt.” Kisebb szövegbeli eltéréseket állapítottak meg a szereplők és a nézőközönség közül is azok, akik még a 1960-as, vagy a 1990-es évek elején látták az előadást, vagy szerepeltek benne: „Annyi, hogy felejtettünk is el belőle, meg tettünk is hozzá, újtottunk a szövegbe, mást tettünk belé, van, amit kitaláltunk.” Egy kézzel írt szöveget 1990-ben Puskás Sándor édesapjánál megtaláltak, ezt is felhasználták, amikor újra felelevenítették a játékot.

A szokás szövegének egy 1936-ban kézzel lejegyzett és az 1999-es gyűjtés alapján lejegyzett változatát összevetve a szövegben néhány eltérés állapítható meg. 1999-ben például a szöveg a következő tréfás résszel egészült ki:

Drumó: – Uram, Pulutor, ímhol hozzák a gazdagot,

Plútó: – Mit hoznak, a madzagot?

Drumó: – Jaj, te vén süket, a gazdagot!

Plútó: – Ja, a gazdagot. Na hozzátok, hozzátok!

A halál, amikor megjelenik, hogy elvigye a Dúsgazdagot, a következőt mondta 1999-ben:

Én vagyok a sárga halál,

Én előmbe soha senki nem áll.

Császárok, királyok bojárok nékem fejet hajt'nak,

Még a főpapok is, erről a száz pengőből készült

acél kis kaszáról

nékem adót adnak.

Nyakadra is vetem mostan a kaszámat!

³¹ Ditróban a farsangi időszak végén ma is élő hagyomány a maszkos felvonulás, farsangtemetés. Erdélyi (gyergyói) és partiumi farsangi szokásokról lásd még: Vámszer Géza, „Adatok a csíki farsangi szokásokhoz.” *Ethnographia* LXX (1959) 393–404. old.; Barabás László – Pozsony Ferenc – Zakariás Erzsébet (szerk.), *Erdélyi és partiumi farsangok*. A Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 4. (Kolozsvár, 1996).

A szereplők

A szereplők kiválasztásánál az egyéni adottságok, a külső és a belső tulajdonságok egyaránt szerepet játszottak. Gyakran családon belül „öröklődtek” a szerepek, pl. Puskás Sándornak, aki Plutó szerepét játszotta, már édesapja is benne volt a játékban, vagy Tomka Rózának – aki a Dúsgazdagnét játszotta a 30-as években – édesapja játszott a darabban és „bészervező” is volt. Volt, amikor egyéb tényező is befolyásolta, hogy ki játsszon el egy-egy szerepet. Például 1964-ben és 1965-ben azért választották Laczkó Ferencet „Pulutor”-nak, főördögnek, mert gyorsan meg tudta tanulni a szerepet és a kellő magassága is megvolt.

A kellékek

A ruhákat általában azok az asszonyok készítették, akik a szereplők közelebbi vagy távolabbi rokonai voltak. Az ördögök, a halál szerszámaait a szereplők közül gyakran egy-egy ügyesebb kezű ember csinálta meg: „A lándzsát, a skorpiót, s a harapófogót készítettem el. A harapófogóhoz kell két kb. 80 centis fadarab.”

Próbák

A visszaemlékezések szerint a próbák egészen az 1960-as évek közepéig vízkereszt után kezdődtek meg és tartottak egészen a játék előadásáig. Hetente két-három próbát tartottak, attól függően, hogy hány új szereplője volt a játéknak. 1948-ban az ún. bészervező Tódor András volt, aki egy kézzel írott füzet alapján mindenkinek leírta a szövegét, megmutatta a mozdulatokat. A kellékeket is ő magyarázta el, megmutatta, hogyan kell őket elkészíteni. Ekkor ő játszotta a Dúsgazdag szerepét is. Esténként a próbák többnyire két-három óra hosszát tartottak. Amikor már jól ment a játék, ki-ki a szerepének megfelelő ruhába felöltözve is elpróbálta a játékot. A próbákat „szerre”, vagyis mindig más háznál, valamelyik szereplő házában tartották. Előfordult az is, hogy ha valakinek nagyobb szobája (4×4 méter) volt, felajánlotta a szereplőknek a próba megtartására.

Az 1960-as évek első felében is az idősebbek, aki korábban benne voltak a játékban, mutatták meg a mozdulatokat, mikor mit kell csinálni: pl. amikor a főördög parancsot ad ki, akkor a lábával dobbantania kell, vagy azt is, hogyan kell az ördögöknek a fogóval vagy egyéb kínszerszámmal a Dúsgazdagot kínozniuk. Ebben az időben név szerint Kosztándi András irányította a próbákat. Az 1940-es években az egyik vendéget ő alakította. Amikor 1990-ben ismét felújították a játékot, a még élő idősebb szereplőket keresték fel, hogy segítsenek a játék betanításában.

Vonulás az utcán, bekéredzkedés

Az 1950-es évek elejéig az utcán a halál, s az ördögök „játszódtak, szökdöstek, nagyon rémisztőek voltak, volt nyelvük, álarcuk, sisakjuk”. A gyerekek futottak az ördögök után. A halál a kaszával járkált a bábéskodók között, fente a kaszát és azzal ijesztgette az embereket, hogy elviszi őket. Az elbeszélések szerint az utcán harmonikaszóval vonultak, főként csárdásokat játszottak. De előfordult az is hogy az „Ó bú látott...” kezdetű éneket énekelték, ami a dúsgazdagról szólt. Az 1960-as évek első felében a hatóságok nem nézték jó szemmel a szokás előadását. A szereplők titokban mentek, így az utcán már nem volt szabad tréfálkozniuk, nem lehetett ijesztgetni a bábéskodókat.

Este sötétedés után indultak el, egy este csak egy házhoz mentek, ahová már előre tudták, hogy szívesen várják őket. Az 1960-as évek első feléig a házkérő feladata volt, hogy kitudakolja előre, melyik házhoz menjenek.

Mikor én leány voltam, az 1940-es években, akkor összegyűltek egy háznál, volt egy férfi, aki megkérte, hogy a háznál eljátszhatják-e a szerepet, így mondták, hogy házkérő. No akkor bementek, ott volt nézőközönség, megfelelő szoba, 4×4-es átlalában. Ahogy az egyik helyen játszották, akkor mentek ismét az utcán énekelve, s mentek egy másik házhoz.

1990-től már nem volt házkérő, mivel már csak néhány háznál adták elő (ezen kívül a kultúrotthonban, a szomszéd falvakba mentek el még).

A szokás eljátszása

A visszaemlékezések szerint az 1950-es évek elejéig a házkérő a házhoz érve egy rövid verssel kért engedélyt a ház gazdájától a házba való betérésre (de előzőleg már kiderítették, hogy szívesen fogadják őket):

Jó napot uraim, meg ne ijedjenek,
Egy ilyen vitéztől semmit se féljenek.
Megkérjük önöket egy fél óra időre:
Míg a Dúsgazdag históriáját eljátsszuk,
ha lesznek szívesek!

A szereplők közül az ördögök és a halál kint várakoztak, a többiek sorra, ahogyan a szerep szerint következtek, bementek a házba. A szoba annyira volt kiürítve, hogy elférjenek a szereplők és a nézőközönség (nemcsak a házbeliék, hanem a szomszédok, rokonok közül is összegyűltek egy-egy házba, ahol volt nagyobb szoba). A házban előadták a játékot:

A Dúsgazdag a feleségével az asztalnál ült, Lázár bebújt az asztal alá. Akkor abba' az időben volt két vendég, azok voltak a vendégek, mert ez volt a mulatság, s oda vendégek kellettek. S akkor el volt bizakodva a dúsgazdag, hogy így lesz, úgy lesz, s akkor Lázár megszólalt az asztal alatt, s mondta, hogy ímhol énnékem nem lehet felállnom, egy kis morzsalékot kinél kell találnom. Azok ugye Lázárt el kellett vitessék az asztal alól, aztán elvitték a dúsgazdagot is. Mind tépték az ördögök, hiába próbálta először az angyal megvédeni. Lázár Ábrahám mellé került, a mennyországba, a Dúsgazdag pedig a pokolba. Az ördögök, amikor vitték el a Dúsgazdagot a pokolra, ugráltak örömben. A lábukon zörgők voltak.

Az 1960-as évek első felében, amíg előadták házaknál a Dúsgazdag játékát, nem volt még sok helyen villany, a petróleumlámpa fényénél nem lehetett úgy látni. A gyermekek nagyon féltek az ördögöktől, akik a szobában ijesztgették őket és a felnőtteket is a skorpiókkal, egyéb kínzóeszközökkel: „Volt, aki nagyon megijedt. Esetleg volt kicsi gyermek, aki kezdett sírni, az ördögöktől annyira megijedt, azok kicsik voltak, ritkán láttak ilyesmit, televízió nem is volt.” A Halál a közönséget kínálhatta, hogy igyon a „keserű pohárból”, ami az elmúlást jelképezte, közben jót húzott a pálinkás üvegből, ha megtalálta:

A Halál a keserű pohárral menyen körbe, hogy igyon mindenki belőle. De a Halál általában ravaszabb volt, s ahol látott egy pálinkásüveget, vagy egy borosüveget, azt gyorsan meghúzta és visszatette. Aztán azt nem vették észre, mert mindenki a szerepre figyelt. Az ördögök tánca alá a '60-as években nem kellett muzikálni. A játék előadása alatt a harmonikás csak annál a jelenetnél muzikáltak, amikor a Vendégek a Dúsgazdag feleségét táncoltatták [...]

1990-ben már csak néhány házhoz mentek el, „mert nem volt annyira divat.” Egy-egy nagyobb háznál, ahol egy nagyobb szoba volt, még elmentek és előadták a játékot, 1990-ben és 1991-ben és 1992-ben kb. 10-10 háznál voltak, de elmentek a szomszédos falvakba is. Ezekben az években farsang végén, a farsangi felvonulással egy időben az iskolánál felállítottak egy színpadot, és ott is eljátszották a darabot. Ezt követően 1999-ig nem gyakorolták a szokást. Ennek okaként több mindent mondtak, többek közt azt, hogy miután három egymást követő évben is előadták, „megunta a falu népe”. 1999-ben és 2000-ben házaknál már nem adták elő, de ellátogattak vele a szomszéd falvakba, valamint a farsangi felvonuláson is részt vettek.

Adománygyűjtés, kínálás

Az 1960-as évek közepéig, amíg házról házra járva adták elő a szokást, pénzt kaptak a szereplők, valamint borral, pálinkával, tésztával kínálták meg őket. Többnyire a „bészervező” gyűjtötte össze a pénzt, de előfordult, hogy az egyik ördög szedte össze tányérba vagy kalapba. Az összegyűlt pénzből a szereplések végén mulatságot rendeztek a szereplők.

Visszaemlékezések, szereplések más falvakban

1930-as, 40-es években is mentek más falvakba szerepelni, például a 4 km-re fekvő Orotvára szekérrel, énekelve mentek és szintén házaknál adták elő a játékot. Az 1960-as években még a közeli Güdücön a kultúrotthonban, valamint egy-két háznál is eljátszották a Dúsgazdag játékát:

Emlékeim szerint a dúsgazdagi szereppel, akkor nem vót ennyi jármű, akkor szekerekre ültek, s azzal mentek. Más faluba is. Güdücre is jártak ki, mer' még a bátyám is vót benne, örökké ott a Lázár vót az asztal alatt. Güdücre, s Orotvára.

Előfordult, hogy hazafelé nagy hófúvás volt és a lovasszánkóval beborultak a hóba és gyalog kellett hazatérniük a szereplőknek. 1990-ben és 1991-ben Zeteváralján is szerepeltek:

Egy nagy munkásszállító kocsival vittek minket át. S akkor visszafelé dob, hegedű, harmonika; ott mindenki zenélt, mert kicsit kezdtünk „hörpögtetni”. Mindenki énekelt; akkor a dobnak a belseje kihatott egy kanyarban.

Ezekben az években Güdücön is előadták színpadon:

[...] olyan bált csináltunk azután, 'ejsze még a macska is mulatott a pad alatt.

A szokás előadása az 1960-as évek közepéig

A visszaemlékezések alapján a szokás megléte egészen a 19–20. század fordulójáig nyomon követhető:

Édesapám elmesélte, hogy a századfordulón, valamint a 20. század első évtizedeiben is sokat játszották a *Dúsgazdag játékot*. Szinte minden ház be volt osztva, füzetbe volt írva, hogy mikor hova mennek. Ők is úgy örökölték a szülőktől, még édesapámnak az apja is benne volt, ő is vendég volt.

A legidősebb szereplő, aki még él, az 1911-ben született Tomka Róza, aki a 1930-as években szerepelt a játékban. Elbeszélése szerint rendszerint két hétig tartott a próba, ez idő alatt szinte minden este próbáltak. Mindenki felmondta a szöveget a *bésszervezőknek*,³² ezután tanulták meg a különböző mozgásokat, mozdulatokat.

³² Bésszervezőknek hívták azokat, akik összeszervezték a szereplőket, ők választották ki azt is, hogy ki mire alkalmas. A bésszervezők ebben az időben Puskás Dénes és Tódor András voltak, mert ők korábban már szerepeltek a játékban, Puskás Dénes az ördögöt alakította (született: 1902), Tódor András 1900-ban született.

A próba után még gyakran együtt maradtak, beszélgettek, majd megállapodtak, hogy a következő alkalommal hova mennek próbálni.

Az adatközlők egybehangzó véleménye szerint a „magyar időben” (1940–44 között) minden népszokást, így pl. a dúsgazdagot, a betlehemes játékot is minden esztendőben előadták. Akkoriban

[...] valahogy természetesebben meg tudták játszani, úgy hanggal, úgy tehetséggel, mert akkor régen minden évben játszották, míg a magyar világ volt. Az a négy év az nagyon szép idő volt, mert az mindent megengedett. Hiába volt akkor is szükség, facipőben jártunk. Hangulatosaabb volt a nép, fiatalság, s minden.

Farsangvasárnap és húshagyatkor délután két órakor kezdődött a tánc. Cigányzenészek (egy cimbalmos, egy bőgős, két hegedűs) muzsikáltak a bálban, sajnos már egy sem él közülük. Az ún. táncgazdák osztották a jegyet a bálra, ki a szeretőjével, ki egyedül ment. A bált a „Kimaradtál, kimaradtál...” kezdetű énekkel fejezték be.

A II. világháborút követően 1946-ban, 1948-ban, 1952-ben és az 1960-as évek közepéig adták elő a Dúsgazdag játékot. Ezután sokáig nem játszhatták, minden tiltott volt, ami a vallással, az egyházzal összefüggött. Még karácsonykor se mehettek templomba az 1950-es években:

[...] ahogy a rendszer megváltozott, úgy tiltották le azokat a dolgokat, amibe az Isten belé volt foglalva, mert nem egyezett az akkori törvénnyel.

Az 1960-as évek első felében előadott játék nézőközönsége így emlékezik vissza:

Még iskolás voltam – '65-ben végeztem a nyolc osztályt –, mikor játszottuk a Dúsgazdagot, s engem is bévettek, én a főördög voltam, Pulutor.

A szegény Lázár és a dúsgazdag történetét láttam gyerekkoromban. 1965-ben a szomszéd házban adták elő, az ágyra álltunk, mi gyermekek, mert akkor én 5 éves voltam. Emlékszem az ördögökre, a piros nyelvükre és arra, hogy nagyon féltünk. Sajnáltam Lázárt, hogy hogyan lehetnek ennyire kegyetlenek, mert én úgy hittem, ez valóság.

Az 1960-as évek első felében a néptanáctól kellett engedélyt kérni, megnézték, hogy van-e a darabban valami, ami kommunistaellenes. Például az anyagnak le kellett vennie a keresztet az öltözetéről, helyette piros csillagot kellett tennie, „hogy legyen kommunista angyal”. A visszaemlékezők úgy vélekednek, hogy mást azért nem kellett megváltoztatni, mert a darabban szó van arról, hogy a Dúsgazdag fősvénysége miatt a pokolba kerül. A hatóságok így azt gondolták, hogy az akkor kulákoknak kikiáltott módosabb parasztok a Dúsgazdag személyében saját magukra gondolnak majd.

Így belégyeztek egy darabig, két évet is jártunk vele. Ide le az iskolánál játszottuk, Puskás Zsiga Laji háza, ahol lakik, az üres volt, ott volt egy nagy szoba, ott próbáltunk. A néptanács titkára és az elnöke ott kihallgattak, s leellenőrizték, hogy mi van a szerepben.

Ekkoriban farsang végén még két hétig is jártak házról házra, hogy előadják a játékokat. A házkérők feladata volt, hogy előre megtudakolják, kihez mehetnek. Az adományként kapott pénzből a végén bált rendeztek. Az 1960-as évek második felétől 1990-ig nem játszották, mert tiltották. Azokat, akik a betlehemes játékokat adták elő, pénzbírsággal büntették. Feltehetően ez is oka volt, hogy félbemaradt, nem játszották azután ezt sem.

Ceaușescu idejében nem engedték, akkor tiltották le. Nem engedte a vezetőség. A betlehemes sem engedték. Minden meg vót szüntetve.

A szokás előadása az 1990-es években

1990-ben többek között Puskás Bálint és Bajkó András szervezte meg, hogy újból előadják a Dúsgazdag játékot. Előkeresték a kézzel, különböző füzetekbe leírt papírokat. Voltak olyan részek, amelyek nem kerültek elő, ezeket emlékezetből kiegészítették azok a szereplők, akik még az 1960-as években benne voltak a játékban. Az egyik adatközlő szerint valamikor nyomtatott írás alapján másolhatták le a szöveget a füzetekbe az egykori szereplők. A 1990-es évek elején, 1991-ben és 1992-ben előadták a házaknál, a ditrói kultúrotthonban és a szomszédos falvakban is. Orotvára, Gődürcé is elmentek, valamint Zeteváraljára is meghívták őket.

1999-ben filmfelvétel készült az előadásról, felidézve azt az időt, amikor hagyományosan még házról házra járva adták elő a játékot. A következő évben, 2000-ben – feltehetően a filmfelvételnek is köszönhetően – ismét előadták Ditróban, sőt más falvakba, pl. Gyergyóalfaluba, Kilyénfalvába is meghívták őket. A kilyénfalvai plébános, Szilágyi Lőrinc a régi tiltott időben is támogatta a ditrói farsangi szokások megtartását. Az ő meghívására a farsangi menet és a dúsgazdag szereplői végigvonultak a falu utcáin, ahol ilyesmit már régen nem láttak. Gyergyóalfaluban is jártak a „dúsgazdag szereppel”, egy farsangbúcsúztató találkozón. Ezt az utóbbi években rendszeresen megrendezik valamelyik településen. Itt is előadták az utcán a játékot a nézőközönség nagy tetszésére. Ezt követően Ditrón húshagyóvasárnap, a színpadon játszották el, miután a farsangi maszkos felvonulás befejeződött. Ekkor már házakhoz nem mentek el.

A gyergyóditrói Dúsgazdag játék változása

A következő táblázatban összefoglalom a főbb változásokat, amelyek a szokás életében a vizsgált időszakokban bekövetkeztek.

	az 1960-as évek közepéig	az 1990-es évektől 2000-ig
A szereplők száma	14 fő (+ a zenészek)	13 fő, mert a házkérő feladata funkciótlanná válik (+ a zenészek)
A szereplők elnevezése	Dúsgazdag, Dúsgazdagné, Lázár, házkérő, asztali inas, első és második vendég, Angyal, Ábrahám, Sátán, Drumó, Pulutor, Mammon, Halál	nincs házkérő, a többi szereplő neve azonos
A szokás szereplőin kívül a játék előkészítésében részt vesz	az öltözet, a kellékek elkészítésében a rokonok, ismerősök is segíthetnek	az öltözet, a kellékek elkészítésében a rokonok, ismerősök is segíthetnek; 1999-ben egy sűgő segít a szövegtanulásban
A szereplők szerveződése	az adatközlők többségének visszaemlékezése szerint felszégiek vettek részt a játékban	inkább baráti, munkatársi viszony befolyasolja, hogy kik vesznek részt a szokásban
A szereplők nemek szerinti megoszlása	férfiak vesznek részt, kivéve a Dúsgazdagnét, akit mindig nő alakított, (az Angyal szerepét is játszhatta nő, de fiatal legényke is)	nincs változás
A szereplők korcsoport szerinti megoszlása	fiúgyermek, legények és házas emberek egyaránt részt vehettek a játékban; a Dúsgazdagnét leány és az Angyalt fiatal leány illetve fiúgyermek is alakíthatta	nincs változás
A szereplők megoszlása aszerint, hogy korábban (1960-as években) szerepeltek-e a Dúsgazdag játékban	Bajkó Ferenc „Szakszi” 1965-ben szerepelt a játékban	Bajkó Ferenc „Szakszi” korábban is Lázárt játszotta (1965-ben 7 éves volt)
A szereplők foglalkozás szerinti megoszlása	gazdálkodók	a szereplők többsége gazdálkodó, de van köztük sofőr, mezőgazdász, asztalos is
A szereplők öltözete	a Dúsgazdag szolgálója barna posztóruhát viselt	a szolga ruhája egy pincér öltözetét utánozza
A szokás helyszíne	utca, házak udvara, 4×4-es szobabelső	néhány ház, az utca, kultúrotthon, a központban felállított színpad

A szokás ideje	farsang utolsó két hete	farsang vége, de már csak 1-2 nap
A szokás szövege	kézzel írt füzetek	kézzel írt füzetek megmaradt lapjai és az emlékezet alapján
A szokás funkciója	elsősorban vallási, erkölcsi funkció, közösséget összetartó szokás, másodsorban szórakoztató funkció	a szórakoztató funkció előtérbe kerülése
A szokás előadásával együttjáró ijesztgetések, tréfálkozások	urcán való vonuláskor, házakba betérve, a szokás előadásakor a szobabelsőben	1990-ben, 1991-ben csak a házaknál előadott játékoknál él tovább a hagyományos formában

Összegzés

A farsangi játék, a dúsgazdagolás szentegyházi és a gyergyóditrói változatának elemzését három időszakra bontva végeztem. A szokás életének első időszaka az 1950-es évek végéig illetve az 1960-as évek közepéig tartott. Egészen eddig néhány apró momentumtól eltekintve nagyjából azonos módon adták elő a dúsgazdagolást. Az apróbb momentum közé tartozott az, hogy például a már egyre erősödő tiltások miatt fokozottan ellenőrizték a játékot, s így pl. Gyergyóditróon az Angyalnak vörös csillagot kellett tennie kellékként a ruhájára. A szokás életében bekövetkező második szakasz a politikai, társadalmi, gazdasági változások hatására bekövetkező tiltott időszak, amikor a játékot egyáltalán nem adhatták elő.

A harmadik szakasz az 1980-as évek közepétől (Szentegyháza) illetve a 1990-es évektől (Gyergyóditró) kezdődött, amikor a tiltott időszak után a szokást ismét eljátszhatták. Ettől az időszaktól kezdve azonban alapvető változások következtek be a játék előadásában, pl. a helyszín az 1990-es években a szobabelső helyett az utca, a kultúrotthon, a hittanterem, a színpad lett.

Ezzel egyidejűleg a szokás ideje is leszűkül: farsang utolsó két hete helyett 1–2 napra. A korábban hangsúlyosabb erkölcsi, vallási funkció helyett előtérbe került a szórakozás, a szórakoztató feladat – a szereplők, a nézőközönség élménytörténetei is ezt igazolják. A gyergyóditrói szokás szövegének 1999-ben lejegyzett, egy 1932-ben kézzel írt változata, valamint a visszaemlékezések szerint felidézett szöveg is eltéréseket mutat.

Az adatközlők visszaemlékezései szerint régebben, a szokás életének első szakaszában nagyobb beleéléssel játszották a szereplők a játékot. Ehhez természetesen több tényező is hozzájárult. A települések életében sokkal nagyobb jelentőségű eseménynek számított a szokás eljátszása. Mivel nem tiltották előadását, házról házra járhattak vele a szereplők, a szokás eljátszásának színtere módot adott arra,

hogy „testközelbe” kerüljenek az ördögök és a halál, akik nemcsak az utcán ijesztgették a bámeszkodókat, hanem a szobában is. A nézőközönség közül is gyakran megréftáltak valakit – főleg az idősebbek közül –, hogy elviszik a pokolba. A legtöbb helyen nem volt villany, a petróleumlámpa fényénél ijesztőbbnek, félelmetesebbnek tűnhetett a halál megjelenése, az ördögök kínzása.

A szereplők száma az 1960-as évek közepéig változatlan volt. A későbbiekben a házkérő illetve a kulcsár feladata megszűnt, mivel az 1980-as évek közepétől, az 1990-es években már egyáltalán nem, illetve csak néhány háznál adták elő a játékot. A szereplők elnevezése a visszaemlékezések szerint nem változott a vizsgált időszakokban. A szokás előkészítésében az 1990-es évek végén Gyergyóditrón részt vett sűgőként az egyik szereplő felesége is. Az öltözet, a kellékek elkészítésében a szereplőkön kívül a rokonok, szomszédok is segítettek, de volt úgy is, hogy fizettek a kellék elkészítéséért.

Az 1960-as évek közepéig erősebb tényezőnek tűnik, hogy a játékban résztvevő szereplők egy falurészhez tartoztak. A későbbiekben inkább a baráti, munkatársi viszony lépett első helyre a szereplők kiválasztásánál. A különböző szerepeket legények, férfiak alakítják (kivéve Gyergyóditrón, ahol a Dúsgazdag feleségét és az Angyalt leány (ez utóbbit fiúgyermek is) alakítja. Gyergyóditrón a korcsoport szerinti megoszlás változatos képet mutat, hiszen egyaránt részt vehet a játékban a 8–10 éves fiúgyermek (Angyal, Lázár), leány (Dúsgazdagné, Angyal), legények és házasemberek (Dúsgazdag, Lázár, Ábrahám, Halál, Ördögök, Vendégek). Szentegyházán az 1950-es évek végéig legények adták elő a játékot (kivéve a „gazdár”, aki házasember volt). Mikor 1985-ben felújították főként házasemberek (kivéve az angyalt, aki nőtlen legény volt) vettek részt a szokás előadásában. Az 1990-es években a játékban résztvevők többsége gazdálkodó, néhányukat kivéve, akik közt van sofőr, mezőgépész, asztalos is. A szereplők *öltözete, kellékei* a visszaemlékezések szerint nem sokban különböztek a korábbiaktól, kivéve a Dúsgazdag szolgájának öltözetét, aki az 1960-as évek közepéig barna házipoztó ruhába öltözött, az 1990-es évektől pincért utánzó ruhát vett fel.

Szentegyházán és Gyergyóditrón is szokás volt, hogy más falvakban is előadták a dúsgazdagolást. Ezt a felújítás után is megtartották, bár már korántsem olyan mértékben, ahogyan ez a szokás életének I. vizsgált szakaszában történt. A szentegyháziak mint Vallásfenntartó Társaság ellátogattak Kápolnásfaluba, a gyergyóditróiak pedig a szomszédos falvakban – többek között a 2000-ben Gyergyóalfaluban megrendezett farsangtalálkozón is – bemutatták.

A kutatás során sok minden igazolódott, amit már korábban is megállapítottak a dúsgazdagolásról:

1. A dúsgazdagolás a *Comico-Tragoedia* című, ismeretlen szerzőtől származó moralitás (1646) II. felvonásának folklorizált változata, énekbetétekkel.
2. Feltehetően ponyvanyomtatványokból került a népi színjátszás repertoárjába.
3. A darab a bibliai Gazdag és Lázár példázatot szedi párbeszédbe, bemutatja a gazdag ember mulatozását, Lázár halálát, a gazdag ember lelkéért vívott harcot, s a gazdag pokolra kerülését és pokolbeli kínjait.
4. Ördögfarsangnak, ördögbetlehemesnek, *Dúsgazdag játéka*nak is nevezték.
5. Egy olyan többszereplős dramatikus játékot jelöl a cím, amelyet Erdélyben, Udvarhely megyében, Gyergyóban s másutt is előadtak húshagyókedden.

A szokást a szakirodalom szerint csak a II. világháborúig játszották. Eddigi kutatásaim azt bizonyítják, hogy nemcsak Szentegyházán, Gyergyóditrón, hanem Csíkszenttamáson is felújították a dramatikus játékot a 20. század második felében. A szentegyházi ördögbetlehemessel kapcsolatos kutatások során fény derült sok olyan mozzanatra, amit korábban nem vizsgáltak. Ezek közé tartozik pl. a szokás előkészítésének megfigyelése, a játék előadásának módja is.

Az emberek közösségi együttélése a hagyományok által kialakított és tudatosan létrehozott szokások nélkül elképzelhetetlen. A szokások rendszerbe foglalják a közösségek életét, élettevékenységét. Hatással vannak az egyénre és a közösségre, de ugyanakkor a szokások kialakulását, átalakulását is befolyásolja az egyén és a közösség. Az ünnepi szokások alkalmával a megszokott életritmus megváltozik, a hétköznapi helyet ad az ünnepi cselekményeknek, mindezek a közösség összetartásának tudatát fokozzák. A szentegyházi és a gyergyóditrói dúsgazdagolás is ilyen közösség-összetartó és -megtartó erővel bíró esemény. Ez a megállapítás nemcsak a szokásban résztvevő egyénekre, hanem az egész faluközösségre vonatkozik. A szokás 20. század második felében történő újraéledésének magyarázatául szolgálhat az a tény is, hogy mindkét település lakói hívő katolikusok.

A játék mondanivalója, a közvetlen megtapasztalás, a játékcselekmény, a szöveg (pl. a kínzások sokszor naturalisztikus részletessége), az ördögök, a halál ijesztő külseje, a spontán elemek, (pl. egy-egy néző „megverselése”, ijesztgetése) – mindezek az általánosan megfogalmazott mondanivalót a konkrét helyzetek síkjára helyezik. A dramatikus játék így sikeresen szolgálta a vallási, erkölcsi nevelést. Megbánásra nevelt, arra készítette az embereket, gondolkozzanak el, és farsang utolján, a böjt kezdete előtt már lélekben kezdjenek el felkészülni a bűnbánatra, vessenek számot bűneikkel.

A keresztény ember számára a dúsgazdagolás üzenete örök érvényű. Krisztus kereszthalálával, a bűnös emberek megváltásával az örök életet lehetőségét adja. Az angyal és az ördög a Bibliában, de a dúsgazdagolás során is szemben állnak egymással. Az angyal védelmére kel az ördöggel szemben a bűnös léleknek: „Krisztus életet jött mindeneknek adni...” Az egyszerű, szegény, minden földi hív-

ságtól mentes Lázár elnyeri jutalmát, a mennyországba jut. A vétkeit egész földi életében szaporító, gyarló életet élő Dúsgazdag a pokolra kerül. Hiába próbál Ábrahámmal enyhülésért, néhány csepp vízért folyamodni, hogy Lázár enyhítse fájdalmát, a pokolbeli tüzet, jajgatása nem talál visszhangra. A szereplők tudatában a mai napig él, hogy a Dúsgazdag két vendége a Gyönyörűséget és Szépséget testesíti meg. Itt csak utalnék arra, hogy a középkori moralitásokban szereplő, a bűnöket megtestesítő allegorikus alakokról van szó. Az egész játékon át végigvonnak különböző szimbólumpárok, amelyek a játékmódban, az öltözetben, a párbeszédekben, stb. is megvalósulnak.

élet	halál
örök élet	örök kárhozat
Lázár, Ábrahám	dúsgazdag
mennyország	pokol
angyal	ördög
szegény	dúsgazdag
erények	bűnök
víz, mint enyhülést adó	pokolbeli tűz, a kínzás, szenvedés
	jelképe
éhezés	tobzódás
rend	fegyelmezetlenség (ördögök)
fehér (angyal)	fekete (ördög)
rongyosság, szegénység (Lázár)	díszesség, pompa (Dúsgazdag)
csend (halál érkezésekor)	zajos mulatság (a mulatozás ideje alatt)

Végezetül megállapítható, hogy nem véletlenül volt évszázadokon át a moralitás legnépszerűbb magyar képviselője az 1646-ban kinyomtatott „névtelen” Comico-Tragoedia. Szórakoztató, közösséget összetartó, identitástudatot erősítő funkciója mellett soha el nem évülő vallási, erkölcsi mondanivalója az, ami még mindig életben tartja e szokást a katolikus vallású emberek között.

Busójárás, az élő rítus

A következőkben 1992 és 1998 közötti mohácsi kutatásaim eredményeit szeretném összefoglalni.¹ Célom, hogy a köztudatban *mohácsi busójárás*ként megjelenő farsangi szokást élő és alakuló rítusként elemezzem. Kutatói attitűdömet Marót Károly, a rítusok életéről írott gondolatai határozták meg és irányították figyelmemet az aktuális motivációk felé.² Így elsősorban a rítus vitalitása érdekel, tehát azok a funkciók, amelyeket évről évre megújuló *revival*ként teljesít be a szokás, ezzel biztosítva egyben fennmaradását is. Hogy mindez a busójárás esetében vizsgálható, annak elsőszámú bizonyítéka egyáltalán a performance megléte és évről évre való megismétlődése. Az, hogy van, az, hogy csinálják. A továbbiakban ezért elsősorban a tradíció, a funkció és az ideológia kérdéseivel foglalkozom; úgy gondolom, hogy e három elem mindenkori aktuális szervülése, egyiknek vagy másiknak időszakos dominanciája, illetve hiátusa határozza meg a per-



1. kép. Maszk és koporsó (1998)

¹ Szeretnék köszönetet mondani A. Gergely Andrásnak, aki a szöveg létrejöttében segített, valamint Szeljak Györgynek, akivel a Coca-Cola farsangi szerepével kapcsolatos gyűjtéseket végeztem.

² Marót Károly, „A magyar néprajzkutatás feladatai”, *Ethnographia* LI (1940); Marót Károly: „Rítus és ünnep”, *Ethnographia* LI (1940); Marót Károly: „Szent Iván napja”, *Ethnographia* L (1940).

formance alakulását. Mindebben fontos szerepet kap a specialista, a „rítus-mester”, aki a hagyomány ismerője, aktuális adaptálója és permanens értelmezője egy személyben. Mediátor és médium egyszerre.

Röviden összefoglalva: egy olyan folyamatot rekonstruálok, amikor a zárt, falusi közösségen belüli identitás reprezentációja mint eredeti funkció elvész és helyette egy külső reprezentációs igény fogalmazódik meg: ez az etnikai és a lokális identitások felmutatása. Úgy gondolom, a rítus akkor sikeres a közösség számára, ha sikerrel teljesíti az ethosz és az aktuális életrend egységének helyreállítását, azaz a közösség mentális egyensúlyzavarainak mindenkori, időszerű korrekcióját, vagy legalábbis ennek ideiglenes képzetét nyújtja. Tehát, ha beválik.

A mohácsi farsangi szokás története (kronológia és mediális megjelenés)

A vízkeresztől hamvazószerdáig terjedő farsangi időszakban gazdag szokásanyag él Európa–szerte a paraszti kultúrákban. A farsang utolsó három napján tartották a mohácsi sokacok is télbúcsúztató, tavaszköszöntő ünnepüket. A fejezet címében szándékosan említek farsangot, nem pedig busójárást, ugyanis ez az elemzett szokás időbeli lehatárolását jelentené; az elterjedt terminus csak a vasárnapi felvonulást jelöli és az „új keletű”, városi dramaturgiára vonatkozik. Alapvetően szeretnék tehát három nagy szakaszt és további egyet feltételelesen megkülönböztetni a szokás történetében:

1. Hagyományos szakasz
2. Felbomló, átmeneti
3. Elidegenült, karnevál-jellegű
- (4. Reorganikus, átmeneti)

Hagyományos szakasz

Az az időszak, amikor a rítuscselekvés a hagyományos és évszázadokon keresztül csaknem változatlan paraszti kultúra integráns része és szimbolikus kifejezési formája volt. Jellemzője az *intimitás*: az akció mind a közösséget, mind az egyént érintő mindenkori belső szükségletből ered. A „hagyományos” szót így nem historikus, hanem kulturális értelemben használom. Nem a szokás „ősformáját”, azaz átvételektől és kontaminációktól mentes időszakát nevezem „hagyományos szakasznak” (sőt ennek feltételezését biztos kudarcnak tartom), hanem a rítus olyan adekvát szakaszáról beszélek, ahol tartalom és forma nem különíthető el. Ez az időszak nagyjából a XIX. század közepéig tartott; adatok inkább csak a szokás lé-

tezéséről, nem pedig dramaturgiájáról vannak.

Mándoki Lászlót idézem: „Az 1783-as mohácsi Canonica Visitatio (egyházlátogatás) feljegyzései között találkozunk először a farsangi átöltözés, zenés felvonulás elítélésével, de maszkviselésről és a busójárás egyéb jellemzőiről itt nem esik szó. 1852-ben Hölbling Miksa, Baranya tudós főorvosa megjegyzi, hogy »*Farsang utolsó napjaiban különösen kedveli a német ifjuság az álarczot; miben a rácz igen is ki szokott csapongani, rut ijesztő faálarczokat kötven föl képére*«.

A szövegből úgy tűnik, hogy a svábok nem famaszkot hordanak. A rítus előadásának módjára, jelentéseire, illetve a hozzá kapcsolódó képzetekre csak későbbi leírások és Európa más területeiről származó analógiák alapján következtethetünk.

A szokást minden bizonnyal a Szerémségből betelepülő sokacok hozták magukkal, akik a török hódoltság alatt megfogyatkozott református magyar népesség helyére 1686 és 1711 között érkeztek szerbekkel és katolikus magyarokkal együtt.³ Elzász-Lotaringiából 1769–70 táján Mária Terézia parancsára 38 német család települ le a határban és Új Mohács néven külön közigazgatású települést hoznak létre. A két városrész és a Duna túlsópartján fekvő Kis Mohács 1796-ban egyesül, de a városrészek különállása és nyelvi, etnikai homogenitása egészen a XX. század elejéig fennmarad. A közösség életrendje változásnak indul, az ipar térhódításával lassú polgárosodási folyamat veszi kezdetét. A rítus is lassú változásnak indul.

Felbomló, átmeneti szakasz

Így nevezem a XIX. század első felétől nagyjából az 1. világháború végéig terjedő időszakot. Ebben a szakaszban a rítuscselekvések tartalmi kiüresedése figyelhető meg, s ezzel párhuzamosan az öncélú botránykeltés és rendzavarás válik általánossá. A rítus lassan funkcióit veszti, és az egyéni önkifejezési igény uralkodik el a közösségi aktusban. A városi közvélemény a szokást egyszerűen garázda tobdzásnak bélyegzi, és a farsang betiltását követeli. Minden bizonnyal a nyomás hatására, ekkor kezd kialakulni a sokac közösségben egy reprezentációs igény, mely a későbbiekben hosszú időre az egyetlen valódi motivációját fogja felmutatni (a szexuális tartalmak mellett) a farsangvégi busó-szerepléseknek.

Az állapotokat pontosan érzékelteti a Sajóparti név mögé bújó újságíró 1883-ban a Mohács és Vidéke hetilap hasábjain:

³ Vitéz Horváth Kázmér Dr., „Mohács (A város fejlődéstörténetének vázlata)”, in *Baranya Trianon után tíz évvel* (Pécs, 1929).

Ha egy idegen a városunkat a farsang utolsó három napján meglátogatná, bizonyosan feltűnének előtte az a sok álarcos alak, mely a napokon a város minden részében barangol, s kisebb-nagyobb csengetyű, kolomp zagyvalékos lármáját állati ordításukkal felülmúlni törekednek, sáros időben – mint jelenleg is – egymást nem csak befecskendezik, de sokszor meg is fürdedik a sártengerben, kivált ha egyik-másik álarc alatt ellenséget vélt fölismerni...

Ezen emberi méltóságot és szemérmert sértő bohockodás ma már nem oly nagy mérvű vagy legalább szelidebb alakot öltött, mint a század első felében, s különösen az 50-es években, a mikor emberélet is esett áldozatul a durva természet s a romlott erkölcsök következtében. [...]

De nem csak a törvény szigora alkalmazása szükséges e nálunk divatosá lett álarc alá bujt gonoszok megbüntetésére, de társadalmi uton is oda kell hatni, hogy e szégyenítő, sok veszélyt okozó farsangi mulatság az újabb nemzedék által megutáltassék, sőt még emléke is kitöröltessék.

Ha kezét fog a társadalom a törvénnyel, előbb-utóbb gyűrűlni fognak az erkölcsstelenségek s a régi gonosz szokások háttérbe szoríttatnak a lelket nemesítő erények által.⁴

Elidegenült, karnevál-jellegű szakasz

Ez a XX. század elejétől napjainkig jellemzi a szokást. A falusi rítus városivá válik, intimítása és eredeti funkciói, talán a szexuális és családi vonásokon kívül, megszűnnek. A sokac közösség *pokladeja* a város és az idegenek *busójárásává* válik. Karnevállá, tömegrendezvénné. Szeretném röviden áttekinteni az időszak legfontosabb eseményeit, különös tekintettel a múlt század eleji átalakulásra.

Már említettem, hogy a sajtó évről évre élesen támadta a farsangi kicsapongást a századfordulón: gyilkosságokról, a közízlés megsértéséről számol be. 1887-ben például véres verekedésről ad hírt a *Mobács és Vidéke* hetilap, és terjedelmes glosz-szában ostromozza a busókat. Értetlenségét fejezi ki afölött, hogy „köztisztületben álló” urak és hölgyek is kikíváncsiskodnak, és megnézik a busók „megbotránkoztató” dolgait.⁵

1904-ben arról értesülhetünk, hogy a járási főszolgabíró felkérte a csendőrőrsöt, hogy a farsangvégi három napra két-két állandó csendőrt vezényeljenek ki az érintett utcákra, kocs mákba és alkalmi táncházakba.⁶ A következő évben emellett megtiltják „az iskolás gyerekek ijesztgetését” is.⁷ Úgy tűnik, ezekben az években a közvélemény – ha mint láthatjuk, nem is volt teljesen egységes – nyomást gyakorolt a város vezetőségére. Fontosnak tartom, hogy a csendőri ellenőrzést nemcsak a bűncselekmények megelőzésére foganasították, hanem az ijesztgetések és vélhetően más rítuscselekvések korlátozására is.

1912-re a szokás már láthatóan karneváli jellegűt ölt. A *Mobácsi Hírlap* arról ír, hogy vasárnap néhány ló megvadult a főutcán tobzódó farsangi tömegben, egy

⁴ *Mobács és vidéke* (1883. febr. 11).

⁵ *Mobács és vidéke* (1887. febr. 27).

⁶ *Mobács és vidéke* (1904. febr. 14).

⁷ *Mobács és vidéke* (1905).

papnak öltözött gépmunkást pedig „vallás elleni kihágás vádjával” bekísértek.⁸ Ez nem csak a felvonulás-jelleget mutatja, hanem azt is, hogy a szokás a sokacnegyed utcáiról és a paraszti portákról kikerült a korzóra.

Megfigyelhetjük, hogy miként a szokás lassan adaptálódik a városi környezethez, úgy enyhül a hangnem: „Érdekes és talán a maga nemében páratlan...” – kezdi a következő évi beszámoló. Miután színes képet ad a „fantáziadús jelmezekről” és a „vásári hangulatról”, ekként zárja sorait:

Az ilyen népszokásokat szervezni kellene. Egy ügyes rendezés a szétszórt csoportokat egyesítené úgy, hogy egy hatalmas fölvonulással szebbé, festőibbé lenne a hatás s akkor híre is menne a mohácsi „busó”-járásnak.⁹

Feltétlenül megjegyzendő, hogy a sajtóban ez az első év, amikor – bár még némi bizonytalansággal – *busó-járasnak* titulálják az ünnepet. A szokás névváltozása a mohácsi közbeszédben jól tükrözi a funkció változását is. A sokacok mind a farsang, mind a maszkos szokás megnevezésére a *poklada*, illetve *poklade* szót használták, aminek jelentését Csalog József ’átöltözés/átváltozás/újjászületés’-ként értelmezi.¹⁰ Tehát az ünnep, az ünnepi időszak és a rítus neve identikus, és fogalmi szinten a dolgok funkciójára utal. Ezzel szemben az új keletű *busójárás* elnevezés a kuriozitáshoz, az idegeneknek – de legalábbis nem a szokást gyakorló sokacok számára – fontos, illusztris külsőségekhez köthető.

1919-re a „fésületlen” busók lassan eltűnedeznek és átadják helyüket az ízléses „maszkák”-nak, vagyis a valamilyen színes jelmezbe öltözött karneváli alakoknak.¹¹ A immáron városivá vált ünnephez méltó, központi szervezés sem várat magára. Unyi Bernárdin 1947-ben így ír erről:

Az első világháború utáni időkben Dr. Horváth Kázmér akkori városi aljegyző kezébe vette az addig szemérmetlen, nyers és durva kilengésekkel tarkított busójárás megrendszabályozását és megszervezését. Azóta is a sokác farsangi busójárás Mohács városának egyik nagy attrakciója, mert nem csak maga a városi lakosság vonul ki farsang vasárnapjára ezres tömegben e látványosság megtekintésére, hanem a vidékről és főleg Pécsről sokan siettek ez alkalommal különvonatokon Mohácsra.¹²

Az ekkor már *busójárasnak* nevezett rendezvényről a busók azonban kikoptak. Az újság tanúsága szerint 1926-ban csak kedden jelent meg két busó, akiket egy

⁸ *Mohácsi hírlap* (1912. febr. 22).

⁹ *Mohácsi hírlap* (1913. febr. 6).

¹⁰ Csalog József, *Busójárás (Poklada) a mohácsi sokácok tavasz-ünnepe* (A Dunántúli Tudományos Intézet Kiadványai, Pécs, 1949.) 1. old.

¹¹ *Mohácsi hírlap* (1919. márc. 9).

¹² Unyi Bernárdin, *Sokácok–bunyevácok és bosnyák ferencesek története* (Magyar Barát, Budapest, 1947) 222–223. old.



2. kép. *Farsangi figurák a sokaságban* (1998)

fényképész le is fotografált, hogy alakjukat megmentse az utókor számára.¹³ Bár a köz hangja már nemhogy elmarasztaló, hanem inkább nosztalgiáról árulkodik, a spontán busószerepléseknek úgy tűnik ezekben az években vége szakadt. A busók később csak szervezett formában jelennek meg ismét. 1936-ban – a lap szerint – faálarcosokat szerveztek a maszkák mellé a felvonulási menetbe.¹⁴ A *busó* tehát

már csak egy a sok vidám vagy groteszk karneváli figura közül. A busó-szerep jelentésvesztése az 1949–1952 közötti években teljesedik be, amikor a busóknak jelmeztversenyt szerveznek. De ez is ellaposodik, már csak néhány busó öltözik be a tanácselnök felhívására.

A beszámolók a háború alatti években elmaradnak, az újság is csak a szokásos Sokac Olvasóköri Bálról, és az ott előadott színdarabokról, mulatozásról ír. Ebből arra lehet következtetni, hogy a karnevál gyakorlatilag megszűnt, ami pedig maradt, az minden bizonnyal érdektelen volt a városi közvélemény és az idegenek számára. Ha a díszes felvonulások sora megszakadt is, fennmaradhattak volna az önálló kezdeményezések, egymás portáinak látogatása, de a pártállam kialakulásával a lehetőség is megszűnt a spontán alakoskodásra. Ennek ellenére a mohácsiak úgy tudják, hogy az 50-es évek elején, a legszigorúbb tilalom idején is – főleg az elzártabb szigeti városrészben – akadtak akik beöltöztek, mégpedig nem valamilyen karneváli zsánerfigurának, hanem busónak. Ez azt mutatja, hogy valamilyen belső igény még mindig létezett: akadtak olyan személyek, akiket az ünnepi hagyomány megélése és a *sokac* közösségi lét kifejezésének vágya motivált. A hatósági tiltás és a későbbi túlszervezés, a szokás szinte színpadi dramatizálása spontán ellenállást váltott ki és mindmáig fenntartotta az igényt az autentikus önkifejezésre. Ez a reprezentációs igény vált a rítus valódi tartalmainak megőrzőjévé.

Szöts István és Raffay Anna 1955-ben féléves kutatóutat szerveztek, hogy anyagot gyűjtsenek Szöts „A bölcsőtől a koporsóig” című filmjéhez. Olyan még élő vagy rekonstruálható népszokásokat kerestek, amelyek motívumként felhasználhatóak a készülő filmhez. Az alkotás soha nem jött létre, de az előforgatások

¹³ *Mohácsi hírlap* (1926. febr. 20).

¹⁴ *Mohácsi hírlap* (1936. febr. 23).

anyagából több néprajzi ismeretterjesztő rövidfilm született, köztük 1955-ben a „Busójárás”.¹⁵ A forgatócsoport – mint Raffay beszámolójából megtudjuk – a busójárás után ért csak a városba, és gyors előkészítés után 6 napot forgattak „roham-munkában”.¹⁶ Raffay 54-es gyűjtőmunkája alapján a szokás hagyományos formáját próbálták rekonstruálni. Az a néhány, idős sokacember, aki még a század eleji játékokban részt vett, szívesen vállalta a szereplést, azok a szereplők pedig, akik sosem voltak busók, „hamar beletanultak a »busóviselkedésbe«” – írja Raffay a *Busójárás* kommentárszövegében.¹⁷ A szövegből kiderül, hogy még a hangulatképeket is gyűjtés alapján rekonstruálták. A film céljáról és fogadtatásáról Raffay így vall: „A 16 / mm-es fekete-fehér 'Busó-járás' c. filmünk még mindenütt, ahol eddig vetítettük osztatlan sikert aratott, noha a vetítések indulása előtt, különösen szűkebb szakmai közönség esetén mindig kihangsúlyozom, hogy a szokás, amit filmre vettünk az 1910-es években – ebben a feldolgozásra kerülő variációban – kihalt. Lényegében az volt a film célja, hogy »megmozgassa« a helyi múzeum egyetlen kitömött busóját.”¹⁸

A felvételekre támaszkodva 1959-ben elkészül Raffay újabb, immáron színes, mozivetítésre szánt filmje, a *Busójáráskor*.¹⁹ A film drámai elemekkel jócskán megtűzdelt szerelmi történetet mesél el. A történet a nőszerezés és a leszámolás motívumára épül. A paraszti származású fiatal szerelmes a busójárás alkalmával, a szokás által szabályozott erőpróba során szerzi vissza érdekházaságba kényszerített kedvesét. Itt már rekonstrukcióról sem beszélhetünk, hiszen valódi játékfilmről lévén szó, az elhárító és termékenységharóztató rítuselemek csak kísérőmotívumként szolgálnak a dráma környezetéhez. A két alkotás jól mérhető változásokat hozott a rítus életébe.

Mindkét film nagy számban szerződtette a busókat, akiket aztán a forgatás során statisztériaként mozgattak. A szereplők kiválasztásánál azonban a helyi tanács kulturális vezetésének tanácsait és a filmes célokat tartották szem előtt. A sokacnegyedben villanypóznákat vágta ki, és hatalmas állványokat építettek a kamera számára, a szereplőknek pedig fizettek. Ez sokakban visszatetszést keltett. A közösségekben évtizedekig tartó ellenségeskedés forrása lett, hogy a filmen nem a szokás valódit tartalmait ismerő és átérző szereplők jelentek meg, hanem a helyi kulturális szervek által pártolt és megfizetett egyének. A Raffay-féle játékfilm esetében

¹⁵ *Busójárás*. Szóts István és Raffay Anna filmje, 1955 (16 / mm ff. 13 perc).

¹⁶ Raffay Anna, *Beszámoló a Szóts-film kutatómunkájáról* (1955. október) (kézirat).

¹⁷ Raffay Anna, *Magyar néprajzi filmszövegek és témaismertetések. A II. Nemzetközi Néprajzi Film Szemle és Tudományos Tanácskozáson szereplő filmekből válogatás a Collegium Hungaricum által rendezendő Magyar Néprajzi Filmnapok bécsi vetítésére* (1971. február) (kézirat).

¹⁸ Raffay Anna, *Jelentés a Collegium Hungaricumban Bécs, 1971. ápr. 20–23-án megrendezett Magyar Néprajzi Filmnapokról* (kézirat).

¹⁹ *Busójáráskor*. Raffay Anna és Lestár János filmje, 1959. (35 / mm színes, 17 perc).

a rendezői elképzelés és stilizáció már annyira elszakadt a valóságos rítus-kontextustól, hogy a mohácsiak inkább csak asszisztáltak saját népszokásuk filmi imágójának megteremtéséhez. Az idősebb busók emlékezetében mindkét forgatás – annak ellenére, hogy a kész filmeket állításuk szerint sosem látták – elevenen él; a '60-as, '70-es évek televíziós közvetítéseivel együtt a „játékot” megrontó eseményeként értékelik.

A két film lavinát indított el; a politikai célokat szolgáló állami filmgyártás érdeklődése legitimálta a karnevált, azaz a „velünk élő népszokások” közé sorolta. Ráadásul a magyar kultúrpolitika figyelme 1957-től a magyarországi délszláv nemzetiségek felé fordult: nemzetiségi napokat, nagyszabású sokac bált szerveztek. A gesztussal a jugoszláv diplomáciát próbálták a Moszkvai Nyilatkozat aláírására rábírní.²⁰ Bár az igyekezet sikertelen maradt, mégis enyhülést hozott a hivatalos magyar–jugoszláv viszonyban, és a nemzetiségek is nagyobb mozgásteret élvezhettek.

Így a '60-as évek elejétől visszatért a karneválok szervezése: a busók napszámot kaptak, és immáron zárt rendben, előre közreadott műsorrend szerint vonultak fel a korzón. A Széchenyi téren díjazott jelmezversenyeket tartottak, a busók kartonpapírra festett számokkal a nyakukban sorakoztak a tanácsház előtt. „Jelmezverseny Mohácson” – hirdette címoldalon 1960-ban a Dunántúli Napló.²¹ Minden évben volt televíziós közvetítés, és megindult az idegenforgalom. 1965-ben ötezer hazai és körülbelül ugyanennyi külföldi vendégről számol be a sajtó, Udvarnál is megnyitották a jugoszláv határt a három napra.²² 1966-ban a Pécsi Színház rendezője „Törökűzés” jelenetet mutatott be a főtér színpadként funkcionáló, közönség elől elzárt részén. Mindez az akkori kultúrpolitikának kapóra jött, hiszen a „népszokások” szervezése és színpadra vitele deszakralizálja a rítust, és a művészet, népművészet, folklórprogram kategóriájába tereli az esetleg még megjelenő autentikus és spontán kezdeményezéseket, elejét véve az esetleges politikai felhangoknak.

Raffay célja más volt, ő az eredeti formát szerette volna rekonstruálni és újjáéleszteni. A század elejétől – egyébként szintén mediális hatásra – meggyökeresedett törökűzés-monda (miszerint a helybeli sokacok busónak öltözve űzték volna el Mohácsról a török seregeket) ekkor került be csak igazán – a színpadias rendezés nyomán – a szélesebb köztudatba, ami végképp nem volt cél: Raffay az újabb keletű mondat – mint „busóideológiát” – kívánta kritizálni azzal, hogy rámutatott az ünnep rituális tartalmaira, hagyományos jelentéseire. Tény, hogy a helyi kulturális vezetés „vette a lapot”, és nagy erővel látott az egy csapásra országosan ismertté vált „mohácsi népszokás” megszervezéséhez. A Mohácsi Busójárás sok

²⁰ A szocialista országok kommunista és munkáspártjai képviselőinek 1957. november 14–16-i értekezletén elfogadott nyilatkozata (Társadalmi Szemle 1957 / 7–8.).

²¹ *Dunántúli napló* (1960. márc. 1).

²² *Dunántúli napló* (1965. márc. 2).

évre igazi tömegrendezvény lett ismét, úgy, mint volt a két világháború közti időszakban. Mindez a média érdeklődésének volt köszönhető.

Már utaltam arra, hogy a filmbe csak azok kerülhettek be, akik a kamera számára jól látható méretű, karakteres rajzolatú álarcokkal rendelkeztek – amelyek egyébként eltérőek voltak a hagyományos formáktól –, mi több, a filmgyár maga is új, egyedi maszkokat készítettett egy helybeli faragóval. A színes, nagyméretű állatmaszkok idegenek a tradicionális formáktól, hiszen az eredeti álarcok mindig kisméretűek, könnyen viselhetők és kizárólag emberi arcokat ábrázolnak. Az új maszkstípus gyorsan elterjedt: hordani persze nem lehetett, de a színpadias folklór-ünnepeken, mint fellépő-jelmez, nagyon hatásos volt. A faragó, mint Raffaytól megtudjuk,²³ Salga István, „egy Szegedről ideszármazott – azóta népművész rangra emelt cipésmester”. A Mohácson gyökeret vert iparos a különleges, nagyméretű állatmaszkok készítése mellett a busójárás más motívumait is gyakran megjelenítette faragásain: dísz tárgyakon, használati eszközökön.²⁴ Személye azért érdekes, mert nem csak az utcán megjelenő maszkjaival változtatta meg a busójárás képét, hanem a szokás „mindentudójaként” gyakran adott nyilatkozatokat, melyekben a törökűzés-legendát fogalmazta újra, és ezzel hozzájárult az ideológia megszilárdulásához. Így például a „Busójárás Mohácson” című ismeretterjesztő kiadványban Mándoki is a tőle gyűjtött mondaváltozatot közli.²⁵ A 80-as évek végén azonban nála sokkal jelentősebb, legalábbis nagyobb hatású személyiség jelent meg: Kulutáczy Máttyás. De az ő története már a farsangi szokás legújabb szakaszához tartozik.

Reorganikus, átmeneti szakasz

Ez jellemzi a busójárás '80-as évek végén kezdődő, máig tartó állapotát. Ez az időszak Kulutáczy Máttyás tevékenységéhez köthető. Személyéről alább, a „Főbusó” c. részben bővebben fogok szót ejteni.

A 70-es évekre megszűntek a művelődési ház és a városi tanács által rendezett performance-ok és maradt a minden évben megismétlődő felvonulás. A mohácsi iskolák tanulói tanári felügyelettel vonultak ki, az iskolavezetés statisztikákat készített a részvételi arányról. Még mindig sok idegen látogatott farsang vasárnapján a városba. A 80-as években a szokásos nemzetiségi bálók mellett nagyszabású rock-koncerteket tartottak, és rengeteg hálózatos, mulatni vágyó, kispénzű fiatal jelent

²³ Raffay, *Magyar néprajzi filmszövegek*.

²⁴ Csak zárójelben jegyezném meg, hogy – sajnálatos módon – a Magyar Néprajzi Múzeum busómaszk gyűjteményének több mint felét a tőle származó álarcok teszik ki. A kollektíót bemutató kiállítás (1999. január – február) ezért komoly felháborodást keltett a busók körében.

²⁵ Mándoki, *Busójárás*, 4–7. old.

meg. Megnőtt a verekedések száma is. Busókra csak elvétve emlékeznek a helybeliek, a busójárások elzüllöttségét, eldurvultságát emlegetik. A szokás már karneváli jellegét is kezdte elveszíteni, és maradt a naptári alkalomhoz és a vásárosok, mutatóványosok bódéihoz kötődő italozás. Mindeközben szerepeltek azért önszerveződő busó-csoportok is; az egyik ilyen csoportnak volt tagja Matyi bácsi egészen 1986-ig, amikor is a „busójárás félreértelmezésén” és „elordenárésodásán” felháborodva megszervezte saját csoportját. Már első évben politikai üzenettel bíró performance-ot szervezett: egy szamaras kocsit Forma 1-es versenyautónak álcázott, és 40 darab rozsdás vasbilit hurcolt végig a városon. Így kívánta frappánsan megoldani az akkori sajtóban szinte naponta szereplő Hungaroring problémáját, miszerint a várható nézőszámhoz képest a higiéniai feltételek nem megfelelőek. Azóta is évről évre valamilyen, a városi, illetve az országos közvéleményt foglalkoztató problémát „visz az utcára”, és a kérdés rituális megoldását kínálja. Emellett a farsangi viselkedés és a ruházat tekintetében kezdettől fogva elvárásokat támaszt a csoportban szereplőkkel szemben. A busójárásról alkotott véleményét gyakran fogalmazta meg nyilvánosan, nemritkán „kurucosan” bírálta a szervezésben résztvevő személyeket és intézményeket. A busójárás eredetéről és jelentéséről is sajátos elképzeléseket vall és hirdet: egy autodidakta „busókutató” nézeteit kölcsönvéve, amiről még alább lesz szó.

Matyi bácsi az évről évre megfogalmazott és különböző kommunikációs csatornákon közzétett kritika révén helyet követelt magának és csoportjának a busójárás szervezésében; 1996-ban megalakítják a *Mohácsi Búso Club*ot, 1997-ben pedig a *Mohácsi Búsojárás Alapítványt*.²⁶ Így a század eleje óta talán először fordul elő, hogy a szervezői és előadói szerepek egy személyben egyesüljenek. A performance-ban megfogalmazott politikai üzenetekkel ismét megjelent egy olyan aktuális elem, ami motiválja a szereplést, tehát minden évben megújuló funkcióját adja a farsangnak. Új ideológiával állt elő, mely a lehetetlenné vált törökűzés-legenda helyett alternatív magyarázatot ad mind a performance jelentésére és eredetére, mind pedig a sokacság származására. Az etnikum „sok ezer éves” történetének hangsúlyozása elsősorban a közösségi entitás erősítését, újbóli önmeghatározását szolgálja.

Tevékenysége nyomán úgy tűnik, a rítus változásnak indult, és ismét organikus szakaszba lép. Az elmúlt évek eseményeinek és azok változásának közösségi vissz-

²⁶ A *busó* szó hangalakját illetően a mohácsi használatban és írásmódban is bizonytalanság van. A század eleji alak – mint az a helyi sajtóból kiderül – „búso”, többes száma: „búsók”. Állítólag egy újságírói elhallás és téves közlés nyomán gyökeresedett meg az irodalomban és kölcsönződött vissza a köznyelvbe a „busó” alak. A Kulutác-z-csoport hagyománykereső lobbyja nyomán ismét megjelent és terjedőben van a régi köznyelvi – nem biztos, hogy nyelvjárási – forma, így lett a társaság bejegyzett neve „Mohácsi Búso Club”. A mai Mohácson élő, elterjedt köznyelvi forma a „busu”, „busuzás” rövidült alak.

hangja a korábbi apátia helyett pozitív hozzáállást és cselekvő részvételt tükröz. A Kulutác-csoport szereplése mára meghatározóvá vált, az emberek általában tudnak működésükről és a Búso Club tevékenységéről. Más busó-csoportok szintén elismerik vagy legalább elfogadják Matyi bácsi személyét és nézeteit, sőt, néhányan „Főbusu”-ként emlegetik. A közösség üdvözli a farsang külső képének pozitív változását, a hagyományos felszerelések és viseletek megjelenését, a durvaságok visszaszorítását és a spontán szereplést. Mindez természetesen nem független a 90-es évek politikai változásaitól, melyek teret engedtek az etnikus és lokális identitás újrafogalmazásának és rituális önkifejeződéseinek.

1993-ban Matyi bácsi rendelkezésére bocsátottam a fentebb említett, „Busójárás” című néprajzi ismeretterjesztő filmet. A film forgatására, ha nem is túl jó szívvel, de mindenki emlékezett, azonban a filmet korábban senki nem látta; megtekintése nem várt következményekkel járt: farsang kedden, két nappal a film vetítése után a filmben látott régi – rekonstruált – busójárási hangulat és a 93-as szervezés kontrasztja miatt felháborodó társaság a polgármesteri hivatal erkélyére nyomulva ledöntötte a nem helyi dallamokat sugárzó hangosító berendezést, tehát a rituális akciót ez esetben effektív cselekvés váltotta fel, ami mindenképpen a film hatásának tudható be.

A filmet hordozó videokazetta szinte szakrális tárggyá vált: Matyi bácsi „körbehordozta” a városon, és mint filmszalagra írt hagyományt mutatta föl minden fórumon, ahol szükségesnek tartotta; senkinek nem engedett másolatot készíteni róla, tehát a csoport számára különös értéket jelentett, amivel kizárólag ők rendelkeztek. Ezért komoly veszteségként élték meg, amikor 1997 farsangvasárnapján a Duna TV bemutatta a filmet, és azt Mohácson többen is rögzítették. 1998 tavaszán a művelődési ház is megvásárolta a filmet a Magyar Néprajzi Múzeumtól.

Mint látjuk, a film – ha évtizedek múltán is – mégiscsak beteljesítette Raffay szándékát azáltal, hogy valamiféle „folklór-etalonként” nem egy központilag szervezett városi felvonulás, hanem a sokac közösség intim, jelentésekkel teli ünnepeinek képeit idézte fel.

További „beavatkozásként” kell megemlítenem saját filmemet, melyet 1993-ban forgattam a csoportról. A filmben Matyi bácsi mondja el gondolatait a busójárás múltjáról és jelenéről, miközben a kamera folyamatosan követi a csoport tevékenységét a farsang három napján. Hatását vizsgálva úgy tűnik, hogy a Mohácsi TV-ben, 1996 februárjában történt vetítése szintén fordulópontot jelentett a rítus további alakulása szempontjából, ugyanis a Matyi bácsi által írt újságcikkeket megerősítve, kritikájuk és szervezésre vonatkozó javaslataik publicitását növelte. Ennek lett hozadéka, hogy az általuk kezdeményezett vita Matyi bácsi udvarából kilépve a polgármesteri hivatal és a művelődési ház asztalára került. Meg kell jegyezni, hogy nem csak a film befolyásolta a közeget és rajta keresztül a rítust, hanem a csoportban való pusztja jelenlétem is; az évek alatt, résztvevő megfigye-

lőként magam is a közösség megfigyelő résztvevőjévé lettem, tehát – jelenlétem és elkészült filmem révén – a rítus aktív alakítójává is.

1996-ban, farsangvasárnap, Kuti János polgármester első ízben fogadta a busókat a városházán. Ez korábban elképzelhetetlen volt. Ugyancsak a városháza tanácstermében került sor 1996. március 22-én Dr. Cita Katalin előadására. A főorvos asszony, mint autodidakta „busókutató”, ebben a környezetben, a különböző csoportok megjelent vezetői előtt fejtette ki nézeteit az illír-sokac eredetről és a farsang Pán-kultusszal való összefüggéseiről.

A Kulutác-zs-csoport néhány tagja Matyi bácsival az élen táncolni tanult: a Zora Néptáncgyűttes vezetője oktatta nekik a kólót, a sokacok jellegzetes táncát. A busók megjelentek az Orczy téri Ifjúsági Ház „Télűző farsangján”, a Budapesti Farsang felvonulói közt, és szerepeltek a Budapesti Tavaszi Fesztivál nyitóprogramjában. A mohácsi közvélemény ezeket a fellépéseket általában nem tartotta szerencsésnek, mondván: „Aki busójárást akar látni, az jöjjön Mohácsra!”

A csoportok és a központi szervezés együttműködése, a párbeszéd javulása meglátszott a farsang külső képén: az áttörés a 96-os évre datálható. Ettől az évtől kezdve csak helyi sokac zenét sugároztak a városháza erkélyéről. A farsang sikere nyomán a következő évben a Coca-Cola cég a HEART reklámügynökségen keresztül megkereste a művelődési házat, és főszponzori szerződést kötöttek. A busójárást tehát eladható „kulturális termék” vált. A multinacionális cég hírverése következtében 1997-ben évtizedek óta nem látott idegenáradat lepté el a várost. A busójárást ekkor hozott először nyereséget a városnak. A művelődési ház igazgatójának nyilatkozata szerint a Coca-Cola nettó 600 ezer forintot fizetett és fedezte a reklámozás és a reklámok kihelyezésének költségeit. Ezért a pénzért a cég kirakhatta reklámhordozóit a busójárástnak helyt adó, városháza előtti téren, szabadon felhasználhatta reklámjain a busójárást kellékeit, reklámfilmeket készíthetett. A rendezvény a cég 1997. tavaszi országos kampányába illeszkedett bele, és összekapcsolódott a busójárást előtti szombaton megrendezett Budapesti Farsanggal, ahova szintén felutaztak a busók. A busójárást hétvégéjén megérkezett Mohácsra a cég teljes magyarországi vezérkara és angliai képviselője. Külön figyelmet fordítottak



3. kép. Indulás a Kóló térre (1998)

arra, hogy jó kapcsolatot alakítsanak ki a város vezetőivel, illetve az ideérkező újságírókkal. Az itteniek elmondása szerint még soha ennyi újságíró nem érkezett a városba busójáráskor, és ez jórészt a Coca-Cola meghívásának volt köszönhető. A „Mohácsi Búso Club” is ígéretet kapott, hogy részeseül az összegből, és nem tiltakozott. A cég által kiküldött forgatócsoporttól azonban további összegeket követeltek, amikor azok



4. kép. Vasárnapi tömeg a Széchenyi téren
a Coca-Cola molinóival (1998)

megjelentek a klub Matyi bácsi portáján berendezett helyiségében. Látjuk tehát, hogy az üzleti szféra megjelenésével felvetődik az önvédelem kérdése is; mára a busójárás nevének levédését szorgalmazzák néhányan.

A Coca-Cola színrelépését – a MIÉP néhány aktivistájának kivételével – általában mindenki pozitívan értékelte, de egyszersmind felvetette a belső szabályozás szükségességét. Egyetértettek abban, hogy a busók ruházatán és más felszerelésein semmiféle hirdetés nem lehet, és általában a reklámozók „finom és ízléses” jelenlétét tartották elfogadhatónak. Az alkuk során a mohácsi társadalom és főként a „Búso Club” kontrollja erős befolyással bírt. A keddi napra mindenféle hirdetés eltűnt a városból.

1998-ban ismét a busójárás fő támogatójaként volt jelen a Coca-Cola és az előző évihez hasonló módon zajlott le a farsang. A vasárnapi vendégek számát 25-30 ezerre becsülték a lapok. Ebben a két évben azonban abbamaradtak a politikai „játékok”. Ennek oka az volt, hogy a Búso Club néhány tagja „nem az ünnephez illő”-nek tartotta a politikai üzeneteket, és szervezésüket megvétőzta. Álláspontjukat feltehetően a polgármesteri hivatallal és a művelődési házzal való konformitás indokolja. Kérdés, hogy az álarcosok és a közönség között a performance során kialakuló „ünnepi interakció” elegendő motivációját fogja-e adni a szerepléseknek mindkét oldalon, esetleg előkerülnek-e a későbbiekben más, szintén aktuális jelentést hordozó elemek?

Minderre jelen pillanatban válaszolni lehetetlen. Mint ahogy arra is, hogy a rítus történetében a fenti konjunkturális vonások állandósulnak-e, vagy csak a rendszerváltást követő autonómia gyorsan hamvába haló fellángolásainak vagyunk tanúi.

A dramaturgia és változásai

A farsang hagyományos ideje a nagyböjt előtti utolsó három nap: farsangvasárnap, -hétfő és húshagyókedd. Az éjféli harangszó jelezte a böjt kezdetét és egyben a multság végét. A három naphoz további egy kapcsolódik, a farsang előtti csütörtök, azaz a kifsarsang, vagy male poklade. A kalendáris szokás eseményeit szeretném a következőkben sorra venni és felvázolni a változásokat. Ehhez saját tapasztalataim és gyűjtéseim mellett az 1900-as évek első felére jellemző állapotok leírásánál mások munkáira, elsősorban Csalog és Mándoki gyakran idézett műveire támaszkodom.²⁷

A gyerekek pokladeja a farsangvasárnap előtti csütörtökön van. Érdekes, de valószínűleg téves, hogy Csalog keddet említ, hiszen más szerzőknél nincs ingadozás e tekintetben. A fiúk és lányok ruhát cseréltek, fejüket rongyokkal takarták. Kezükben buzogányt, kereplőt, vagy egyszerűen egy botot fogva járták a sokacnegyed utcáit, bekopogtak a házakhoz. „Poklada, poklada!” – kiabálták. Szívesen engedték be őket a portákra, úgy tartották, ez szerencsét hoz. A gyerekek farsangköszöntő versikét mondtak, és a busókhöz hasonlóan megveregették a ház sarkait a buzogánnyal. Manapság leginkább fiúgyermekek öltöznek be, és nagy örömet lelik a lányok kergetésében, ütlegelésében. A ruhacsere megszűnt, a kis alakoskodókat *jankelének* mondják. A *jankele* eredetileg felnőtt szerep volt; fokozatos funkcióvesztése nyomán, csak külső attribútumaiban továbbélve szállt alá a gyermekfarsang szereplői közé. A gyerekek régen nem vehettek részt a vasárnaptól keddig tartó multságokban, megjelenésük csak kifsarsangra korlátozódott. Sztén a mágikus és avatási funkciók kiveszése után, a karneváli szakaszban jelennek csak meg a busójárásokon jankelének, *kisbusónak* vagy más jelmezesnek öltözve. Busó-szereplésük ma is ritka, ezt azonban már nem a hagyomány szabályrendszere korlátozza, hanem a felszerelés ára, amit a szülők a gyorsan növvő gyermeknél nemigen kockáztatnak.

Farsangvasárnap reggelén a férfiak feleségük segítségével otthon magukra öltötték a bundát, álarcot, és elindultak a gyülekezőhelyre. Ez általában a csoporthoz tartozó kürtös portáján volt, aki kora reggel, hangszerét megfújva adta a bandatagok tudtára, hogy megkezdődött a farsang. A kürtök hangja állítólag megkülönböztethető volt, így mindenki tudta, hogy hol fújnak éppen gyülekezőt a sokacnegyedben. Az asszonyok ettől kezdve egészen kedd éjszakáig többnyire nem látták férjüket; a sokac házközösség többi tagjával, az öregekkel és a gyerekekkel együtt a vendégek és a betérő busó csoportok fogadására készülődtek. A busók *bandákba* (*skupa*) tömörülve járták az utcákat, kereplőikkel félelmetes zajt csaptak, és „bao, bao” kiáltásokkal ijesztgették a kint maradt gyerekeket, járókelőket.

²⁷ Mándoki, *Busójárás*; Csalog, *Busójárás*.

Sorra látogatták a paraszti portákat. Nagy zajt keltve körbejárták az udvart, az épületek sarkát a buzogánnyal megveregették, az istállóban megkerülték az állatokat. A csoportok egyik tagja, a *hamuzsákos ember* a tornác földjére, a küszöbökre és az istálló szalmájára hamut hintett.

Cselekedeteikben elhárító és termés-, termékenységvarázsló rítuselemeket kell látnunk, csakúgy, mint az udvar felszántásában. Ezt a század elején már csak tréfából gyakorolták: ahol a gazda nem volt túl szívélyes, megszántották az udvart. Ebben az aktusban a rituális szántás játékos továbbélését figyelhetjük meg, akár csak a Kárpát-medence sok területén elterjedt „rönkhúzás” játékban. A zajkeltés a tél, a hideg elűzéséhez köthető, bár a szokás magyarázataként a törökök kiűzésének emlékét hozzák fel gyakran a mohácsiak. Ez szintén vándormotívum.

A háziak többnyire szívesen látták a farsangolókat: egy-egy pohár borral, élelemfélével vendégelték meg és bocsátották útjára a csoportot. A maszkosok elsősorban azokat a házakat látogatták, ahol barátok vagy rokonok laktak, a legénysorban lévők pedig azokat, ahol valamilyen érdekelttségük volt. Maguk faragta *mosófát*, *vízhordófát* vittek szerelmi ajándékképpen a lányos házakhoz. A *sulykolófa* egyszerű közeledést, míg a vízhordókápa kizárólag komoly szándékot jelentett. A megajándékozott lány a saját ruhájába öltöztette a legényt, aki ezután ebben az öltözetben töltött el néhány órát a városban. A házasemberek gyakran ajándékoztak asszonyuknak bölcst. Mindezeket a tárgyakat övükbe tűzve, vagy vállukra véve körülhordozták a városban, mintha csak a közösség számára szerették volna szándékaikat vagy családi státuszukat demonstrálni. Ezek a motívumok mindenképpen a szerelemmel és a párválasztással kapcsolatosak, mint ahogy avatási rítus nyomait is felfedezhetjük még a század elején. Legalábbis Csalog így értelmezi az „ujjhúzást”, a busók rituális erőpróbáját. Erre a farsangolók gyülekezőhelyén, a Kőló téren került sor. Amikor a bandák megunták a házról házra való járást, a Kőló téren verődtek össze, ivással, tánccal mulatták az időt. Ha valamelyik álarcosnál felmerült a gyanú, hogy még nincs legénysorban, egy felnőtt férfi erőpróbára hívta ki. Ujjukat összeakasztva próbálták egymást eltaszítani vagy a földre vinni. Ha a kihívó maradt felül, úgy a vesztest hazaküldték: „Eridj haza, fiatal vagy még busónak!” – mondták neki. A kárvallott pedig hazatért, és esetleg maszkot cserélve ment csak vissza a térre. A farsangon ugyanis csak felnőtt férfiak öltözhettek be.²⁸ Mándoki szerint – bár az avatási szerepet nem veti el – ebben a jelenetben a virtus, az erőfölény demonstrálása dominál, közlése szerint a haragosok sarkukkal kört húztak maguk körül a talajba, hogy ezzel jelezzék, a végsőig kívánnak küzdeni. Megjegyzi, hogy ilyenkor a kihívó általában visszalépett. Raffay, a *Busójárás* című film forgatókönyvében – nyilván gyűjtése alapján – úgy írja le a cselekményt, mint megmérettetést, ahol kiderül, hogy a jelentkező részt vehet-e

²⁸ Mint másutt is említtem, a 15 és 25 év közötti korosztály ma is csak elvétve öltözik be.

a rítusban, vagy nem.²⁹ Így a busók „vezére”, egy nagy erejű házas férfi, sorban összeméri erejét a többi maszkossal: aki állja a próbát jobbjára, aki nem, bal oldalára áll. Mindeközben a szereplők megőrizték inkognitójukat, hangjukat elváltoztatták, maszkjukat magukon tartották.

A csoportokhoz dudások, tamburások szegődtek, és a Kóló téren gyújtott tüzek mellett hajnalig folyt a tánc. Aludni mindenki hazatért, vagy a tüzek mellett húzta meg magát. A környékbeli kocsmák szintén hangosak voltak a mulatozástól. Kedd éjszaka, a háromnapos farsang végén, a böjt kezdetét jelző harangszóra mindenki végképp hazatért.

A 10-es évektől megszűnik az intim, falusias hangulat, és a karnevál-jelleg kezd dominálni. Az események új helyszínre, a Korzóra kerülnek, és sok látványos zsáner-alak jelenik meg a felvonulásban. A busójárás tehát nem tartozott a farsangi „felvonulós” játékok közé, csak az első világháború utáni években, a központi szervezés hatására vett ilyen fordulatot a dramaturgia. Ezzel párhuzamosan megjelentek természetesen a farsangi vagy szüreti felvonulások Európa-szerte elterjedt figurái is: a különböző mesterségeket vagy etnikumokat megjelenítő alakok, a lóval húzatott táncos kerék, a bábtáncoltatók stb.

A háromnapos farsang először kettészakadt, majd lassan keddre korlátozódott. Vasárnap a Mohácsi Sokacok Olvasóköre rendezett nagyszabású bálakat. Bár a rítus kifejezetten városivá vált, a spontán szereplés, a házról házra járás szokása nyomokban napjainkig megmaradt. Jelenleg is szerepel egy főként idősebb sokacokból álló csoport, akik csak az esti máglyagyújtásnál jelennek meg a főtéren, addig az ismerős portákat és a sokacnegyed kocsmáit látogatják. A házaknál fánkot esznek, bort isznak és a vendéglátókat ugratják.

A 60-as években kezdődnek újból, az immáron komoly idegenforgalomra számító, nagyszabású busójárások. Élőképeket, színpadias jeleneteket rendez a művelődési ház. Az iskolák tanulói szervezeten vonulnak fel, busónak öltözött gyári munkások adják elő a dramatizált „törökűzés”-jelenetet. A busóknak egy nap-szám összegét fizetik ki a szereplésért. Mindez vasárnap történik. Így vált lassan a kedd az „idegenek busójárásának” ellenpontjává, a hatalom által gyanakodva figyelt spontán beöltözések napjává, a mohácsiak ünnepévé.

A 60-as, 70-es évek meghatározó figurája Pávkovics Mata, *a jankelék királya*. Néhányan úgy tudják, hogy a 80-as évek közepén, az ő utódjaként lett Kulutác Matyi bácsi a Főbusu. Az elbeszélések alapján karizmatikus egyéniség lehetett; úgy mondják, egyetlen kézmozdulatával elirányított 100-200 jankelének öltöztetett kisiskolás gyereket. Kissé durva, de ötletes játékokat eszelt ki. Ami a legfontosabb: személyéhez köthető a koporsó és a „farsangtemetés” megjelenése. A körülmények ismeretében szinte hihetetlen, hogy a színpadi adaptációk, a rítus teljes

²⁹ Raffay Anna, *A „Busójáráskor” című film forgatókönyve* (kézirat, 1958. november).

deszakralizációja idején felbukkanhat és gyökeret verhet egy feltétlen mágikus tartalmakkal bíró rítuselem. Nyilvánvalóan átvételről van szó, hiszen a halottasjátékok, temetési paródiák országszerte elterjedt motívuma a koporsóégetés, Mohácson azonban ez korábról nem ismeretes. Matyi bácsi így emlékezik meg róla:

A koporsó az csak kedden van. Tehát a farsangtemetés. Úgy, ahogy én is kitalálom az aktuális témákból a dolgokat, ez a Mata nevű ember is kitalálta, hogy csináljunk egy koporsót. A csúnya, gonosz, rossz telet elégetjük. De ez valamikor nem volt. Érdekes dolog, ápoljuk, hagyjuk, színfoltot visz a Busójárásba. Ezért megtartottuk.

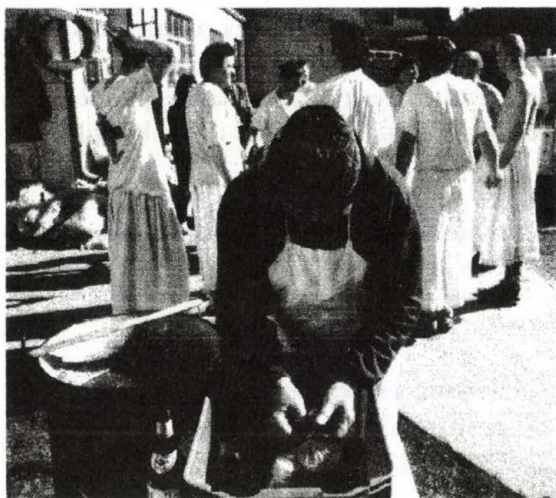
Kulutáczi Máttyás szereplése, mint említettem, a szokás legújabb szakaszához köthető. Csoportja vezetőjeként olyan presztízsre sikerült szert tennie, hogy beleszólása van a szervezési kérdésekbe, sőt, a csoportok közti egyeztetések alkalmaira portáján kerül sor, a Búso Club helyiségében. Az előzetes megbeszélések alapján itt gyűlnek össze a csoport tagjai is szombat reggel, hogy közösen eszcabálják össze az év közben felvetődött ötletekből megszülető ló- vagy számárvontatta kiskocsit, és még egyszer végigbeszéljék a másnapra tervezett „játék” menetét. Az igásállatot évek óta egy fiatal, roma származású lókupec biztosítja, ő is hajtja a kocsit.

Vasárnap reggel szintén itt verődik össze a társaság. A Mohácsi Búso Club megalapítása óta a hivatalosan kiadott programban is szerepel a helyszín, mint: „ZENÉS, TÁNCOS ÉBRESZTŐ [...] a Zora Néptáncgyűttes közreműködésével – 9.30: a Búso Klub székháza, a Kossuth Lajos utca 54. szám előtt”.³⁰ A Zora együttesel egyébként 1996 óta működik együtt a csoport, miután Matyi bácsi éveken keresztül emlegette a régi busójárások táncalkalmait, a lányok és az asszonyok bevonását és a csoportokhoz verbuvált zenészek jelenlétét. 97-ben és 98-ban ezért vasárnap muzsikusokat szerződtettek, akik a klubban játszottak és kocsira ültenve végigkísérték a társaságot a városon is.

Az összeadott pénzből elköltött ebéd után indul a csoport a Kóló térre, a busók hagyományos gyülekezőhelyére. 1997-óta a menet a régi dunai átkelőhely, a Sokac Rév érintésével, a sokacnegyed főutcáján halad keresztül a tér felé. A Sokac Rév azért kapott szerepet, mert az utóbbi években felújították a busók dunai átkelését. A monda szerint ugyanis a szörnyű rémalakoknak öltözött sokacok ladikon keltek át az éjszakai sötétbe burkolózott Dunán, hogy a portáikat bitorló törököket elijesztve vessenek véget szigeti száműzetésüknek. Érdekes, hogy a művelődési ház által szervezett és az átkelést csak imitáló ladikosok ellenpontjául megjelent egy ténylegesen szigeti illetőségű csoport, akik valóban áteveznek a folyón.

A gyülekező hely a Kóló téren van. A lassan összeverődő csoportok meggyűjtják a máglyát, és várják az „ágyús csoport” megérkezését. Már itt is meglehető-

³⁰ *Mohácsi hírlap* (1998. febr. 21).



5. kép. Készülődés Matyi bácsi udvarán (1988)

sen sok a civil érdeklődő, bár nagy részük a főutcán várja a menetet. Az ágyúszó adja meg a jelet az indulásra. A főtérig együtt haladó menet később szétszóródik, a téren csak az ágyús csoport marad. A többiek kedvük szabta útvonalon járják a várost és a megszokott kocsmákat. Próbálnak kapcsolatot teremteni a közönséggel: ijesztgetik az embereket, szorongatják a nőket. A hamuzsákos, harisnyaálarcos gyerekek csapatokba verődve kószálnak és ütlegelik, hintőporral szórják be a közönséget, különö-

sen a lányokat. Ez utóbbi visszaszorítását Matyi bácsi erősen szorgalmazza.

A főtér dobogóján néptáncscsoportok lépnek fel; az utóbbi években a Zora együttessel tartó busók is szerepelnek, járják a kólót. A felvonulás, kocsmajárás után a Széchenyi téren rakott többméteres máglya begyűjtéséhez igyekeznek a csoportok az esti órákban. Ez mindenképpen a nap fénypontja és az idegenek számára általában záróakkordja is a busójárásnak. Mire a 15-20 méterre is fellobbanó lángok elenyésznek, a tér is lassan kiürül. Az idegenek elhagyják a várost, a mulatni vágyó helyiek pedig az éttermekben vagy a Sokac-bálban folytatják az estét. A Búso Clubban is hajnalig izzasztják a zenészeket.

A hétfő többnyire a pihenésé, de néhányan ilyenkor is beöltöznek. Matyi bácsiék már a másnapra készülnek, leszállítják a koporsót és a többi kelléket a „kultúrba”. Kedden ismét a csoportvezetők portáin gyülekeznek a busók. A Kulutác-z-csoport azonban hagyományosan a kultúrház egyik helyiségét kapja meg erre a napra, lévén ők díszítik és viszik ki a városba a koporsót. Ez nem házilag gyártott imitáció, hanem valódi koporsó, amelyet minden évben a művelődési ház vásárol, vagy egy temetkezési vállalkozó ajánl fel. A központi szervezés további hozzájárulása az esemény biztosítása, a hangosítás, a főtéren és a Kóló téren összehordatott máglya, illetve a csoportoknak kiosztott 10, 20, 30 liter bor.

A koporsóra a csoport egyik ügyesebb tagja busóálarcokat fest és szövegeket ír. A „halott” feltüntetett neve „Poklada”, illetve „Busójárás '93” ('94, '95 stb.). Néha hozzátesszik, hogy „Élt 3 napot”. 1986 és 1996 között a kiskocsik politikai „szlogenjeivel” párhuzamosan – Matyi bácsi ötletei alapján – a koporsóra is kerültek politikai tartalmú üzenetek, így például 93-ban a következő szöveg volt

látható: „MECIAR–MOCSÁR, FUNAR–KOLOZSVÁR, ÉBREDJ MÁR FEL MÁTYÁS KIRÁLY!”

A kultúrházba már mindenki busóruhában érkezik, és a koporsó előkészítése, feldíszítése után hozzáfognak az ebédhez. Ezt az egyik fiatal édesapja főzi minden évben, a helyszínen felállított katlanon. Többnyire fűszeres, zsíros pörköltet készítenek disznóból, amit csak úgy „sokacosan”, krumpli vagy tészta nélkül, kenyérrel esznek. A keddi kosztot mindig ketten vagy hárman összeállva szervezik meg és finanszírozzák. A csoportba lépő új tag várólistára kerül, s amikor rájut a sor, akkor rendezheti a keddi ebédet. Ez mindenképpen megtiszteltetést jelent, és azt, hogy a csoport befogadta az illetőt, másrésről az újabb tagok ezzel a gesztussal tanúsítják, hogy tagságukat komolyan gondolják, és anyagi áldozatokra is készek a csoportért. Ebéd közben gyakoriak a tósztok, melyek a távollévő vagy elhalt barátokat, csoporttagokat idézik, az alkalmat és a társaságot éltetik.

Dél előtt előfordul, hogy néhány maszkos ellátogat valamely rokonához a városba. Így az egyik szereplő például évente beköszön az óvodába, ahova gyerekei járnak. Több éven keresztül – még a csoport és a városi szervezés szembenállásának idején – előfordult, hogy az egész társaság kivonult, és kolompolva, kereplőzve „megszállták” a városházát. Bedörömböltek az irodákba, ha nem zárták előtük kulcsra az ajtót, a helyiségekbe is benyomultak, és tréfásan megfenyegették a bentieket.

Ebéd után felkerekedik a társaság, és a sokacnegyed utcáit róva, kocsmákat járva érkeznek meg ismét a gyülekezés helyére, a Kóló térre. Innentől a vasárnap-pal kapcsolatban leírtakhoz hasonlóan folytatódik a program. Csak a hangulat más. A színpadi dobogó üresen áll, és kevés az idegen. Fotós, filmes azért akad bőven ilyenkor is, de mégis meghittebb, „mo hácsiasabb” a hangulat. A szereplők felszabadultabbak, és állításuk szerint jobban tudnak kapcsolatot teremteni a közönséggel, mint vasárnap.

Matyi bácsiék a várost járják. Az ismerős kocsmákba beviszik a koporsót – van úgy, hogy a benne fekvő emberrel együtt –; isznak, vendégeskednek. Ilyenkor gyakran mondják: „Gyerünk, megitatjuk a koporsót!”.



6. kép. A sokacnegyed utcáin a koporsóval.
Legelő a Főbusó (1998)

Az egyik Duna-parti kocsmánál mindig sokat időznek. A nap leglátványosabb pillanata, amikor a koporsót szállító szamaraskordé begurul a Széchenyi térre. Nem kis bravúr, mire a nehéz fakoporsót föltornásszák a 4-5 méter magas rőzserakás tetejére. A fent lévő busók egyike belefekszik a koporsóba, a többiek pedig ott a máglya tetején – amennyire a hely engedi – körbetáncolják. „Párizómozgást” imitálnak, meghúzzák a borosüvegeket. Ez a „párizómozgás” egyébként is a busók gesztuskészletének eklatáns eleme, a kolomprázás, kereplőzés, ujjal vagy buzogánnyal való játékos fenyegetőzés mellett szinte minden helyzetben előszeretettel mutatják be a három nap folyamán: csípőjüket lassú ritmusban előre-hátra mozgatják, miközben két kezük ellentétes szinkronmozgásával biztosítják testük egyensúlyát. A mozgás nem egyszerű utánzás, hanem a koituszt megjelenítő, ko-reografált imitáció.

A máglya begyújtása után még sokáig mozgalmas képet mutat a tér, az emberek táncolnak, tréfálkoznak, a borméréseknél együtt isznak a maszkosokkal. A fokozott hangulatra jellemző, hogy egyik évben még késő éjszaka is azon tanakodott néhány busó, nem felejtették-e társukat a máglyára rakott koporsóban. A Kulutác-zs-csoport tagjai aztán lassanként visszazárlingóznak a kultúrházba, és vacsorával, ivással töltik az estét.

Ezen a napon esedékes a nagyteremben tartott Busó-bál. Ez egy-két éve megszűnt, mert a „durvaságok és a nem odaillő viselkedés” elterjedése miatt egyre kevesebb vendéget vonzott, helyette a Sokackör éttermében rendeztek mulatságokat. Matyi bácsi a hangulat javulását és a „régi busó-bálok” visszatérését jövendőli. A farsangvég eseményei összefoglalva:

Előző szombat este: *Sváb bál*

Csütörtök: *Kisfarsang*, csak gyerekek öltöznek be

Szombat: nincs beöltözés, csak készülődés folyik, este *Magyar bál*

Vasárnap: *Busójárás*, kezdetét veszi a háromnapos farsang, a poklada, este: *Sokac bál*

Hétfő: a poklada második napja, manapság inkább pihenőnap

Húshagyókedd: *Farsangtemetés*, a poklada utolsó napja, este: *Busó bál*

Hamvazószerda: este *Cigány bál*

Mint látjuk, a farsang napjaiban Mohács meghatározó etnikai csoportjai a bálon sorra megjelennek, külön-külön szervezik meg saját mulatási alkalmukat.

Résztvevők

A szereplők és attribútumaik

A mohácsi farsang főszereplője kétségtelenül a *busó*. A szó jelentése és mai alakja körül sok a bizonytalanság. Mohácson csak a faálarcos alakokat nevezték busónak, míg a Dráva menti sokac falvakban a busó (buša) általában jelentett farsangi alakoskodót. Az ijesztő, a mohácsihoz hasonló figurák mellett ide értették az ünnepi népviseletbe öltözött, gyakran a másik nem ruháit magukra öltött fiatalokat, akik rendezettebb menetben követték a kárt okozó, szemtelenkedő famaszkosokat. Ők voltak a *szép busók* (*lipe buše*). A farsangi zsáner-alakok nem tartoznak ide, azokat más névvel illették.³¹ Mohácson a faálarcosokon kívül minden szereplőt „maszkának” hívtak. A busó szó eredete egyébként bizonytalan, talán a 'nagy fejű', 'erős homlokú' jelentésű *busa* szavunkkal hozható kapcsolatba, de ismeretes egy *buša* alak is, ami 'apró, nagy hasú, rövid lábú marhá'-t, illetve 'satnya birká'-t jelöl a horvát nyelvben.³²

A busók legjellemzőbb attribútuma a fűzfából faragott, többnyire állatvérral festett famaszk. Általában kos- vagy bikaszarv egészíti ki az álarcot, régi mohácsi nevén a *lárvát*. Ezeket minden férfi maga faragta annak idején, specializáció csak az 50-es évektől figyelhető meg a már említett filmek hatására. A régi álarcok kis méretűek és könnyen viselhetőek voltak, kizárólag emberi arcot ábrázoltak.

A helyiek kommentárja szerint azok, akik nem Mohácson születtek – legyenek bármilyen ügyes mesterek is –, nem tudnak álarcot faragni. Itt utalnom kell azokra a kulcsfogalmakra, amelyeket a tárgyak művészetantropológiai vizsgálatához Boglár Lajos ajánl: a „3T”-re, azaz a *technológia*, a *tradíció* és a *tökély* fogalmára.³³ Ezek közül az utolsó, vagyis a tökély a legösszetettebb talán: egyszerre jelenti mindazt az elvárást, amit a közösség azonos kulturális tudással bíró tagjai támasztanak a produktummal szemben. Ez a társadalom által eszményinek tartott minőség a legkevésbé sem tanulható. Ezt Matyi bácsi úgy fejezi ki: „Az idegenek valahogy nem érznek rá!”

Mára jól jövedelmező népművészeti ággá vált a maszkfaragás. Ennek megfelelően az egyéni stílus került előtérbe a funkció kárára; sok olyan maszk készül, amelyet kifejezetten „szobai használatra” szánnak. Ezek falra akasztható dísz tárgyak, belső oldaluk nincs kidolgozva, viselésre alkalmatlanok. Egy-egy busójárás alkalmával szép számban kerülnek értékesítésre. A mohácsi üzletek, kirakatok

³¹ Gelencsér József, Busók a Dráva menti sokácoknál in: Halász Péter (szerk.), *A Duna menti népek hagyományos műveltsége* (Magyar Néprajzi Társaság, Budapest, 1991.) 429–434. old.

³² Benkő Loránd (szerk.), *A magyar nyelv történeti etimológiai szótára* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1984).

³³ Boglár Lajos előadásai és kéziratai alapján.

aktuális dizájnában is megjelennek a busómaszkok, vagy azok papírból készült imitációi. Az iskolások minden évben rajzpályázaton vesznek részt maszkterveikkel.

A busók felszerelésének további darabja a kifordított bunda. Az állattartás visszaszorulásával beszerzése nem kis anyagi megterhelést jelent, ugyanis egy bundához négy birka bőre szükséges, valamint további egy kell a maszk hátsó borításához. Manapság leginkább a hosszúszerű rackát kedvelik. Kiegészítő még a bő száru, fehér gaty, a nyelvesbocskor és az eredetileg női viseletből származó bűtykösharisnya. Leírások szerint a gatyát szalmával tömték ki régen, ma ez a busók között vitatott. Bocskor helyett a 40-es évektől leginkább bakancsot, vagy gumicsizmát viseltek, mára megint visszatértek a bocskorhoz és a harisnyához. Általában megfigyelhető, hogy a 90-es évek elejétől a Kulutác-csoport példájának és mediális nyomásának hatására az igényes, hagyományos viseletek használata felértékelődött. Sok fiatal varrat magának ruhát, faragtat álarcot; ismét megjelentek a színes flitterekkel gazdagon hímzett sokacmellények. Ez, ha meggondoljuk, hogy egy közepes felszerelés ára a 90-es évek közepén 90-100 ezer forint, komoly áldozatot jelent, és azt jelzi, a busószereplés mennyire fontos az egyén számára. Akinek minderre nincsen lehetősége, az a kultúrháztól korlátozott számban, ingyen kölcsönözhet felszerelést a három napra.

A busók mellett beszélnem kell a többi jelmezes alakról is. Legjellemzőbb és a legősibb köztük a jankale, mely funkciójának adekvát alakításával túlélte a rítus változásait. A század elejéről szóló leírások megemlékeznek egy olyan alakoskodóról, aki a busókkal együtt járja a házakat és zsákjából hamut hint a küszöbökre, a kemencére és az istálló talajára. Vesszőből fonott, kosárszerű álarcot kötött magára, tetejibe magas, karimás kalapot tűzött. Ő volt a banda legszemtelenebb, legagilisabb tagja, ruházata ennek megfelelően a gyors, könnyed mozgáshoz idomult. A 40-es években már nem találunk álarcot, helyette korommal, lekvárral keni be a képét, gyakran tollpíhét hint rá. A hamuzsák és a hamu mágikus, elhárító funkciója is megváltozott.

A jankaléknél kétféle játéktípus különböztethető meg. Egyik az egyéni kreativitásnak és színészi teljesítménynek bőven teret engedő figura. Ez leginkább ördögre emlékeztet, ruházata nem tükröz nemi hovatartozást, fekete kendővel bekötött fejére gyakran szarv gyanánt piros paprikát tűz; perlekedik, obszcén szavakkal provokál. Levált a csoportról és egyéni játékával szórakoztatja a közönséget. Ma is találunk ilyen figurát, de inkább mellékszerepben, passzivitásba vonulva.

A másik típus továbbra is a busók közelében maradt, feladata az lett, hogy távol tartsa a busók bundáját rángató gyerekeket. Így lett a hamuzsákból fegyver, amellyel a kis harisnyaálarcos gyerekek ma is nagy előszeretettel püfölik a lányokat.

A karneváli szakaszban rengeteg zsáneralakot találunk: *drótot, medvetáncoltatót, kínait, zsidót, terhesasszonyt, vitézt, rokkant katonát*, stb. Néhány busó lovon jelent meg, és feltűntek egykerekű biciklin ügyeskedő akrobaták is. Matyi bácsi szerint olyan fantáziadús jelmezek szerepeltek régebben, hogy bátran felvehették volna a versenyt a velencei karnevál hasonló alakjaival. Főleg a „nép játékos kedvét” emlegeti nosztalgiával. Külön ki kell emelnem a török alakoskodókat. Ők is ország-szerte ismert szereplői a farsangi játékoknak; az előadók többnyire a török 150 éves jelenlétével hozzák kapcsolatba alakját.

Érdekes alak tűnt föl a 90-es évek végén egy pap személyében, aki obszcén kérdéseket föltéve „gyóntatta” a nézőket, és csak a nemritkán frivol, erotikus tartalmú „penitencia” kirovása után engedte útjára áldozatait. Botránkoztató szavait a leghitelesebb pátozzsal adta elő. A szerzetesi ruha alatt rejtőző személy egyébként budapesti illetőségű, és mindig helybéli barátai körében találja itt Mohácson a farsang. Egészen kivételes ügyességgel alakítja a sokfelé ismert temetési paródiák álpapját, pedig kizárható, hogy valaha is tanulta volna a szerepet.

Meg kell még említenem a – Dráva mentén *szép busónak* ismert – színés, mohácsi népviseletbe öltözött lányokat, illetve *sokaclánynak* öltözött fiúkat. Őket szintén a Kulutác-csoport szerepeltette időnként; a lovas kocsi után haladtak a menetben a busókkal együtt. Szintén jelmezesek a Zora Néptáncscsoport tagjait, akik 97-óta szerepelnek az utcákon is.

Szervezők, csoportok

Mint láttuk, az I. világháború utáni időktől fogva a központi szervezés dominál; ha voltak is hosszabb-rövidebb életű autonóm formációk, ezek tevékenységét a városi szervek koordinálták. Spontán megnyilvánulásokra a keddi nap adott alkalmat. Különösen igaz ez az 50-es évek végét követően. A Kulutác-csoport kritikáinak és hatásos lobbijának köszönhetően a helyzet mára gyökeresen megváltozott, és a csoportok, illetve a kultúrház egyre harmonikusabb együttműködése figyelhető meg. Továbbra is a központi szervezés határozza meg a programot, de ma már sok tekintetben figyelembe veszik a csoportvezetők véleményét is, az immáron Búso Clubként intézményesült Kulutác-csoport pedig a nyilvánosság középpontjába került, és sok esetben nyomást gyakorol más csoportokra és az egyéb szervezőkre. A művelődési ház dominanciája egyelőre nem fog megszűnni – ezt egyébként senki sem szorgalmazza –, ugyanis amellet, hogy a tömegrendezvény-nyel járó összes szervezési feladatot (hangosítás, helypénzek, biztosítás, meghívások, protokoll, stb.) a polgármesteri hivatallal karöltve fölvállalja, a farsangban szereplő busó-felszerelések nagyobbik hányadát birtokolja és osztja szét alkalmanként saját hatáskörében. Nemcsak a felszerelések tisztítását és karbantartását

végzi, hanem ha az anyagi lehetőségek engedik, új ruhákat szerez be, maszkok készítésére ad megbízást valamelyik álarcfaragónak.

Decemberben kerül sor az első egyeztetésre, ez a „konceptcionális megbeszélés”. Ezen, mint kiderült, nincsenek jelen a csoportok képviselői, a Búso Club viszont meghívót kap, ami szintén presztízsét húzza alá.

A klubon kívül megjelennek a művelődési ház, a horvát önkormányzat és a polgármesteri hivatal képviselői, hogy értékeljék a busójárás helyzetét, megvitassák a szervezésre vonatkozó ötleteket.

A „busóruha-megbeszélés” január közepe felé esedékes. Ilyenkor mindenki eljön, aki be akar öltözni, vagy valamilyen formában képviselteti magát. A kultúrház „busóraktárából” kerülnek kiosztásra a gatyák, álarcok, bundák és az egyéb felszerelések: kereplők, kolompok stb. A csoportok vezetői ilyenkor feltétlenül jelen vannak, és képviselik a társaság érdekeit. A ruházatok diszponálásánál előnyt élveznek a régi csoportok, így a fiatalabb bandáknak már csak a gyengébb, silányabb öltözetekből jut. A „busóraktár” kezelője 40-50 főre becsüli azoknak az évről évre jelentkező fiataloknak a számát, akiknek már nem jut ruha. A felszerelés kérdése azért fontos, mert meghatározza a csoportok tevékenységét is. Vagyis a saját felszereléssel rendelkező bandák maguk határozzák meg farsangi szereplésük minden részletét, míg a „busóraktárból” beöltözöttekkel szemben elvárás, hogy valamelyest igazodjanak a központi szervezéshez. Így az elmúlt évek farsangjain megjelenő 200-250 busó közül mintegy 100-140 fő alkalmazkodik a hivatalos programhoz, bár a főbb gyülekezőhelyekre azért a többiek is ellátogatnak.

Az alábbiakban következik a farsangban szereplő busó csoportok rövid áttekintése:

Búso Club: Ők az egyetlen intézményesült csoport: bejegyzett társadalmi szervezetként működnek, alapszabállyal, formális funkciókkal, saját helyiséggel rendelkeznek. Éves tagdíjat szednek, és működésükhöz anyagi támogatást kapnak a művelődési háztól. Többször „vendégszerepeltek” Budapesten; a Zora Néptánc-együttessel közösen külföldi fellépéseket terveznek. Vezetőjük Kulutáczi Máttyás, a „Főbusó”. A társaság régebben mint „Kulutáczi-csoport” szerepelt, de a politikai performance-ok után „politikai brigád”-ként is emlegették őket. Évente 25-40 busót állítanak ki, többségük 35 év alatti. Az ő feladatuk a keddi koporsó előké-



7. kép. Az „Ágyús csoport” akcióban (1998)

szítése és körbehordozása a városon. Ehhez keddenként megkapják a kultúrház egyik helyiségét. A főtéri emelvényen ők táncolják a kólót.

Ágyús csoport: A gondjaikra bízott több száz éves ágyú megszólaltatása adja meg a jelet a Kóló térről való indulásra, amellelt az ágyúzás jelenti a rendezvény egyik fő attrakcióját. 40 év felettiek, 8-10 fővel jelennek meg. A csoport csak a Kóló tértől a Széchenyi térig halad a menettel. Az ágyúsok estig szórakoztatják a népet, aztán a patinás szerkezetet visszavontatják a kultúrház udvarára.

Ördögkerek csoport: Az egyik legfőbb látványosság farsangkor. Az ágyúval szemben nem helyhez kötött, sőt, lényege éppen a mozgásban van. A farsangi, vagy szüreti mulatságokban gyakran megjelenő, minden bizonnyal német eredetű „táncoskerék” változata ez, annyi különbséggel, hogy a táncoló lányt és legényt formázó bábuk helyett itt három, busómaszkos fiataalt találunk a keréken. A játék lényege, hogy egy lóvontatta farúd végére egy nagyméretű kocsikereket fektetnek és a kerékagyba helyezett tengelyvéggel erősítik a rúdhoz. A keréken három busó ül láncba kapaszkodva, és ahogy a lovak elindulnak, a vízszintesen fekvő kerék tengelye körül forog: ide-oda verődve halad végig az utcán. Mándoki László szerint a játék a 10-es években jelenik meg és 1930-ig gyakorolták. 1962-ben újíttatták fel, mint igazi attrakciót ígérő elemet.³⁴ A csoport tagjai 20 és 35 év közöttiek, számuk 15-20 fő.

Kürtös csoport: Nem régen alakult társaság, akik felújították a régi farsangban oly fontos szerepet játszó kürtöt. A néha több méter hosszú kürt fűzfából készül, több hosszában vágott darabból állítják össze. Hogy ne kapjon „fals levegőt”, használat előtt a hóba, vagy nedves helyre teszik amitől a fa megszívja magát és bedagad. Életkoruk 30-40 év, számuk 10-15 fő.

Téknős csoport: Egy régi, nagyméretű mosóteknőt kerekkel szerelnek fel és számmal végigvontatják a forgatagban. Számuk 10-15 fő, életkoruk 30-40 év.

Buzogányos csoport: Egy apró, keményfa alkatrészekből összeállított, méretes buzogányt hordanak magukkal. Ez a fajta sok darabból álló, ördöglakatszerűen összeillesztett, ijesztőnek ható „fegyver” régen nagy számban szerepelt, ma igen ritka. A csoport létszáma 6-8 fő, életkoruk 30-40 év.

Traktoros csoport: Egy kerti traktort díszítenek fel évente kukoricaszárral, hosszú, falloszra emlékeztető tökökkel, felfújt disznóhólyagokkal. Létszámuk 15-20 fő, életkoruk 20-30 év.

A fiatalok: Külső attribútumaik vagy sajátos játéktílusuk nincs, társaságuk egy Duna-parti kocsma körül alakult. Új csoportról lévén szó, felszerelést nehezen kapnak, néhányuk saját erőből szerez ruhát. Tisztelik az idősebb beöltözőket, elismerik a Búso Club irányítását. Életkoruk 16-30 év, számuk 15-20 fő.

³⁴ Mándoki, *Busójárás*, 14. old.

A fentiekén kívül van még két csoport, akik – részben mert saját felszereléssel rendelkeznek, részben mert játéktílusuk és rítusfelfogásuk eltér a többiekétől – nem igazodnak a kultúrház programjához, és kívül helyezik magukat mindenféle szervezésen:

Öreg csoport: Idősebb sokacok alkotják, akik a sokacnegyed főutcáján, de mindenképpen annak közelében laknak. A poklada hagyományos dramaturgiáját követik, és csak a nagyobb gyülekezőhelyeken mutatják meg magukat a tömegnek – kedvük szerint. Különben lovas kocsival vagy gyalogosan róják a sokacnegyed utcáit, vendégeskednek a házak udvarán, mulatoznak a Sokackörben, azaz a Mohácsi Sokacok Olvasóköreinek éttermében. A néhány fiatal szereplőtől eltekintve átlagéletkoruk 40-65 év, számuk 8-15 fő.

Szigeti csoport: Egy új mohácsi, tehát a szigetben élő ügyes kezű fiatalember alakította néhány éve, számuk 8-10 fő, koruk 35-45 év. A vegyesbolt tulajdonosa maga faragja az álarcokat; kereplőket, buzogányt készít. A szintén saját készítésű ladikon kelnek át a városba, ellentétben a hivatalos programban szereplő „dunai átkelés” busóival, akik előbb kissé fentebb evezve, a part mentén csorognak be a Sokac Révbe, csak imitálva az átkelést.

A felsorolt csoportok – az intézményesült Búso Club kivételével – általában speciális attribútumaik alapján különböztetnek meg, míg két esetben az életkor és egynél a lokalitás volt meghatározó. Általában megfigyelhető a csoportok közötti mozgás. Ennek egyrészt az az oka, hogy a társaság szűk magján kívül mindig van néhány szereplő, aki évente más-más csoporthoz csapódik vagy adott esetben be sem öltözik. Másrészt gyakran fordul elő, hogy valaki nem ért egyet a csoportja által képviselt rítusszemlélettel és játéktílussal, s így végül elhagyja a bandát. Mindezt elsősorban a Búso Clubra igaz, mivel ők vallják és deklarálják a meghatározottabban nézeteiket, elvárásaikat.

A csoportok többnyire mint „rítusközösség” működnek, melyek egy szűkebb vagy tágabb baráti társaságot toboroznak össze a busójárásra. A farsangi időszakon kívül a tagok szétszélednek, és nem alkotnak más funkciókkal körülhatárolható formális csoportot. Megfigyelhető a Búso Club erősödő dominanciája: egyre többen határozzák meg magukat és csoportjukat a klubhoz képest. Van konkrét együttműködés is, néhányan a Búso Clubot már nem mint a csoportok egyikét tekintik, hanem mint társadalmi szervezetet. Ezt bizonyítja, hogy több olyan tagja is van a klubnak, akik egyébként más társasággal öltöznek be és szerepelnek farsangkor, így például a „Traktoros csoport” vezetője egyben tagja a Búso Clubnak is.

A közönség

A résztvevők tekintetében még egy fontos és általános jelenségre szeretném felhívni a figyelmet: a média és a turizmus megjelenésével átértelmeződött a rítusban résztvevők és az azon kívül rekedtek köre. Annak ellenére, hogy a szokások funkcionálásában – mint láttuk – az idegeneknek komoly szerepe van, a kommunikáció meglehetősen sivár, az eltérő kulturális tudás miatt a szereplők és a turisták ritkán keverednek komolyabb interakcióba. Nem válnak „részt-vevőkké”, hanem „nézők” maradnak – ez tulajdonképpen a funkció és funkciótlanság kérdésköréhez tartozik, s a finom megkülönböztetést a nyelv itt egészen pontosan érzékelteti!

Ugyanezt fogalmazza meg a *Főbusó* is: szerinte a farsang kedd azért bensőségebb, mert csak a helyiek és a fotósok, néprajzosok vannak jelen, szemben a vasárnappal, amikor a turistáké a város. A turisták pedig terhet jelentenek: nem csak eltérő kulturális hátterük, hanem nagy számuk is lehetetlenné teszi, hogy igazi résztvevővé váljanak. A média azonban egészen sajátos módon a rítus belső körébe vonódik azáltal, hogy dokumentáló–tájékoztató funkciója van, így mind konkrét, mind szimbolikus értelemben bebocsátást nyer abba a rituális térbe, amely még a nem szereplő helyiek előtt is zárva marad: jelen van a tanácskozásokon, figyelemmel kísérheti a beöltözést, mint a kívülállók előtt titkolt transzformáció folyamatát. Ezzel szemben a kulturális tudás tekintetében sajnos gyakran kétségbeejtő mértékben kívül marad.

Általánosságban igaz, hogy a szokások erőteljesen alkalmazkodtak a megváltozott helyzethez, a szervezők megszemenően figyelembe veszik az idegenfogalom elvárásait.



8. kép. Kocsmában (1998)

A Főbusó

Tudjuk, hogy a rítusok, maszkos játékok szervezése mindig egy-egy agilis és játékot szerető, a formát és a tartalmakat egyaránt ismerő individuumhoz köthető. Az organizátorokat a szakirodalom általában *nagy-ember* vagy *rítusmester* elnevezéssel illeti. „Tevékenységük vizsgálata nyomán leszűrhető az a tanulság, hogy a farsangi

játékok fejlődését tekintve kiemelkedő a szerepük, mert gyakran a személyükhöz lehet kapcsolni egy-egy új játékforma létrehozását, olykor az általuk irányított farsangoló csoport sajátos játéktípusát, sőt, legtöbb esetben a farsangolás felvirágzását is. [...] Ezeknek az egyedeknek a szerepe tehát jóval több, mint amit a játék megőrzésével, életben tartásával és funkcionálásával kifejezhetünk. A parasztságnak ahhoz a típusához tartoznak, amelyekből a tömegekre ható, cselekvésre bíró vezető egyéniségek kerülnek ki.”³⁵

E néhány sort nem csak azért kölcsönöztem Ujvárytól, hogy a jelenség általános voltára utaljak, hanem mert aligha tudtam volna találóbb és tömörebb megfogalmazását adni a *Főbusó*, azaz Kulutáczi Matyi bácsi szereplésének.

Kulutáci Matyás személyisége a 80-as évek végétől meghatározó a rítus alakulásában: tevékenysége nyomán helyreállítani látszik a szokás és közösség organikus állapota. Természetesen nem az „eredeti állapot” felélesztésére gondolok: amit organikus állapotnak nevezek, az a közösség természetes és aktuális motiváltsága, a funkcionálisan alkalmazott hagyomány, a kommunikáció ünnepi modelljének sikeres alkalmazása az interakciókban, a rituális tér autonóm alakítása stb. Matyi bácsi élete az utóbbi tíz évben olyan kölcsönhatásba került a rítussal, melynek jegeit mind a szóban forgó személy mindennapjaiban, mind a farsang különböző aspektusaiban felismerhetjük.

Matyi bácsi 1942-ben született. Meggyőződéssel vallja magát sokacnak, bár a nyelvet nem beszéli, mivel anyja magyar volt. Egyszersmind tősgyökeres mohácsi-nak is tartja magát, és gyakran sorolja apai felmenőit:

Volt a Martin, aztán a Márkó, ennek volt a fia az én dédapám, a Jakab. A Jakab fia volt az István, az ő fia volt az én apám. Az apámat is Mátyásnak hívták, engem is Mátyásnak hívnak, a fiam is Mátyás. Mi mindig itt éltünk.

Gyerekkorában nem öltözött be, azt mondja, inkább a lányokkal volt elfoglalva. 1960–62-ben volt busó először. Amikor 65-ben megtért a katonaságból, elment a kedve a szerepléstől, hiszen ez volt az az időszak, amikor a gyári munkásokat öltöztették be napszámért és minden spontaneitást kizárt a szervezés. Megházasodott, és hosszú ideig sofőrként járta az országot a helyi varroda alkalmazottjaként. 1980-tól uszályon dolgozik, majd 1993 őszén megnyitja bizományos bútorkereskedését és palackos- italok boltját. 1980-ban öltözik be először ismét, egy főleg idősebbekből álló társasággal szerepel: ők készítik elő a koporsót. 1986-tól saját csoportot alakít. Társaival továbbra is ő szervezi kedden a koporsó feldíszítését és körbehordozását, e mellett vasárnaponként kiskocsit szerkesztenek, oldalán valamilyen politikai tartalmú felirattal.

³⁵ Ujváry Zoltán, *Népi színjátékok és maszkos szokások* (Multiplex Media – Debrecen University Press, Debrecen, 1997) 26–27. old.

1996-ban alakítják meg csoportjával a *Mohácsi Búso Clubot*, ahol a már régóta használt *Főbusó* titulusa formálissá vált, ugyanis a szervezet alapító okiratában ezt külön cikkely deklarálja. A klubnak, az időközben már „bögre-kocsmá”-ként üzemelő, palackos-italok boltja ad otthont. A helyiség falát még 1995 nyarán egy, a teljes falfelületet beborító, vakolatra felvitt festménnyel látta el saját kezűleg, amely az általa megélt



9. kép. Matyi bácsi portája,
egyben a Mohácsi Búso Club helyisége a festménnyel (1998)

„mohácsi lét” tartalmait jeleníti meg. A két meghatározó alak a vízhordófát tartó sokac asszony és a busóruhás férfi egymás felé forduló figurája. Matyi bácsi szerint ez a busójárás legfontosabb jelentésére, a férfi és a nő közti kommunikációra utal. A két uralkodó figura mögött a Duna hömpölyög, ami „életet, szerelmet ad”. Partján sokaclányok mossák a ruhákat, a töltésen kanyargó poros úton Tuna bácsi hordja szamaras kordéján a vizet a városba. A folyón hajómalom ringatózik, a túlszárparton, a szigetben egy ház áll. Matyi bácsi gyakorlatilag egész napját a „klubban” tölti. Többször előfordul, hogy hajnalig egyedül mulat: bort iszik, hallgatja a kólót a magnón, és néha táncol is. Mindezt a kép előtt, az előtt a kép előtt, amit gyermekkorában látott a Duna-parti házuk előtt.

Matyi bácsi nem csak mikrokörnyezetében keltette életre álmai Mohácsát, hanem életvitelét is ekként alakította és sikerrel adaptálta a reális tárgyi és társadalmi környezethez. Ezt a képben és a mohácsi kólóban kifejeződő életérzést tekinti a sokac és egyben a mohácsi mentalitásnak, hiszen a kettő számára egy és ugyanaz. Az alkalmazotti létet felszámolta és saját üzletét kedve szerint, a maga uraként irányítja, s ha jobban megfigyeljük, ezt teszi a busójárások szervezésével is. Felelőségétől 94-ben különvált. A farsang szervezését programnak, harcnak tekinti és elhivatásnak. Nem egyszerűen egy hagyományos formát akar feléleszteni, vagy a turisták szórakoztatásával valamilyen bevételre szert tenni, hanem egy életérzést, a „sokacmentalitást”, vagy az azzal egyenértékű „busómentalitást” visszavarázsolni az ünnepbe. Mindehhez ideológiát keresett és talált, ami magyarázatot ad az ő általa sokacmentalitásnak nevezett életérzésnek, életformának az eredetére és jogosultságára.

Folklorizmus, a hagyomány deklarálása

A busójárás kapcsán – és általában a rítusok esetében – állandóan felmerülő kérdés a funkció és a tradíció problémája. A közösségi rítusok esetében – azt hiszem – a *hagyomány* elsősorban az, amire a hatalmon lévők emlékeznek, vagy amire emlékezni akarnak. A szokás leglátványosabb részleteit emelik ki, mint az ágyúzást és a máglyát; a fotósok, filmesek nagy öröme – mint láttuk – felújították az egyébként teljesen funkció nélküli „dunai átkelést”, melynek alapötlete is a szokás igen kései, romantikus apológiájához, a törökűzés-legendához köthető; más („lassan hagyománnyá váló”) kulturális rendezvényeket, kiállításokat, népdal-éneklési versenyt stb. csatolnak a farsanghoz.

A hivatalos rendezők mindig felvonulásban, színpadban gondolkodnak, és az idegenek számára is látványos külsőségeket tartják a fontosabbnak. Cél a szervezettség látszatának fönntartása, a meghirdetett program – lehetőség szerint – mind pontosabb teljesítése. Így a központi szervezés szándékait furcsa kettősség jellemzi: egyfelől a város image-ét erősen meghatározó intézménynek tekintik a busójárást, és Mohácsot mint a híres karnevál otthonát kívánják felmutatni a megjelent turisták és a média képviselői előtt, másfelől viszont a „néphagyomány” hívszavával csalogatják az idegeneket. Ez alatt jellegzetesen „survival”-t értenek: valamiféle látványos kulturális attrakciót, ahol a múlt kódébe vesző mágikus jelentéseknek már csak külsőséges attribútumokban és gesztusokban továbbélő emlékét idézik fel a nézők szórakoztatására és okulására a szereplők. Tehát olyan tradíciót emlegetnek, amivel szerintük már a közösség valójában nem rendelkezik. Ezt hívják egy szóval „folklor-ünnepnek”. A survival-ek – amivel a hivatalos szervezők operálnak – ebben az értelemben „maradékokat” jelentenek, szemben a „hagyománnyal”, melynek a szokás gyakorlói vannak birtokában.

Matyi bácsi, a hagyományt tekintve, alapvetően két célt tart szem előtt, s ennek megfelelően keres igazolást. Tulajdonképpen egy külső és egy belső reprezentációs igény jelenik meg nála. Egyrészt az idegenek szórakoztatását, a „játékot”, a farsang karnevál-jellegét hangsúlyozza, a busójárást a város hírnevét öregbítő kincsnek tartja. Másrésztől – de az előbbitől nem függetlenül – a ruházat és a „busómentalitás” tekintetében a hagyományhoz való visszatérést szorgalmazza nyilatkozataiban, saját csoportjában pedig ezt szigorúan meg is követeli. Tulajdonképpen, mint az az alábbiakból is kitűnik, deklarálják a hagyományt, vagyis azt, amit alatta értenek.

Matyi bácsi nézetei alapvetően három forrásból táplálkoznak. Egyrészt személyes emlékeire hivatkozik: „Gyönyörű szép dolgokra emlékszem sráckoromból!” – emlegeti gyakran, másrészt ezek a tapasztalatok jól felismerhetően keverednek azokkal a leírásokkal és értelmezésekkel, amelyek 1963-ban láttak napvilágot a

Busójárás Mohács című ismeretterjesztő kiadványban, Mándoki László tollából.³⁶ A harmadik a Szóts István és Raffay Anna által 1955-ben készített néprajzi film, mely annak ellenére, hogy nem a szokást, hanem csak annak megrendezett imitációját ábrázolja, Matyi bácsi számára maga a nyilvánvaló és megkérdőjelezhetetlen hagyomány. Matyi bácsi azonosult a képekkel: a filmen ábrázolt hagyomány letéteményeseként tüntette fel magát és az általa vezetett csoportot a szándékait és személyét nem respektáló csoportokkal szemben. Őket mintegy kizárta a hagyományból, magának pedig olyan presztízt szerzett, ami lehetővé teszi, hogy a rítus szervezésének stratégiai kérdéseiben is szava legyen.

A film képsorain saját elképzeléseit látta igazolódni, s a filmszalagra írt hagyomány birtokában azonnal nyílt hadat üzent a központi szervezés „folklór-ünnep koncepciójának” azzal, hogy társaival együtt valóságos támadást intéztek a polgármesteri hivatal erkélyén felállított hangosító berendezés és a zenét szolgáltató személyek ellen. Így mesélte el másnap a történetet:

Egyszer csak valami jódliszzerű zene jött be az álarc mögé a tetőről. Na, mondom a srácoknak: – Gyertek! Én olyan mérges lettem, hogy olyat csináltam, amit nem lett volna szabad. Még szerencse, hogy csak eddig jutottam! Fölmentünk. Na, akik ott voltak az erkélyen, akkor már látták, hogy baj van. Futottak. Menekültek! Mi meg ahány ajtó volt, annyin mentünk. Valaki elkapta ott az egyik srácot aki a zenét szolgáltatta, és keményen meg is csapta. Ott volt az a zenemasina azzal a sok száz gombbal, lehúzogattam mindegyiket, úgyhogy el is hallgatott. A nagy hangfalakat meg ledöntöttem. Azt mondja a Péter (a kultúrház művelődésszervezője): – Miért kellett ezt csinálni? Miért kellett – mondom –, hát még te is ezt kérdezed? Azért mert éveken keresztül – ezt te jól tudod – mondtuk nektek. Figyeld meg, nem csak ez lesz! Le fogjuk szórni az erkélyről a felszerelést! Mert azt mondta a nép, hogy dobjuk le! Igen! Ezt mondták! Erre azt mondja a Péter: – A tegnapi zenét a Baranya Megyei Horvát Táncegyüttes művészeti vezetője állította össze Pécsen. – Hát – mondom – ez a baj! Ne oda menj zenei tanácsot kérni! Gyere ide Mohácsra, és kérdezd meg azt, aki ért hozzá! Pécsen persze hogy a saját dolgait fogják előre nyomni!

A busójarást ma már az autonóm busó-csoportok és a művelődési ház egyre harmonikusabb együttműködése jellemzi, mégis, az elkülönülés megmaradt: a vasárnapi performance-ban a város mutatja föl kultúráját, vagyis a sokac közösségtől adaptált hagyományát ország-világ előtt, míg húshagyókedden, a hagyományos funkciókhoz közelebb álló, közösségen belüli reprezentáció figyelhető meg.

³⁶ Mándoki, *Busójárás*.

Mito-ideológiai konstrukciók

A már gyakran emlegetett törökűzés-legenda rövid ismertetését a sokszor idézett újságcikkben találtam a XIX. század végéről:³⁷

E farsangi bohockodás a nép száján élő hagyomány szerint azon szomorú korszakból datálódik, a mikor a mohácsi vész után a török uralta hazánkat s a szigetvári basa embereivel gyakran meglátogatta a gazdag termésű Baranya megyét, különösen Mohácsot s nem távoztak el, mindaddig, míg a felszedhetőt el nem szállították Szigetvárra a szegény lakosokkal. A míg a rablás, fosztogatás a legnagyobb kényelemmel folyt, a családok szentélyét is feldúlták s nem egy ártatlan nő s leány esett vadállati ösztönüknek áldozatul.

A nemzeti és családi becsületre büszke ősök többször véres küzdelemre keltek a rablókkal, de a tiszteres erővel megbirkózni nem valának képesek: közülök sokan elesetek, többet fogságra hurcoltak. Többször gondolkoztak a szegény, zaklatott, becsületükben vérig sértett ősök, hogy miként riaszthassák vissza, mégpedig örökre helységük, családi szentélyük feldulásával a rabló törökcsapatot.

Egyszer azon gondolatra jöttek, hogy buvóhelyükről a nagy terjedelmű Margitta-szigetből állati bőrköbe öltözöttek, fejükön az ökör-, a farkas-, medve-fejekhez hasonló fából kifaragott s különféle színekre festett lárvákkal, az állati hangokat utánzó ordítással fogják éjnek idején megrohanni a harácsoló törököket s mindaddig üzik, míg egyetlen egyet látnak belőlük. A csel várakozáson felül sikerült, a kit le nem ölhettek, úgy elkergették, hogy talán még most is fut, mondja egy-egy öreg ember az őskortól felmaradt szájhagyomány alapján. Ezen esemény megörökítésül maradt fel a farsang utolsó három napján ma is divatozó bohockodás.

Ma egy baranyai mondagyűjteményben szereplő változatot³⁸ tanítanak a mohácsi általános iskolákban: a gyerekek irodalomóra keretében ismerkednek meg vele, majd fogalmazást írnak róla. Ezzel párhuzamosan találkozunk az úgynevezett „tudományos” magyarázattal is; ez röviden annyi, mint „tavaszvárás – télűzés”. A hosszú időn keresztül a szokás mitikus, ideológiai alapjául szolgáló magyarázatot a „a régi emberek úgy gondolták, hogy...”, vagy „a régi hiedelem szerint...” kezdetű ismeretterjesztő mondatokká degradálták, így a 60-as évekkel kezdődően olyan ideológiai hiátus alakult ki, amely a szokás teljes kiüresedését és eltűnését ígérte.

Szerepet játszott ebben a már említett Szóts–Raffay film is, melynek egyik bevallott célja éppen a törökűzés-legenda kritizálása volt. Raffay kéziratából az is kiderül, hogy 54-ben akkora hitele volt a mondai alapnak, hogy a büszke törökverő múltat, a sokacok már török idők utáni betelepülését, mint történelmi adatot, és az etnológiai tények ismeretének jogán megkérdőjelező kutatókat az öntudatos

³⁷ *Mohács és vidéke* (1883. febr. 11).

³⁸ „A mohácsi ördögök” in Vargha Károly – Rónai Béla – Muszty László (szerk.), *Rejtett kincsek nyomában. Baranyai népmondagyűjtemény*. (Pro Pannonia Kiadói Alapítvány, Pécs, 1996) 120. old.

sokacok majdnem elzavarták a városból.³⁹ Raffay állítása szerint egy, a század elején, a Sokac Olvasóköri előadott színmű képezi a szokás eredetét magyarázó monda alapját. Ezzel szemben tudjuk azt is, hogy Tauszik Sándor már 1868-ból említi a mondát.⁴⁰ Az esemény megtörténte ez ideig semmiféle adat nincs, egyedül Unyi kockáztatja meg a mohácsi farsanggal kapcsolatban, hogy esetleg megtörténhetett a törökök maszkos elriasztása, ha nem is Mohácson, hát még a sokacok boszniai tartózkodása idején.⁴¹ Állítását szintén folklóranyagra alapozza.

Ebben az ideológiai vákuumban jelentkezett Matyi bácsi a 90-es évek elején a Pán isten mítoszával, amit Dr. Cita Katalin, Mohácsról elszármazott pécsi főorvos autodidakta kutatásaira alapoz. Cita doktornő egyébként a Mohácsi Búso Club tiszteletbeli elnöke és „a Mohácsi Búsojárás főideológusa” is, mint ahogy azt a klub alakuló közgyűlésének jegyzőkönyve rögzíti. Felvetése szerint a mohácsi sokacok, mint az illírek maradékai, sok ezer éve csaknem változatlan formában őrzik Pán isten kultuszát a farsangi szokásban, mint említettem fentebb.⁴²

Az új ideológia megjelenése hiányt pótol: nem csak a szokáscselekvés elvesztett jelentései nyomán jelentkező igényt elégíti ki, hanem az illír eredet felvetésével a rendszerváltás nyomán felfokozódott és új vagy felújítható apológiákra fogékony etnikus azonosságkeresést is célba találhatja. A kérdés pillanatnyilag még nem eldöntött, de tekintve, hogy a Búso Club mediális jelenléte már eddig is jelentős befolyást biztosított a csoport számára a busójárás szervezésében és a játéktílus, illetve a felfogás alakításában, számomra nem kétséges, hogy néhány éven belül a törökűzés-legendához hasonlatosan gyökeret vert eredetmagyarázó mondát konstatálhatunk Mohácson. Ennek már jelei mutatkoznak, ugyanis a köztudatban már szerepel a Pán-kultusz magyarázat. A Főbusu pedig a farsangi szokást már nem a görög mitológia egyik szereplőjével hozza kapcsolatba, hanem a konkrét, történeti múltban élő, isteni képességekkel rendelkező alakkal.

A funkció és változásai

A farsangi szokást általában olyan mágikus cselekedetek összességéként határozzák meg, amelyek a tél elűzésére, az emberek és az állatok szaporulatának biztosítására, a bő termés elérésére stb. irányulnak, illetve a földöntúli hatalmakkal való

³⁹ Raffay Anna, „Több is veszett Mohácsnál” – egy rádióadás tervezete (Kézirat, 1968) A család magántulajdona. Köszönet Horváth Sándornak!

⁴⁰ Tauszik Sándor, „Egy mohácsi népszokás” *Fővárosi Lapok* (1868) 183. old.

⁴¹ Unyi, *Sokácok – bunyevácok*, 222. old.

⁴² A doktornő elképzelései később az általa írt könyvben is napvilágot láttak. A kötetet természetesen a Búso Club adta ki: Dr. Cita Katalin, *Busó, az ősi árkádiai Pán* (Mohácsi Búso Club, Mohács, 2000).

kapcsolattartást célozzák. Mindez azonban nem funkcióját, hanem célját jelenti a szokást gyakorlók viselkedésének. Jobban mondva jelentette, hiszen manapság már nem beszélhetünk másról, csak survival-ekről. Ezért rítust a továbbiakban (is) mint társadalmi intézményt elemzem, és „funkcióját – Radcliffe–Brown után – a társadalmi struktúrához fűződő viszonyaként határozom meg, amelynek a kontinuitásához hozzájárul.”⁴³

A továbbiakat kicsit megelőlegezve meg kell állapítanom, hogy a performance elsődleges funkciója a *reprezentáció*. Reprezentáció alatt valamiféle azonosságtudatot, és a vele kapcsolatos külső vagy belső konfliktusok nyilvános megjelenését értem.

Reprezentáció a közösségen belül

A rítus előadásának legautentikusabb, mondhatni „eredeti” motivációja, a közösségen belüli reprezentáció igénye volt. A szereplő a beöltözéssel bizonyítja integritását a közösség előtt, erre utalt a szerelmi zálogtárgyak körbehordozása is. A kamaszkor pontosan ennek az integritásnak a tagadása, a közösségi normák elleni lázadás periódusa civilizációnkban. Ennek megfelelően a megkérdezettek szerint a 15–25 év közötti korosztály csak elvétele öltözik be: „cikinek érzi a csajok, meg a haverok előtt”. A gyerekek szereplését a busóktól való félelem azonosulás révén való legyőzése motiválja, míg a felnőtteknél egy közösségi vonásokkal együtt járó életérzés kerül kifejezésre. A szereplést a közösség el is várja, de különösebben nem jutalmazza, hiszen ez nem valamiféle színpadi attrakció. Régen, főként a módosabb sokac családoknál, kérdőre vonták azokat, akik távol maradtak. És egyre többen gondolják úgy, hogy ennek megint így kell lennie. Sokan vesznek ki szabadságot a farsang idejére, akik pedig valamilyen okból nem élnek már Mohácson azok is visszatérnek. Több olyan esetről is van tudomásom, amikor egy-egy szereplő a katonai szolgálatból jött haza beöltözni. Farsangkor mindig nagy a vendégjárás Mohácson, főleg a sokac családoknál. A távolba szakadt rokonok visszatérnek, és a farsang napjait a városban töltik. A házaknál nagy a sütés-főzés, a sokacok – állításuk szerint – a karácsonyhoz hasonló családi ünnepként élik meg a pokladát. Az idősebbek nemigen mennek ki vásárnap a városba, inkább csak rövidebb sétát tesznek a vásárolók asztalai közt. „Túl nagy a tömeg! Úgysem látni a busukat” – mondják. A fiatalabbak persze élvezik a forgatagot. De a megkérdezettek, korra való tekintet nélkül, egyértelműen a keddi napot tartják az „igazinak”.

A busók a farsang főszereplői, gyakran hangoztatják, hogy nekik „ilyenkor mindent szabad”. Autókat állítanak meg, kergetik, szorongatják a lányokat,

⁴³ A. R. Radcliffe–Brown, „A társadalmi struktúráról” in Paul Bohannan – Mark Glazer (szerk.), *Mérföldkövek a kulturális antropológiában* (Panem Kft. Budapest, 1997 [1952]) 431. old.

ijesztgetik, ingerlik a közönséget. Az egész viselkedésük arra irányul, hogy valamilyen „játékot”, interakciót provokáljanak a civil résztvevőkkel. Ez általában az idegenekkel kevésbé sikeres, így a szereplők is a keddi napot élvezik jobban. Azt mondják: akkor jó a busójárás, ha a közönség „veszi a lapot”. Tehát a közönség aktivitása fontos része a játék sikerének. Az emberek kicsit tartanak a busóktól, de egyben kíváncsiak is, hogy ki lehet a maszk mögött. Mindez az idelátogató turisták számára nyilván nem jelent semmit, és ez meghatározza a vasárnap és a kedd eltérő hangulatát és funkcióját. A helyiek a vasárnapot idegenforgalmi látványosságnak tartják, ami a város hírnevét öregbíti és bevételt hoz, a keddet pedig saját ünnepükként élik meg. Általában jellemző, hogy az emberek lényegét vesztetteknek, ellaposodottnak tartják a busójárást, és év közben nem is beszélnek róla. Karácsony után azonban egyre többet kerül szóba, a farsang előtti héten pedig már feszültséggel, a várakozás izgalmával telik meg a város. És amikor eljön az idő, természetesen ismét mindenki kint van az utcákon, mulat, szórja a pénzt.

A busószerép, mint azt permanens farsangi részvétele bizonyítja, meglehetősen hálás. Komoly vonzereje az inkognitó és a maszk alatti „másik világ”, másfajta tudatállapot, a transzformáció megélése. A busó alakja, akár a vegetáció kultuszával, akár az ősök szellemével, akár a törökűzéssel hozzuk is kapcsolatba, mindenképpen a közösség szellemét személyesíti meg, s ennél fogva a közönség évről évre igényli megjelenését. Tehát maga a szerep hordoz tartalmakat, és a busó esetében a játéktípus kevésbé domináns. Ennek bizonyítéka, hogy spontán szereplések mindig voltak, még az 50-es évek tiltásainak idején is. Úgy tűnik, ha egyes figurák el is tűnnek hosszabb-rövidebb időre, maga a szerep tovább él, és újjáéled, ha megtalálja azt a személyt, aki képes azt eljátszani. Tehát a szerepjáték, mint valamilyen gondolat, érzelem kifejezése iránti igény nem hal el, csak adott évben – sőt, gyakran évtizedeken keresztül – aktuális motiváció vagy a megjelenítésére alkalmas egyén hiánya miatt szünetel.

Feszültségvezető szerep – erőszakos megnyilvánulások

„Farsang kedd a bosszú, a leszámolások napja volt egykoron” – mondja a narrátor a *Busójárás* című filmben.⁴⁴ A rítussal foglalkozó irodalom is gyakran utal erőszakos megnyilvánulásokra, garázdaságra, a játékosokat, illetve a nézőket ért inzultusokra. Így például a századforduló helyi sajtója súlyos kritikával illette a busók tevékenységét. A Mohács és Vidéke hetilap 1883-ban botránykőnek, súlyos garáz-

⁴⁴ *Busójárás*. Szóts István és Raffay Anna filmje, 1955 (16 / mm ff. 13 perc). Meg kell jegyezni, hogy a film eredetileg néma volt, a narrációt a zenével és az effektekkel együtt a 80-as években keverték hozzá.

daságnak és kártékony randalírozásnak minősíti a farsangvégi mulatságot, és a szokás társadalmi és törvény általi elítélését követeli:

Ha valaki boszut akart állani megbántóján, megvárta a farsang végső napjait s jaj volt annak, ha ilyenkor kézrekerithette a kiszemelt áldozatot. [...] Ez idő óta, – nehogy a törvényes beavatkozás még bősültebbé tegye a különben is rakoncátlan természetüket, – csaknem minden felügyelet nélkül hagyták őket, legfőlebb lát-távolból tartják szemmel a cirkáló rendőrök s figyelmeztetik a feslettebb erkölcsűeket – a hol kevesen vannak – egy-két intőszóval, de az ő gyülekezési helyükön a kolóban (egy tágas tér a sokac-utcán) hol óriási vadlárma között táncolni szoktak, a rendfentartására kiküldött személyzet csak ritkán mer mutatkozni, mert akkor mind összereffen s habár egyik-másik ellenszenvel viteltek is az illető iránt, a veszélyben nem hagyja s vérét is kész ontani búsó-társa szabadságaért. [...] Az ünnep] e héten is csaknem véráldozatot kívánt, a mennyiben kedden délután egy és két óra között egy hetyke búsó félkar hosszúságu törrel orditva rohant a főutcán végig, jobbra-balra szurkálva a járó-kelő közönség felé, míg nem a vértszomjazó vadállat bőrbé öltözött szörnyeteget földre teríté egy bátor legény, nagy öröme a megrémült s a közeli házak és boltokba menekült sokaságnak. Az ütés következtében elszédült, de csakhamar magához tért bünvirág, anyja és testvérei kíséretében haza tántorgott, hogy mámorát kialudja. Kár, hogy nem a fogházba szállítják az ilyen mákvirágot s hogy nem engednek ott neki néhány hónapot a gondolkodásra. Bizonyynal volna ennek haszna. Az ilyen és hasonló rémes jeleneteknek már sok gyermek és gyöngye idegzetű nő esett áldozatul s ideje volna valóban az ilyen embertelenséggel járó mulatságokat betiltani vagy legalább megszorítani s a kihágást elkövetőt példásan megbüntetni. Elég bűn és hajmeresztő gyilkosság követtetik el úgy is titokban az éj leple alatt, ideje volna, hogy a nappali megbotránkoztatókat harcképtelenné tegye a törvény szigora.⁴⁵

A cikk nyilvánvalóan nem a szokás természetes közegének attitűdjét tolmácsolja: nem tesz különbséget az általában vett „jó erkölcsöt” sértő, de egyébként a rítus rendjéhez normálisan hozzátartozó viselkedés és az ünnepi kavarodást kihasználó bűncselekmények között. Általánosságban ítélik el a szokást. Meg kell azonban különböztetnünk a performance-hoz szervesen hozzá tartozó, azaz a rítus által törvényesített viselkedésformáktól a szélsőségeket. Az erotikus tartalmú rítuscselekvések vagy a lányok és asszonyok szexuális zaklatása ilyenformán nem is tartoznak az utóbbiak közé, mert céljuk nyilvánvalóan nem a másik egyén bántalmazása, hanem – ha úgy tetszik – törvényes provokálása. Ide tartoznak viszont a féltésből vagy más akut okból elkövetett tettelegességek. A sokacok lakodalmait is a farsangi időszakban tartották, ezek sem voltak mindig mentesek a konfliktusoktól. A *Busójárás* című film kifejezetten erre a motívumra épül: egy akarata ellenére házasságba kényszerített sokac lány kedvesének és a nőt bitorló (természetesen más osztályból származó, a. m. gazdag) férj harcának történetét meséli el, amelynek megoldása a busójárás éjszakáján bekövetkező leszámolás. A szokás ilyen mértékű összekapcsolása egy szerelmi drámával túlzás, mégis a múlt század elejéig

⁴⁵ *Mohács és vidéke* (1883. febr. 11).

lehetett ilyen aspektusa a farsangnak. Erre utalnak Mándoki sorai, valamint az általa idézett nótarészlet:

A farsang a bosszúállás ideje volt, a haragosok gyakran mondták egymásnak: 'Majd találko-zunk mint busók!' Jól jellemzi ezt a tényt [...] a poklada vezérdallama, egy úgynevezett *betyárác* („betyáros”) nóta egyik strófája:

Alig várom, hogy jöjjön a farsang,

Haragosomon a bosszúm végrehajtsam!⁴⁶

A busók korábban említett *ujjhúzó* játéka szintén ősi rítuselemnek tűnik, az erő-próba feltehetően a gyerekek férfivá avatásával kapcsolatos, átmeneti rítusként értelmezhető. Más típusú megnyilvánulás a *jankelék* tevékenysége. Szintén Csalog József leírásából tudjuk, hogy a házakhoz betérő busócsoportok egyik tagja hamu-zsákot hordott magával, melyből az istálló és az udvar földjére, a küszöbre, a ke-mencére és az asszonyokra is hamut hintett. A karneváli időszakra az eredeti má-gikus jelentés elhomályosult, a *jankele* levált a csoportról, a hamuzsák funkciója megváltozott. Már nem termékenységvarázsláshoz használták, hanem fegyverül a busók ruháit cibáló gyerekek távoltartására. Később ez a szerepe is megszűnt, és Mohácson – nem funkciója, hanem külső attribútumai alapján – minden rongy-ruhás, harisnyaálarcos, rongy- vagy harisnyazsákos alakoskodót jankelének mon-danak. Hamu helyett hintőport szórnak, zsákjukkal nemritkán vadul ütlegelik a közönséget, kivált a lányokat. Ez a tevékenységük a rítus által törvényesített, bi-zonyos mértékig elfogadott, a közönség inkább csak a túlkapásokra panaszkodik. Ugyanakkor Matyi bácsi kifejezetten elítéli a hintőporszórást: a turistákat elri-asztó, a „busójárásba nem való” magatartásként említi. Vagyis ez esetben az ide-genforgalmi célok befolyásolják a farsangi viselkedés megítélését. A busójárás jö-vőjével kapcsolatos nyilatkozataiban a hintőporszórás teljes megszüntetését ígéri.

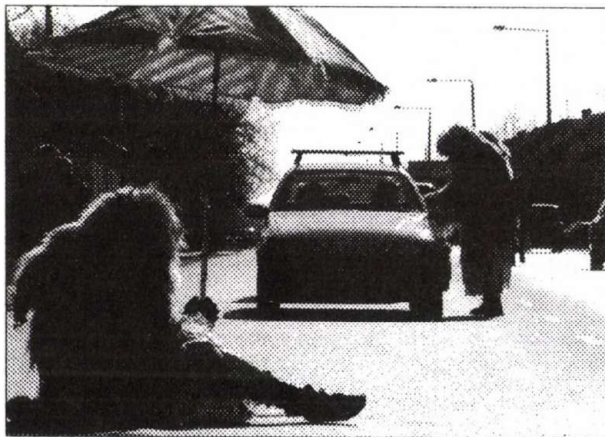
A következőkben tárgyaltakat a kriminalitás területéhez soroljuk. A Mohács és Vidéke imént idézett cikke verekedésről, késsel való részeg ámokfutásról számol be, a XIX. század közepéről pedig kifejezetten gyilkosságokat említ. Ugyanezen lap három évvel később két hírt közöl: az egyik egy lopásról szól, ahol az elköve-tő busóruhába öltözve hajtotta végre tettét, tehát kifejezetten a szokás által tör-vényesített inkognitóját használta föl nemtelen szándékaira.⁴⁷ A másik hír arról tudósít, hogy farsang kedden az egyik civil szóváltásba keveredett egy kocsmá ud-varán régi haragosával, aki busóruhát viselt. A kötekedő segítségére sietett annak testvére, hogy együtt szegyenítsék meg az álarcost. A busó meneküléséből vissza-fordulva akkorát ütött a botjával üldözője fejére, hogy az néhány órán belül bele-halt sérüléseibe. A másik erőszakoskodót szintén életveszélyesen megsebesítette.

⁴⁶ Mándoki, *Busójárás*, 20. old.

⁴⁷ *Mohács és vidéke* (1886. márc. 14).

Az eset megint csak arról tanúskodik, hogy egyes személyek a farsangi hangulatot, az utcai és kocsmai kavargást részegségükben félreértelmezik, és személyes indulataiknak szabad utat engednek. A rítussal ellentétben az erőszakot motiváló konfliktus a személyközi kommunikációt érinti, az erőszakot alkalmazó egyének nem rituális szerepben, sem pedig valamilyen, a „hagyomány által szabályozott” módon követik el tetteiket. Sőt, az agresszió gyakran nem is a performance közvetlen résztvevőit érinti. Megjegyzendő még, hogy a kisvárosi, sőt, talán inkább falusias térkihasználáshoz szokott embernek nem mindennapi pszichikai megterhelést jelent a személyes tér drasztikus korlátozása azon a napon, amikor manapság 25-30 ezer fős idegenáradat veszi birtokba a várost. Amikor 1992-ben első ízben tartottam autóstoppal Mohács felé, több járművezető is figyelmeztetett, hogy veszélyes ilyenkor a városba menni. Évek múlva derült csak ki, hogy a rossz tapasztalatok kifejezetten a busójárás tömegrendezvény voltából adódtak. Mára a busójárás nem bűnügyi, hanem közrendi feladatot jelent a rendőrök számára. Sőt, az árusoktól való lopásoktól eltekintve – állításuk szerint – ilyenkor csökken a bűnesetek száma, „mintha a bűnözők is ünnepelnének”.

Azért valamiféle feszültség, valami várakozás mindig érzékelhető – jobb szó híján – „benne van a levegőben”. De ez mindig az ünneppel és a rítus közösségi funkcióival kapcsolatos. 1995-ben a farsang idején olyan rendkívüli esemény történt, amely – mivel a megfigyelt csoportot közvetlenül érintette – felszínre hozta a kérdést, és a személyeket, érintettségüknél fogva, konkrét állásfoglalásra kényszerítette. Farsangvasárnap éjszakáján a Kulutác-z-csoport egyik 25 év körüli sokac származású tagja egy szóváltás során megütötte régi haragosát. A nála jóval fiatalabb roma fiú kést vett elő, és súlyosan megsebesítette ellenfelét. Két centiméteren múltott, hogy a penge nem érte el a szívet. A sértettet kórházba szállították,



10. kép. *Busók az úton* (1998)

ahol kedden az egész társaság busóruhában, álarcot öltve meglátogatta. A barátok és barátnők értetlenül álltak az eset előtt, és a történeteket a hétköznapi értékrend alapján kommentálták. A busójárás régebbi résztvevői, főleg az idősebbek pedig morális vitába kezdtek arról, hogy mi az, ami megengedhető farsangkor és mi az, ami nem. „Egy-két pofon mindig elcsattan

busójáráskor” – vélekedtek. Általában elfogadhatónak tartották a virtuskodást, az erő agresszív demonstrálását, és ezt férfias, a fiatalok közt normális cselekedetnek minősítették. Arra hivatkoztak, hogy „ez régen is így volt”. A késelést viszont a busójárás jelentésével, szellemiségével ellentétesnek tekintették: talán mintha szigorúbban ítélték volna meg, mint egyébként. „Ilyenkor mindent szabad” – hangoztatják gyakorta. Mindent, ami a „játékhoz tartozik”, tehát a cselekedetek morális megítélése rituális kontextusban történik.

Szexualitás, erotizmus

Volt már szó a rítus hagyományos formájában előforduló termésvarázslásról és termékenységi mágiáról. A busók meghúzgálták az asszonyok *kenderét* (‘szeméremszőrzet’), hogy hosszúra nőjön az igazi kender is. A nők pedig farsang után gyakran kérdezték büszkén vagy irigykedve egymástól: „Téged hányszor húzgáltak meg?” Csalog leírása szerint – és ezt támasztja alá az 1900-as évek eleji sajtó is – tisztességes, de legalábbis az efféle játékot nem kedvelő nőknek nemigen volt ajánlatos kimenni farsangkor a Kőlyk térre. A termékenységi mágiával kapcsolatos rítuscselekedetek valószínűleg soha nem voltak elkülöníthetőek az erotizmustól, a szexuális provokációtól. A busók által a városon körbehordozott szerelmi zálogtárgyak feltehetőleg nem is tartoztak soha a termékenységvarázsló vagy a szexuális tartalmú megnyilvánulások közé, hanem sokkal inkább a közösségen belüli reprezentáció igényével hozhatók kapcsolatba.

Az elidegenült, karnevál-jellegű szakaszban szinte kizárólagos, de napjainkban is az egyik legfontosabb motivációt pontosan a másik nem szexuális provokálása és az ezáltal létrejövő nemek közti kommunikáció sajátos, szabadabb, a szokás által szabályozott ünnepi volta jelenti. A lányok, asszonyok szorongatása, intim testfelületeinek kézzel vagy a buzogánnyal, kereplővel való érintése, az átölelés közben az ágyék előrenyomása, a párzó mozgás imitálása szinte percnként tetten érhető eleme a busójárásnak. Az álpap obszcén gyóntatása szintén ebbe a tárgykörbe tartozik. A magyarországi farsangi szokásokban gyakori falloszmutatásra már szintén hoztam példát a Kulutác-csoport 1994-es politikai performance-akapsán, amikor is a „harci szekér” furnérlemez borításába vágott, „lőrés” feliratú lukon ki-be tologattak egy kb. 50 cm hosszú, fából faragott péniszt. Az imitáció már előtte is megvolt, és évről évre szerepelt a farsang alkalmával, egészen 97-ig, amikor is egy rosszul sikerült „akcióban” eltört. A *Busójárás* című filmben megjelenő, nagyméretű nemi szervvel ellátott bábu, a „Fa-Matyí” szerepéről semmiféle adatot nem találtam azon kívül, hogy Raffay leírja, hogy nagyon nehezen jutott csak hozzá, féltve őrizték.⁴⁸ A fallosz valóságos megmutatására is van bőven

⁴⁸ Raffay Anna, *Magyar néprajzi*.

példa, de inkább csak az előkészületek vagy az esti mulatságok alkalmával az udvaron belül.

Matyi bácsi megtalálta a megfelelő ideológiát a nyilvánvaló erotizmus egyébként nehezen magyarázható eredetére és megokolására, s ekként fogalmazta meg:

A busónak ez a lényege, ez az amit én mondok mindenkinek: a Pán. Iszonyú ronda ember volt, egy oltári gnóm, de a gesztusa az olyan kedves volt, hogy meghódított minden nőt. Ha mindent egybevetesz, a mohácsi busó ugyanezt csinálja. Tehát mi durvák, csúnyák vagyunk, de nekünk kedveseknek kell lennünk. Ezt kell megtanulni, és ha megtanulják, majd meglátod milyen busójárás lesz itt nemsokára [...].

Reprezentáció a közösségen kívül

A szokás feszültségvezető szerepe nem csak az egyén szintjén figyelhető meg, hanem mind a közösségen belüli, mind a közösség és a szélesebb társadalmi, politikai környezet között feszülő ellentétek rituális feloldásában is. Tehát, míg az iménti fejezetben tárgyalt erőszakos megnyilvánulásokat az egyéni és a személyközi diszharmóniák reprezentálódásának tekintettem, ebben a fejezetben a közösségről lesz szó. Kétféle közösséget kell hogy megkülönböztessenek:

Az egyik alatt valamilyen etnikus vagy lokális entitást értek, ezt a következő részben tárgyalom. A másik ezzel szemben a „nép”, a „kisember”, a hatalommal szemben meghatározott csoportöntudata, valamiféle „státuszöntudat”. Ennek reprezentációjának kell hogy tekintsem az általam „politikai üzenetek”-nek nevezett performance-ot, amit a Kulutác-zsoport gyakorol a 80-as évek vége óta.

Demonstráció és politikai üzenetek

Hogy foglalkoznom kell a jelenséggel és nem tekinthetem véletlenszerű, marginális megnyilvánulásnak, annak az az oka, hogy egyrészt tíz éven keresztül konzekvensen ismétlődött a performance, másrészt pedig, hogy a „közönség” sem tekinti annak. Sokáig „politikai brigád”-nak titulálták a csoportot; vannak személyek, akik állításuk szerint, minden évben azért mennek ki a térre, hogy elolvassák a koporsón lévő feliratot. Egyik adatközlőm arra a kérdésre, hogy az üzenetek eljutnak-e az emberekhez, egyenesen azt válaszolta, hogy „hát azt is megértik az emberek ami a TV-ben, meg a rádióban van, akkor ezt miért ne értenék meg. Ez is olyan mint a TV, vagy az újság”. Mindez a rítus kommunikációs csatorna-jellegét mutatja. A kommunikáció pedig kétirányú, ugyanis Matyi bácsi minden évben kap visszajelzéseket, hogy milyen volt a „politikai szlogen”. A szereplők által utcára vitt aktuális problémák, a performance-ban való megfogalmazás és a szimbolikusan alkalmazott mágia révén rituális megoldást nyernek.

Bármennyire egyértelmű is néhány esetben a megcélzott politikai csoport vagy kritizált esemény, a performance igazi szerepe mégis a jelenlét, a véleménynyilvánítás konszenzusa által meghatározott – és másképp nem is igen körülhatárolható – csoport, a „nép” jelenlétének, pusztá létezésének demonstrálása a hatalommal, tehát a „nem-nép”-pel szemben. A megkérdezettek ugyanis nem mint demonstrációt vagy valami ellen való tüntetést minősítik a szövegeket, hanem egyszerűen az „igazság” körbehordozásának. Zárójelben utalnék csak a máshol említett szerelmi zálogtárgyakkal kapcsolatos „körbehordozásra”, vagy általában véve a farsangi szereplésre, mint az egyéni státusz közösség előtti felmutatására.

A politikai performance-ok 1986-ban kezdődtek, amikor Matyi bácsi Forma 1-es „bili-futamot” rendezett, a sajtóban túltárgyalt Hungaroring-probléma gyors megoldására. Röviden felsorolom a „játékokat”:

- 1987: *KURÁZSI MAMA SZEKERE*, döglött varjakkal (mint papagájokkal) díszítve.
- 1988: *KÉPVISELŐ-VÁLASZTÁS*. A kifejezetten színpadi jellegű, dialógokkal ellátott dramatikus játék Prakatur István, akkori mohácsi parlamenti képviselő meg nem tartott ígéretét karikírozta. A képviselő ugyanis, amikor megkérdezték tőle, hogy hol a Duna-híd, amit megválasztása esetére ígért a városnak, állítólag azt válaszolta, hogy „idén nem, de talán jövőre befagy a Duna, tehát meglesz a híd”. Ez lett aztán a „Prakatur hídja”, amit meg is festetett egy fatáblára Matyi bácsi egy hidat tartó meztelen nő formájában, és végighordozta a városon. Minden évben a politikai aktualitásnak megfelelő felvonulós-performance-ot rendezett, bár dramatikus játékra többet nem került sor.
- 1989: *NEMZETI SZÍNHÁZ*. Úgy kommentálta, „ha Pesten nincs hely neki, hát építsék ide Mohácsra!”
- 1990: *VÍZLÉPCSŐ*. Felirat: „Vízlépcsőt Mohácsnak, hogy legyen ivóvize Kandának”. A közeli Kanda falu kútjai ugyanis kiapadtak a pécsi víz-elvezetés miatt.
- 1991: *VILÁGKIÁLLÍTÁS*. Felirat: „Világkiállítást Mohácsnak, ne csak Bécsnek, Pestnek és Budának!” A festett fatábla egy teltidomú asszony terebélyes hátsóját mutatta a nemi szerv erőteljes hangsúlyozásával.
- 1992: *KÁRPÓTLÁSI HIVATAL* Egy számárvontatta tákolmányon boszorkánynak öltözött férfi ült, aki néha felkapott egy telefont és beleüvöltötte: „Halló, itt Torgyán.”
- 1993: *DUNAVISSZATERELÉS*. Egy ladikot kocsira szereltek és ráírták: „Mečiar Duna-visszaterelő cirkáló”. A koporsón a már idézett szöveg állt: „Mečiar–mocsár, Funar–Koloszvár, Ébredj már föl Mátyás király!”

1994: *AZ ELSŐ MAGYAR PROFI KATONA*. Egy római harci kocsi formázó szekéren busók álltak, és a furnérlemez borításba vágott „lőrés” feliratú lyukon ki-be tologattak egy kb. 50 cm hosszú, fából faragott, festett péniszt.

1995: *1-ES SZÁMÚ NATO FŐHADISZÁLLÁS*. Egy utánfutóra állított sárga vászonsátrát láttak el a felirattal. Koporsófelirat: „Nyírfából balalajka, kutyából nem lesz szalonna Samuék dög hazudnak, s ellopják maradék országunkat”.

1995 volt az utolsó év, azóta néhány csoporttag vétója miatt – mint említettem – megszűntek a feliratok. Kérdés, hogy egy aktuális és a szokást funkcionáló elem eltűnésével hogy alakul tovább a rítus?

Busójárás, a „sokacünnepe”

Az „igazság konszenzusán” alapuló csoporttudat mellett nagyon erős az etnikus és a lokális identitás kifejezésének az igénye, mely sajátosan át- és újraértelmezi egymást. A lokális és az etnikus identitástudat sok esetben nem csak átfedi, hanem át is értelmezi egymást, néha egészen sajátos módon. Erre hívja fel a figyelmet a busócsoportokban mint rituális közösségekben konstatálható identitásváltás. Ezt a jelenséget az „alkalmi sokacság intézményének” nevezem, és a következőt értem alatta: Aki részt vesz a Kulutác-csoport tevékenységében, az a farsang napjaira „tisztelőbeli sokaccá” válik. Ugyanis az ünnepi alkalommal követendő viselkedésmód és megnyilvánuló mentalitás, a rítus eredeti közegének, vagyis a sokacság életerezésének kifejeződése. Ezáltal a rítusban résztvevő személyek – a nem sokacok is – az etnikus sajátosságokkal, vagy legalábbis azok sztereotípiáival próbálnak azonosulni: sokacként tekintenek a más etnikumúakra – így adott esetben a sajátjukéhoz tartozókra is –, sokac szavakat próbálnak használni, általában véve sokacként viselkednek. Ez mindenképpen igaz a játékban résztvevő németekre és magyarokra, míg a romákkal kapcsolatban más a helyzet. Ők vagy külön alkalmi csoportot alkotnak – bár ez egyáltalán nem jellemző, sokkal gyakoribb magányos jankeszereplésük –, vagy pedig valamely csoport „segítőjeként”, többnyire kocsisaként szerepelnek. Erre predesztinálja őket az is, hogy ígás állattal más nemigen rendelkezik. Álarcos busónak ritkán öltöznék, és az imént említett „alkalmi sokac-ságot” sem vállalják. Általános vélemény, hogy „a cigány nem képes magán maszkot viselni”, ha be is öltözik, akkor is minduntalan leveszi az álarcot.

Hogy mi is az sokacnak lenni? Valahogy így írják körül: *konok, akarnok, keményfejű; furfangos, gógyis, kekec; büszke, rátarti, kihívó; vad, öntörvényű, zabolátlan, indulatos*. Állandó összetételekben: *keményfejű sokac, vadsokac*. Igeként: *sokackodik*,

elsokacosodik. Mindezeket, ha a busók felől kérdezzük őket, éppúgy fölemlítik! A megkérdezettek, tekintet nélkül etnikai hovatartozásukra, megegyeztek abban, hogy a „busójárás a sokacok ünnepe”, ilyenkor mindennek úgy kell lenni, ahogy ők akarják. A sokac közösség a farsangi szerepléssel, a hagyomány felmutatásával demonstrálja létét és életerejét. E hagyománynak pedig Matyi bácsi szerint a puszta szereplésén túl meg kell jelennie a viseletben és a felszerelésben (álarc, bunda stb.), de legfőképpen a mentalitás és a zene tekintetében! Ahogy elmondta:

Ez a szerelem, ez a vágyakozás, a hódítás, a csábítás ünnepe. Ebben minden benne van, ebbe minden belefér. Én abban a pár órában – nevezzük ezt akárminek – én ezt átélem, de csak akkor, ha az a zene szól. Ezt csak mohácsi zenével lehet átélni! Ezen a magas fokú, vijjogó nem tudom min. Ezt mással nem lehet! Jöttek itt szerbbel, makedónnal, egyveleggel, háztetőről szóló nem tudom mivel. Nem tudom én kinek az érdeke, ráerőltetik ezt a hangulatot a városra, nem tudtuk őket legyőzni. De ezt mással nem lehet, csak mohácsi kólóval.

Tehát napjainkban a *busóság* magát a *sokac* mentalitást, életérzést jelenti. Aki maszkot húz, sokaccá válik.



11. kép. *Kedd este* (1998)

Jánoska-eresztés Baján

A szokásból rendezvénné vált bajai *Jánoska-eresztés* jelenbeli megnyilvánulási formáit vizsgálom az alábbiakban. A Jánoska-eresztés esetében egyre nagyobb szerepet kap a tudatos alakítás és szervezői munka, ezért fontos tudni, hogy melyek azok az elemek, melyek „büntetlenül” megváltoztathatóak, elhagyhatók vagy kicserélhetők, és melyek azok, amelyeket tiszteletben kell tartani ahhoz, hogy a hagyomány funkcionáljon.

Nepomuki Szent János (1340–1383) a prágai székesegyház kanonoka, hitszónoka, a királyné gyóntatója volt. A legenda szerint IV. Vencel cseh király ebédre hívatta és nagy tisztelettel fogadta, amikor azonban négy szemközt maradtak, a király meg akarta tudni a felesége által meggyóntakat. Nepomuki a gyónás szentségére hivatkozva hallgatott. A király parancsára katonái éjszaka kivették a Moldva hídjára, és megkötözve, száját széthasítva vízbe vetették. Isten csodát tett, a mártír testét mennyei világosság fogta körül, és tündöklő csillagok úszkáltak körülötte. 1727-ben avatták szentté.¹

A rá vonatkozó magyar szakirodalom igen szórványos. Dankó Imre tanulmányában² a bajai Jánoska-eresztés molnárok által megrendezett, 1815-től, a molnár-céh megalakulását követően az I. világháborúig élt formáját ismerteti, Bálint Sándor³ magát a szenthez fűződő kultuszt írja le, és közli a prágai érsek helynökének legendáját is. Tüskés Gábor és Knapp Éva⁴ közös tanulmányukban a szobrok felállításának idejét, terjedését elemzik. Ezeken kívül több kisebb adatközlés található a helyi szokásokról, melyek jelentős része Solymos Ede nevéhez kötődik, aki nemcsak gyűjtött és írt a bajai Jánoska-eresztéssel kapcsolatban, de

¹ Bálint Sándor, *Ünnepi Kalendárium I* (Budapest, 1977) 370–384. old.

² Dankó Imre, „A bajai Jánoska eresztés”, *Ethnographia* LXIX (1958) 145–148 old.

³ Bálint, *Ünnepi*, 370–384. old.

⁴ Tüskés Gábor – Knapp Éva, „Nepomuki Szent János tisztelete a szabadtéri emlékek tükrében”, *Ethnographia* IC (1988) 331–355. old.

része volt a szokás átalakításában is.⁵ Sajtótermékekben, kiadványokban már 1902-től nyomon lehet követni a bajai Jánoska-eresztést, amelyet – néhány év kihagyásával – a mai napig megrendeztek. Az elmúlt éveket illetően a művelődési szakemberek dokumentumaiból már a szervezési munkálatokat is ismerni lehet.

A vízimolnárok előszeretettel választották Nepomuki Szent Jánost céhük patrónusául; ezt tették a bajai dunai molnárok is.⁶ Névünnepén, május 15-én vagy 16-án délután litániát tartottak a kápolnában, melyen a megjelenést a céhszabályok is előírták, sokszor még a más vallásúak részére is. Ezután a molnárok vezetésével Nepomuki Szent János szobrát felvirágozott dereglyén hajósok, halászok lampionos csónakjainak kíséretével a Sugovicán zeneszóval a város főtere alá vitték. A szobrot többnyire a partra tették és üdvözlő beszédeket mondtak. Ezekben a molnárokat, vizenjárókat éltették, és hálát adtak Nepomuki Szent Jánosnak. Az ünnepély egy szigeti csárdában folytatódott. A szobrot visszavitték a kápolnába, ahol hét napig még ájtatosságokat tartottak.

A vízimolnárok ünnepét sosem ünnepelték külön, saját céhük keretein belül. Ha a vezető szerep az övék volt is, mindig részt vett a többi vizenjáró, annál is inkább, mivel ekkor tartották a szentjánosi búcsút is (Baján a 19. század elején keletkezett városrész viseli Szent János nevét). Itt főként vízimolnárok, halászok, hajósgazdák, dereglyések, hajóácsok, facsiszárok laktak.

Az 1920-as évekig a még élő molnárok és molnár-leszármazottak néhány alkalommal megrendezték a Jánoska-eresztést, de anyagilag megterhelő volt számukra.⁷ A város ebben az időben hangsúlyozni akarta fürdőváros jellegét, fejleszteni szándékozott idegenforgalmát, ezért létrehozta az Idegenforgalmi Hivatalt. Úgy gondolták, hogy ez a színes vízi felvonulás olyan látványosság, amit érdemes támogatni. Az 1930-as években tehát már a város rendezte az ünnepséget, a bajai árkász zászlóalj pontonja vitte a szobrot katonazenekar kíséretével. A molnár-leszármazottak már mint díszvendégek vettek részt. A II. világháború alatt az elűtötítés miatt abbamaradt megrendezése, később „klerikális” tartalma miatt nem engedélyezték megtartását.

Az 1950-es években a kulturális élet szervezői tudván, hogy a Jánoska-eresztés milyen látványos volt, megpróbálták újraéleszteni „klerikális tartalmának” a kihagyásával. Május elsejére tervezték a vízi felvonulást, az időjárással viszont nem számoltak. Az ilyentájt jellemzően hideg, szeles idő nem alkalmas az effajta látványossághoz. Pár kudarcot vallott kísérlet után felhagytak a szervezésével.

1966-ban, hosszú kihagyás után a Bajai Nyár rendezvényében éledt újjá a vízi menet. Bár Szent Jánost továbbra is számúzték és az időpont átcúsúzott május

⁵ Solymos Ede, „Bajai Nyár és az Aranyponty ünnepe”, *Halászat* XVIII (1972) 5. sz. 138–139. old.; Solymos Ede, „A halászbúcsú”, *Bajai Honpolgár* II. (1992) 7. sz. 8. old.

⁶ Solymos Ede, „A dunai »malmok kora« Baján”, *Forrás* 4–5. (1973) 85–94. old.

⁷ Solymos Ede, „A halászbúcsú”, 8. old.

15-ről Péter–Pál napjára, a vízi felvonulás megmaradt. Az eltűnt vízimolnárok helyébe az ekkor is aktívan működő halászok léptek. A 1966-os vízi felvonulás részint a *Jánoska-eresztés*, részint a *halászbúcsú*, részint a Dunaszekcsőn szokásos *Aranyponty ünnepség* elemeit olvasztotta össze. A Bajai Nyár keretében már egy tudatosan, különböző ismert alkotórészekből összeválogatott, ideológiailag megkonstruált rendezvénné vált a vízen járók védőszentjének bajai kultusza. A Sugo-vicán lam-pionos csónakok kíséretében a halászok egy búzakoszorúba kötött élő pontyot hoztak, amit a város alatt lévő vízi színpadon átadtak egy városi képviselőnek. Az a koszorút a vízbe dobta, a halat pedig megfőzték az esti mulatságra.⁸

A Jánoska-eresztés jelene (1988–2001)

Egy jó nevű fiatal szentjánosi vállalkozó olvasta egyik bajai újságban, hogy volt egy Jánoska-eresztés nevű szokás a helyiségben. Felkereste Szentjános prominens személyiségeit, köztük a város jegyzőjét is, és megkérdezte, lenne-e kedvük feleleveníteni ezt a hagyományt.

1988-ban 13 nap alatt, teljesen önerőből – a megbízott tanácselnök beleegyezésével – szervezték meg a szentjánosiak a Jánoska-eresztést. Részt vállalt benne az egyházközség akkori papja is. Idős szentjánosiak visszaemlékezései alapján állították össze az eseménysort. Az első évben mind a szentjánosiak, mind a bajaiak részéről pozitív fogadtatásra talált a rendezvény. Kezdetben a Jánoska-eresztések alkalmával a szentjánosiak részére bált is szerveztek, de mivel az egyházi szertartás fél hétkor kezdődött, és a városban a programok 10-11 óra körül értek véget, nem tudták a bált beilleszteni közéjük, így érdeklődés hiányában letettek róla. A második, harmadik évtől kezdve a szentjánosiak lendülete hanyatlani kezdett, a közösséget az akkortájt zajló társadalmi változások megosztották. Ebből a városrészből sokan a szomszédos területen épült Finomposztó és Ruhai-pari Vállalatnál dolgoztak, mely a privatizációt követően nem nyújtott biztos megélhetést dolgozóinak, sokan elszegényedtek, munkanélkülivé váltak. 1988-ig építési tilalom volt a város e részén. Amikor ezt feloldották, a telekárak emelkedését kihasználva sokan elköltöztek, házaikat jobb anyagi helyzetben lévők vásárolták meg. Az új, jómódú és a régi, elszegényedett lakosság elkülönült egymástól.

1992-ig a szentjánosiak az Újvárosi Általános Művelődési Központ eszközparkjához fordultak hangtechnikai segítségért. Ezt követően fogalmazódott meg, hogy túl nagy feladat ennek a kis közösségnek a Jánoska-eresztés megszervezése; intézményi háttér, városi segítség nélkül ebben a formában nem megy tovább.

⁸ Solymos Ede, „Újjászületett hagyomány, az aranyponty ünnepe”, *Petőfi Népe* XXII (1967) 154. sz. 6. old.

A vízirendőrség a rendezvény biztosítása érdekében olyan követelményeket állított, amit magánemberek nem tudtak teljesíteni, így a városhoz fordultak segítségért: a város vezetése felkarolta ezt a civil kezdeményezést.

1992-ben a város művelődési osztálya megbízta az Újvárosi Általános Művelődési Központot, hogy a lakossággal együttműködve szervezze meg a Jánoska-eresztést. A művelődésszervező szakemberek egy rendezvénysorozat lehetőségét látták benne kibontakozni; így fokozatosan bővült programköre, ráépült a *halászlé-főző-verseny*, valamint a *bácskai borok versenye* is.

Az egyház részéről problémát jelentett a paphiány; a szentjánosi plébános nyugdíjba vonulása után a szentjánosi lelkészséget a Bajai Belvárosi Plébániához csatolták. Ebből következett, hogy a kinti szertartás a belvárosi plébános feladata lett, akit eleinte nem láttak szívesen a szentjánosiak, mert nem érezték őt sajátjuknak. A belvárosi plébános viszont nem látta szükségét a rendszeres misézésnek, így ma már csak Szentjános napján nyitják ki a templomot. Ezért azok, akiknek a Jánoska-eresztés vallási oldala volt fontos, eltávolodtak tőle. Problémát jelentett a szoborátadó személy kiválasztása, mivel ez is az ünnepség szakrális vonatkozásaihoz tartozik, ugyanakkor ennek a személynek a települést is képviselnie kell.

1994-ben egy tanácsnoknak megválasztott önkormányzati képviselő is segített szervezni: hozzá tartozott az egyházakkal való kapcsolattartás, a karitatív szervezetekkel való együttműködés. 1998-ban lejárt a mandátuma, ekkor ismét gondot jelentett, hogy ki mondja el a Türr emlékműnél a beszédet, és kísérje be a szobrot. A képviselőtestület úgy döntött, hogy őt bízta meg újra, mert ha nem is képviselőtestületi tag, egy katolikus gimnázium, illetve a Szent László Általános Művelődési Központ igazgatója.

Jelenleg a következőképpen zajlik a Jánoska-eresztés:

Az előnapon tartják a hajós-bajai hegyközösségek és a Kertbarátok Klubja közös borversenyét. Másnap délelőtt kerül sor a halászlé-főző versenyre és az Ifjúsági Ház gyermek-rendezvényeire. Maga a Jánoska-eresztés 1/27-kor misével kezdődik a szentjánosi kápolnában, majd az emberek a szobrot vállukra véve, élőzenés kísérettel levonulnak a Sugovica partra, ahol a plébános átadja a szobrot a város képviselőjének. Itt a Szent László ÁMK ad műsort. Ezután két motoros hajóval beúsznak a város alá, az elsőn van a szobor, a másodikokon a szentjánosiak és a zenészek. A hajókat követik a lampionos evezősök. A városban a polgármester átveszi a szobrot a szentjánosiak küldöttsége élén érkező képviselőtől, majd a köszöntő után csapra ver egy hordót és borral kínál mindenkit. Ezt követően néptáncos, népzenei mulatságot tartanak.

2001-ben a Jánoska-eresztés ünnepéhez kötötték a millenniumi zászló átadását, így emelve annak fényét, valamint a megrendezéséhez szükséges anyagi keretet.

A hagyomány szimbólumainak és struktúrájának változásai

A bajai vízimolnárok céhünnepének formája főbb vonásaiban megegyezett a környékbeli városok molnárainak rendezvényeivel. Nem tudni, mikor rendezték meg legelőször, annyi azonban bizonyos, hogy a céhalakulást követően már nagyjából a leírt formában zajlott le.

Az *Aranyponty* megrendezésekor a szervezőknek az volt a céljuk, hogy újra-élesszék a halászbúcsút, azokat a régi formák meghamisítása nélkül új tartalommal töltsék meg, egyúttal a kívülállók számára is látványos és élvezetes ünnepséget nyújtsanak. Három különböző szokás összevonásából állt a rendezvény, az egyes elemeket tudatosan válogatták össze és illesztették bele a Bajai Nyár rendezvénysorába. A művelődési osztály feladata volt, hogy a nyári idényre kulturális programsorozatot rendezzen, ami a helybelieknek szórakozási lehetőséget biztosít, de növeli az idegenforgalmat is. A rendezésben partner halászati szövetkezetnek a halászsöntudat növelése, a halászat társadalmi presztízsének emelése is célja volt. Az *Aranyponty* eseményeinek sorában a Jánoska-eresztés eredeti vízi felvonulásában szereplő szoborátadás helyett egy dunaszekcsői szokás mintájára koszorút dobta a vízbe.

1988-ban a Jánoska-eresztés eseménysorát idősebb szentjánosiak visszaemlékezései alapján állították össze, akikben az Aranyponty vízi felvonulása is élt (vagy csak az), így került a koszorú vízbedobása a mai Jánoska-eresztés eseményei közé.

A Jánoska-eresztés alkalmával a szobrot eredetileg több száz, más források szerint több ezer kivilágított csónak kísérte. Ezek jelenleg sokkal szerényebb mennyiségben vannak jelen, mégpedig evezősök, kajakosok, kenusok és cserkészek személyében; e csoportok fegyelmezhető, evezni jól tudó személyekből állnak. Rajtuk kívül néhány önkéntes is csónakba ül. A szervezők vigyáznak, nehogy sokan legyenek a vízen, mert tartanak az esetleges balesetektől. A partra leszárt fáklyákkal próbálják a fényárt pótolni. A szobor átadását követően a Türr Lajos emlékmű közelében lévő dokkon műsort is szerveznek a szentjánosiak és a Szent László ÁMK. A molnárok által rendezett Jánoska-eresztésen a Halászpártig a molnárok vitték a szobrot és ők mondtak beszédet. Jelenleg az említett műsor keretében a pap kíséri és adja át „Jánoskát” (hajóra tétele előtt) a város képviselőjének, majd a városi helyszínen a szentjánosiak adják tovább a polgármesternek.

Annakidején a KISz bizottság szervezte *Bajális* nevű rendezvénysorban születt meg a halászléfőző verseny, amely a Bajális elmaradásával „gazdátlanná” vált. A rendezvény sikere miatt a művelődésszervezők nem akartak róla lemondani, ezért a Jánoska-eresztés napjára helyezték. A bajai halászléfőző-verseny mintájára több más településen is létrejöttek hasonló rendezvények, így Bajának presztízsokokból is érdeke volt a verseny megtartása. Később a Bajai Hegyközösség is helyet kért a Bácskai Borok Versenye számára. Mint civil szerveződésnek, szükségük

volt intézményi segítségre, a város viszont örült, hogy a halászléfőző-verseny mellett egy másik lokális kötődésű rendezvénynek is teret adhat. A bácskai bortermelőknek marketinglehetőség, az amatőr borászoknak a verseny rangját emelő közeg a 10-15 ezres tömeg, amely e rendezvénysoron részt vesz.

A szentjánosiak egy része úgy érzi, hogy a város elvette az ünnepüket, és már a búcsút sem tartják meg. Az ilyenkor szokásosan megjelenő árusok, céllövöldések és egyéb mutatványosok is elmaradtak, mert az ünnep fő helyszíne a belvárosban van, így Szentjánoson kevés az érdeklődő. A művelődésszervezők már nem a segítő, hanem a főszervező szerepét töltik be, és így a rendezvény sikere rajtuk múlik. A gasztronómiai rendezvények összekapcsolása egy más jellegű eseménnyel nagyobb közönséget vonz, mint a kettő külön-külön. A halászléfőzés is lokális érzelmeket mozgat meg, akárcsak a Hajós-bajai Borvidék hegyközösségei által szervezett borverseny. E két rendezvény csak az érintettek számára nyújt gasztronómiai élvezeteket, ők pár százan elenyésző részei annak a 10-15 ezres tömegnek, amely ilyenkor megjelenik. Szintén jól bevált fogás, ha néptáncosokat léptetnek fel egy rendezvényen. Az együttesek keresik a fellépési lehetőségeket, a művelődésszervezők a rendelkezésre álló anyagiakból a legtöbbet akarják kihozni, így a szoborátadás után a környékbeli néptáncosok bemutatót tartanak. Ezt követően lemezlovas válogatja össze a zenéket, vagy helyi együttesek, zenekarok lépnek fel. Baján több más jellegű rendezvény záró részét oldják meg hasonlóan. A Jánoska-eresztés kezdeményezői megfogyva ugyan, de részt vállalnak a rendezvény lebonyolításából, noha nem mindegyiküket hívják meg a vacsorára, melyre a többi szervező hivatalos. Az egyházi szertartáson alig vannak 150-200-an. A tömeg a belvárosban várja a szobrot és a hordócsapolást, ekkor vannak a legtöbben. Egy kérdőíves felmérés eredményeként derült ki, hogy a Jánoska-eresztésen résztvevők közül is kevesen tudják, mi az a Jánoska-eresztés, és hogy kik és miért csinálják. Voltak, akik az RTL klub és Dáridó rendezvényeivel keverték össze, mikor felidéztek. Ma már a művelődésszervezők egyre több figyelmet fordítanak arra, hogy a hagyomány eredetével megismertessék az évről évre növekvő számban megjelenő közönséget.

Vince-napi vesszővágás Ópusztaszeren

*„Ha az ember homoki bort iszik, egészen apró csillag-
szemcsékkel telik meg, s ezek a szemcsék az ember vérében
táncolnak, mint a megelevenedett Tejút.”
(Hamvas Béla)*

A szőlő- és borgazdálkodáshoz mind Magyarországon, mind pedig Európa borvidékein évszázadok óta kapcsolódnak szervezetek, intézmények, melyek az ott végzett gazdasági tevékenységet valamint az adott közösséget egyaránt összefogják, szabályozzák. Magyarországon – a különféle írásos források: oklevelek, kiváltságlevelek adatai alapján – a 14. századtól valószínűsíti a kutatás a hegyjog és a hegyrendészeti szabályok kezdeteit.¹ Legkorábban a 15. század derekáról maradtak fenn a mezővárosok és szabad királyi városok által kibocsátott, kimondottan a szőlők vagyona – és jogvédelmét szabályozó *statútumok*. Ezek rendelkezései, valamint a tisztségviselők megnevezései arra utalnak, hogy a 17–19. századi forrásokban *hegység*, *helység*, *hegybéli helység* néven emlegetett birtokos közösségek illetve szervezetek, intézmények kialakulása már a középkor ezen századaiban valószínűsíthető.² Az 1894. évi hegyközségi törvény óta *hegyközség*nek nevezett szőlőhegyi autonóm érdekvédelmi szervezetek szerepe az adott területen folyó szőlő- és borgazdálkodás feladatainak: a művelésnek, az őrzésnek, az értékesítésnek összehangolása, a minőségvédelem biztosítása, valamint a közösségi élet, magatartás szabályozása volt. A 19. század utolsó negyedében pusztító filoxeravész követően a hegyközségek a szőlőrekonstrukció sikerének előmozdítása érdekében állami beavatkozás alá kerültek (1894, 1929 és 1938. évi hegyközségi törvények). Egy 1949-ben született kormányrendelet kimondta a több mint fél évezredes hagyományokra visszatekintő szervezeti formának, a hegyközségnek a megszűnését. 1950-től a szőlőhegyek ügyeinek intézése a városi és községi tanácsok hatáskörébe tartozott.³

¹ Belényesi Márta, „Szőlő- és gyümölcsstermesztésünk a XIV. században.” Néprajzi Értesítő XXXVII. (1955) 23–24. old.

² Égető Melinda, *Szőlőhegyi szabályzatok és hegyközségi törvények a 17–19. századból* (L'Harmattan, Budapest, 2001) 28–29. old.

³ Vö.: Simon András, „A Nagykanizsa környéki szőlőhegyek szervezete és őrzése.” Néprajz és Nyelvtudomány XXXVII. (1996) 309–322. old.

1996 tavaszától őszeig a keszthelyi Georgikon Majormúzeumban az új hegyközségi törvény megszületése és a borrendek világtalálkozója alkalmából „Hegyréndek–Borrendek” címmel időszaki történeti–néprajzi kiállítást rendeztek. A kiállítás forgatókönyvírói és rendezői történetileg és funkciójukat tekintve egyaránt a hegyközségeket tekintették a Magyarországon a 20. század második felében megjelenő borrendek elődjének.⁴

A modern borrendek a 20. században alakultak meg, és Franciaországból terjedtek el Európa szőlőtermő vidékeire. Az egyik első francia borrend a burgundiai *Confrérie des Chevaliers du Tastevin*, amelyet Camille Rodier és Georges Faiveley hozott létre 1934-ben. Az alapítók célja kettős volt: létrehozni egy gasztronómián, borkultúrán és Rabelais gondolatain alapuló, látványos rituálét, valamint reklámozni, népszerűsíteni a régió, azon belül is Nuits-Saint Georges borait. A borrend hamarosan Franciaország más bortermő vidékei számára is példaként szolgált.⁵ Az 1970-es, 80-as évek során a Vince-napi fesztiválon résztvevők száma ugrásszerűen megnőtt. 1961-ben alig 200 ember volt részese az eseményeknek, harminc év elteltével pedig már százezres tömeg látogatott el a helyszínre.⁶ A bortermelő államok 1964-ben alapították meg a *Bacchikus Borrendek Nemzetközi Szövetségét*, amelynek Magyarország 1978-ban lett a tagja.⁷

A borászati lexikon ekképp jellemzi a borrendeket: „A borral foglalkozók, borbarátok, vendéglátóként tevékenykedők és a borkultúra fejlesztését hivatalból segítő személyek tömörülése, amely a régi lovagrendek bizonyos szakosított folytatása. – Fő célkitűzés: a minőségi bortermelés fejlesztése, egy-egy termőtáj hagyományainak az ápolása és a bor fogyasztási kultúrájának megismertetése, terjesztése.”⁸ Csoma Zsigmond és Kovács Sándor a borrendek szerepét a következőkben látják: A borrendek őröknek a kitűnő minőségű magyar borok híre és rangja fölött. Legfontosabb céljaik: a hagyományok ápolása és megőrzése mellett a minőségi borok megismertetése, a kulturált borfogyasztás terjesztése, a bor táplálkozásban betöltött szerepének vizsgálata, s mindezek által nagyobb fogyasztási kedvet keltetni a minőségi boroknak – úgy szakmai alapon, mint játékos–vidám formában. A borrendek lovagjai esküvel pecsételik meg fogadalmukat. A borrend munkáját a nagymester, a rend mesterei, valamint a ceremóniamester vezeti, ők mind kívá-

⁴ Zsigmond Csoma – Sándor Kovács, „Bergordnung – Weinorden (Historisch-volkskundliche Ausstellung anlässlich des Berggemeinde-Gesetzes und des Welttreffens der Weinorden)” in *Magyar Mezőgazdasági Múzeum Közleményei* 1995–1997 (Budapest, 1998) 513–521. old.

⁵ Demossier, Marion, „Producing Tradition and Managing Social Changes in the French Vineyards. The Circle of Time in Burgundy.” *Ethnologia Europaea* 27 (1997) 49. old.

⁶ Demossier, „Producing Tradition”, 52. old.

⁷ Mercz Árpád: „Borlovagrend” in Mercz Árpád – Kádár Gyula (szerk.), *Borászati kislexikon* (Mezőgazdasági Könyvkiadó, Budapest, 1998) 56. old.

⁸ Mercz, „Borlovagrend”, 56. old.

ló ismerői és szakemberei a rend által képviselt borvidéknek. A borrendek szellemi és szakmai szempontból egyaránt egységesek, elismertek, s a hagyomány fenntartásának szándéka külsőségeikben is megnyilvánul.⁹

Fontos tehát a borrendek érdekvédelmi-szakmai szerepe, védettséget adnak a tagságnak, tevékenységi körükbe tartozik a borminősítés és -bírálat, a termékek minőségének emelése és megóvása. A rend kialakulásának alapfeltétele egy összetartó, közös cél érdekében munkálkodó közösség megléte.

A rendszerváltás óta országsszerte megrendezésre kerülő borünnepek egyik fő látványosságának számít a díszes ruhákat magukra öltő borrendek színrelépése, felvonulása. E sajátos közösségek, csoportok az 1990-es évektől váltak igen népszerűvé s alakultak meg nagyobb számban Magyarországon, bár előfutárak már a korábbi évtizedekben is akadt.

Magyarországon az első borrend 1976-ban jött létre Vaskúton, *Pax Corporis* néven. A rendszerváltás előtt 12 borrend működött hazánkban. A szervezetek állami gazdaságok, borkombinátok (Kecskemétvin, Villányi Borkombinát, Egervin, Soproni ÁG) kezdeményezésére alakultak. *Nagymesterük* a mindenkori vezérigazgató, a *ceremóniamester* pedig a főborász volt. A felmerülő költségeket, a ruhákat, a rendezvények kiadásait természetesen az állami gazdaságok finanszírozták. A rendszerváltást követően e korábban létrejött borrendek is tovább folytatták működésüket. Az újonnan alakult szervezetek jórészt önszerveződés útján jöttek létre a tagság anyagi támogatásával. A tagok már nem egy adott borkombinát vagy állami gazdaság alkalmazottai közül kerülnek ki, hanem borászok, termelők, kereskedők és a vendéglátásban tevékenykedők alkotják a szervezetet. A 2002-es esztendő elején 26 hivatalosan bejegyzett borrend tevékenykedik Magyarországon. Jelenleg 6-7 vár bejegyzésre. A Cegléden székelő Borrendek Országos Szövetsége igyekszik összefogni a borrendek tevékenységét, valamint ápolja a nemzetközi kapcsolatokat.

Tanulmányunkban a Csongrád megyében működő Szent Vince Borrend tevékenységét, működését, ünnepeit, ezek közül is elsősorban a Vince-napi (január 22.) vesszővágás alkalmát mutatjuk be. Két esztendőben, 2001-ben és 2002-ben vetünk részt a borrend Vince-napi rendezvényén. Megfigyeltük, fotón és videoszalagon dokumentáltuk az ünnep menetét, valamint interjúkat készítettünk a résztvevőkkel. A Szent Vince Borrend számos egyéb rendezvényén, és más borrendeknél tett látogatásán is jelen voltunk. E programok követésével és a nagymesterrel tartott folyamatos szakmai kapcsolatunk révén igyekszünk a borrend működését, társadalmi, közösségi szerepét minél aprólékosabban feltérképezni.

A különböző szervezetek, csoportok a szimbolikus reprezentáció révén válnak láthatóvá, mutatkoznak meg a külvilág előtt. A közösségek szerveződésében és a tagok beépítésében fontos szerepet töltenek be a rítusok. Ahhoz, hogy egy adott

⁹ Csoma-Kovács, *Bergordnung-Weinorden*, 515. old.

szervezetnek tagsága is legyen, megfelelő módon kell reprezentálnia magát, és meghatározott identitást kell felmutatnia.¹⁰ A Magyarországon és Európában működő borrendek többsége sajátos öltözékekkel, jelvényekkel és zászlókkal rendelkezik, amelyek az adott közösség identitását, egyediségét fejezik ki szimbolikus formában.

A Vince-napi vesszővágás rítusának elemzése kapcsán a következő kérdésekre igyekszünk választ adni: Milyen alkalmakat, eseményeket jelenít meg ritualizált formában a közösség? Miért játszik fontos szerepet a közösség életében a ritualizáció?

A *Csongrád megyei Szent Vince Borrend* 1990-ben alakult meg. Céljuk, a rend által hivatalosan megfogalmazott leírás szerint: „[...] megismertetni a Csongrádi borvidék, a megye szőlő- és borkultúráját és a homoki borok növekvő szerepét, segíteni a minőségi bortermelés hírnévvédelmét, támogatni a kultúrált borfogyasztást, valamint e termőtáj szépségét és értékét hirdetni, s mindehhez támogatókat szerezni.” A Szent Vince borrend hivatalosan bejegyzett egyesület, amelynek működését a civil szervezetekre vonatkozó mindenkori jogszabályok határozzák meg.

A borrend „külsőségei”, szimbólumai

A borrendről talán a legelső információ a külvilág felé az elnevezése. A névválasztás borrendenként, borvidékenként más és más lehet. Viselheti a rend a borvidék, a szőlőtermő terület vagy település mai illetve egykori nevét (Somlói Borrend, Keceli Borrend, Alisca Borrend – Szekszárd), valamely jeles történelmi személynek vagy borásznak, szőlőnemesítőnek a nevét (Zsigmond Király Borlovagrend – Tata; Mathiász János Borrend – Kecskemét; Ungváry László Borrend – Cegléd), valamely védőszent nevét (Orbán Borrend – Baja; Szent Márton Borrend – Bogács; Szent Benedictus Borrend – Velence; Szent Vince Borrend – Szeged), a borvidékre, az ott termett borra utaló latin megnevezést (Vinum Agriense Borrend – Eger; Vinum Vulcanum Borrend – Badacsony; Vinum Regnum Rex Vinorum Borrend – Sátoraljaújhely); avagy egyéb, szőlővel és borral kapcsolatos helyi sajátosság lesz a névadás kiindulópontja (Gondúzó Borlovagrend – Kiskőrös: a város szülöttének tartott Petőfi Sándor első nyomtatásban megjelent bordalából).

A borrendet azonosítja s egyben a többi borrendtől megkülönbözteti a díszes öltözkék, az ehhez szorosan kapcsolódó érem vagy láncon függő ivóedény, a zászló és a címer. Minden borrend rendelkezik zászlós borral, amely az adott szőlőtermő táj legnevesebb, legjellegzetesebb, legjobbnak tartott bora. Külsőségeiben is jellemzi az adott borrendet a tagság. Az életkor és nemek szerinti megoszlás a borrend működési mechanizmusát, filozófiáját is mutatja (például fiatalok: ún. *apródok*,

¹⁰ David I. Kertzer, *Ritual, Politics and Power* (New Haven – London, 1988) 16–18. old.

illetőleg hölgyek tagságának engedélyezése vagy kizárása). A teljes jogú tagoknak a borrendhez való tartozását díszes oklevél, diploma jelzi. E szimbólumok, külső jegyek mások számára a borrend ceremónia- és ünneprendje során válnak érzékelhetővé. Minden rend számára elsődlegesen fontos a saját ünnepe, évi ünnepe, csakúgy, mint a más borrendek rendezvényein való megjelenés és részvétel. Általános, hogy e szervezetek kölcsönösen meghívják egymást rendezvényeikre, tagjaik közé fogadják a másik borrend tagját (pl. a Szent Vince Borrend nagymestere tagja számos magyarországi és határon túli magyar borrendnek), tanácsaikkal segítik az új borrendek megalakítását, kapcsolatot tartanak az országos szakmai fórumok mellett több hazai és külföldi borrenddel, szőlészeti–borászati egyesülettel, borbarát társasággal.

Mindez miképpen nyilvánul meg az általunk vizsgált Szent Vince Borrend esetében? A rend nagymestere, Dr. Fülöp Mihály így vall a névválasztásról:

[...] azért választottuk Vincét, mert ő *vicentus*, vagyis győzedelmes és azt mondjuk, hogy itt a homokon – mert homokhátságon vannak a szőlők – győzedelmes az ember, mert hatalmas munkával tud előállítani egy jó terméket, mert itt az Alföldön, nálunk is igen jó borok vannak. Így választottuk ezt a Vincét.

A borrend vezetője a *nagymester*, akinek megbízatása öt évre szól. Az egyesület pénzügyeit a *kancellár* intézi, akinek tevékenységét egy háromtagú bizottság ellenőrzi. A *nagytanács* a borrend vezetőiből áll. Évente egy alkalommal, december elején tartanak közgyűlést a tagok, amely meghívott vendégek részvételével, ünnepélyes keretek között zajlik. A borrend 31 alapító taggal jött létre, napjainkban a létszám 50 fő körül mozog. A tagok éves tagdíjat fizetnek, mely a megalakulás évében 4000 forint volt. Ezért a borrend tagja kapott egy érmet, egy névre szóló bort (a rend zászlós borát) és egy a tagságot igazoló francia nyelvű oklevelet. Ma-napság az újonnan avatandó személyeknek 20000 forintot kell fizetniük. Az évi rendes tagdíj 5000 forint. A borrend a befolyt tagdíjából valamint borbemutatókért kapott tiszteletdíjából fedezi kiadásait. A borrendnek hölgyek és 14 év fölötti fiatalok egyaránt tagjai lehetnek. A lovagok maguk varratják zöld színű ruházatukat. A megye más, többnyire fehérbort termő településein munkálkodó borrendi tagok zöld palástjával és sapkájával ellentétben Csongrád város képviselőinek barnásvörös színű az öltözkük, ami a város határában termelt vörösbort szimbolizálja.

A Szent Vince borrend címerének egyik oldalán a megye körvonalai láthatók benne szőlőfürt és szőlőlevél, „Szent Vince Borrend” felirattal. A másik oldalon egy női alak korsóból bort és csillagokat önt. Az ábrázolás a közösség zászlóján, a tagok bronzérméin, valamint a kóstoló poharak bőr foglalatán is szerepel. A nagymesteri érem ettől különbözik: egy honfoglalás kori övveret motívumainak felhasználásával készült.

Minden borrendnek a legnevezetesebb, tehát a borvidékének a legnevezetesebb borát nevezik zászlós bornak. Mi a csongrádi Cabernet Franc-t tartjuk Csongrád megye legfinomabb és legidevalóbb borának. Először nagy vita volt, két bort akartunk, vagy a Kadarkát, vagy a Kővídinkát. De nem volt lehetőség, hogy folyamatában tudjuk ezt a bort adni megfelelő minőségben. A Csongrádbor kft-nek, amelyik Csongrádon működik, ennek a bora a zászlós borunk. Az avatási névre szóló üvegben is ez van. (Dr. Fülöp Mihály)

A borrendek közti kapcsolatrendszer alakítására és ápolására vonatkozóan álljon példaként a borrend nagymesterétől vett idézet:

A borrendek egymást kedvelik, tisztelik, engem is fölavatnak, mi is fölavatjuk más borrendek tagjait. Mi nem azt mondjuk, hogy a szekszárdi bor nem jó, hanem hogy aki ide jön, az itt a Csongrád megyei bort igya, azt propagáljuk. Nem azt mondjuk, hogy a csongrádi bor Magyarország legjobb bora, de meg vagyunk győződve róla, hogy minden termőföldnek van speciális bora, ebben a borban benne van a táj, benne van a talaj, az éghajlat és az emberi munka, és ebben különbözik a csongrádi Cabernet a szekszárdi Cabernet-től. [...] Amikor a Szent Vince borrend segített a keceli borrend létrejöttéhez, elismertetéséhez, amikor szerettük volna, hogy ők is bevonuljanak a magyarországi borrendekbe, a keceli borrend nagymesterét meghívtuk, és fölavattuk, mint hírvivőt a Szent Vince borrendben. Mivel segítséget adtunk neki, ő is mondta, hogy valakit föl szeretnének avatni. Ez tiszteletbeli dolog.

Vince-napi vesszővágás

Szent Vince¹¹ időjárási patrónus. Nevének a *vinum* ('bor') szóval rokon hangzása magyarázza, hogy a szőlőművesek pártfogójává vált. A Vince-napi rítus alapjául az az időjárási regula szolgál, mely segítségével a jövődő bortermésre lehet következtetni. Ha enyhe, meleg idő van e napon (január 22.), akkor a szüret is kedvező lesz. („Ha fénylik/megcsordul Vince, borral telik a pince.”) Szokás volt, hogy ezen a napon a gazdák kimentek a szőlőhegyre és vesszőket metszettek le, amelyeket hazavittek és otthon vízbe tették. A hajtásokból következtettek a téli hidegek okozta fagykárra, s ennek alapján a várható termés mennyiségére és minőségére. Szokás volt e napon áldomást inni.¹²

¹¹ Saragossai Szent Vince egy észak-spanyolországi nemesi családból származott, Valerius saragossai püspök diakónusa volt, Diocletianus császár keresztényüldözései során börtönbe vetették, 304. január 22-én mártírhálált halt. Franciaországban, a dél-német szőlővidékeken, Ausztriában, Hollandiában, Csehországban, Horvátországban és Magyarországon a szőlőművesek patrónusukként tisztelik. Védőszentjüknek tekintik a szőlőcsőszök, a favágók, az ácsok és a tetőfedők, a fazekasok, és a tengerészek. Attribútumai: palma, könyv, kereszt, szőlőfürt, fejsze, csákány. Ábrázolják hollóval is, ami holttestét a vadállatoktól védi. Otto Weimer – Hartmann Melzer, *Lexikon der Namen und Heiligen* (Innsbruck–Wien, 1988) 833–834. old.

¹² Bálint Sándor: *Ünnepi kalendárium II.* (Mandala, Szeged, 1998) 182–183. old.

A Csongrád megyei Szent Vince Borrend névadójának ünnepét és az e napon gyakorolt egykori hagyományokat, rítusokat tette legfőbb ünnepévé.

És a néphagyomány valóban ezen a Délvidéken volt, hogy Vince napján mindig kimentek a gazdák a szőlőbirtokra, vesszőt vágtak, bevitték meleg szobába, vízbe tették, és megnézték, hogy a rügyek hogyan hajtanak ki, mert a rügylővesszőnek két lehetősége van: ha ősszel rendszeren beérett, akkor a keményebb fagyokat is kibírja. Ha nem érett be, akkor a keményebb fagyok tönkreteszik. Alapvetően amikor bevitték egy szobába, vízbe tették, előre hozták a természetnek, a tavasznak a lehetőségét. Ha a rügyek megdagadtak, mutatták, hogy előző ősszel beérett-e a szőlővessző, illetve a beérett szőlővessző rügyeinek okozott-e kárt a fagy. És azelőtt is az emberek szerettek mulatni, kikapcsolódni, ünnepelni, és az ilyen alkalmat mindig fölhasználták arra, hogy bort kóstolnak, baráti társaságban vannak, isznak, beszélgetnek. (Dr. Fülöp Mihály)

A Szent Vince-napi borrendi ünnep három fontos mozzanatra osztható: a termésjósító hagyományra alapozott vesszővágásra, az új tagok felavatására és a Csongrád megyei bortermelők kóstolóval egybekötött bemutatkozására.

Idő- és térszerkezet, résztvevők

1991 óta a január 22-ét megelőző vagy azt követő hétfőjén, szombati napon rendezik a Vince-napi vesszővágás ünnepét, az eseménysor déli 12 órakor kezdődik, és délután 4-5 óráig tart.

1991 és 1995 között a vesszővágást valamelyik szőlősgazda birtokán végezték el. Az ünnepség szűk körben, szinte kizárólag a rend tagságának részvételével zajlott. 1996 óta a Vince-napot az Ópusztaszeri Nemzeti Történeti Emlékparkban ünneplik. A helyszín megváltoztatásával a résztvevők száma jelentős mértékben megszaporodott. Az ingyenes borkóstoló mellett vonzerőt jelent a Feszty-körkép díjmentes megtekintése is, ugyanakkor a tágas Emlékpark lehetőséget ad a nagyszámú érdeklődő jelenléte mellett más borvidékek borrendjeinek a meghívására, vendégül látására. Maga az emlékhely is szimbólum: a magyarság nemzeti szimbóluma. A vessző rituális lemetzését az emlékpark szegedi tanyája mögötti szőlőskertben végzi el a hegybíró; ez a helyszín jelzi az esemény Csongrád megyéhez ill. a szegedi nagytájhoz való kötődését, ugyanakkor mint a Nemzeti Emlékpark része, méltó helye a magyar borrendek találkozásának. A helyszín jelentősége, szimbólum jellege az egész ünnep menetét átszövi. Jól érezhető ez az Emlékpark igazgatója s egyben a Szent Vince Borrend tagja, Dr. Nagy László köszöntő szavaiból:

Békés napot, boldog új esztendőt kívánok valamennyiüknek itt Ópusztaszeren a nemzetnek egy darabka kicsiny földjén. Ismételten a termékenység, a halhatatlanság és az élet kedvelői vannak

itt szent meggyőződés szerint. A Nemzeti Történeti Emlékpark ismételten él, szíve dobog, ebben az esztendőben is teljes szeretettel és jószívvel várja kedves vendégeinket. A Vince-napi vicevessző-vágástól a János-napi boráldásig. Hogy mért alakult ez a sajátos szimbólum, közte tucatnyi érdekes, színvonalas rendezvénnel, azt gondolom, nem is lehet kétséges, megismétlem: a termékenység, a halhatatlanság és az élet ünnepe ez a mai nap, legyen az egész évünk ennek a gondolatnak a jegyében tisztelettel, sikerrel, boldogsággal teljes.

A meghívott borrendek és a vendégcsereg az Emlékpark bejáratánál, a kupola alatt gyülekezik. Itt a Szent Vince Borrend tagjai forralt borral várják a vendégeket a többnyire még hideg téli napon. Innen a köszöntő beszédek elhangzását és a meghívott borrendek bemutatását követően a borrendek és a vendégek a szegedi tanyához vonulnak. A menet élén az ünnepet rigmusokkal vezető vándordíák, utána a jó hangulatot biztosító zenekar, majd a Szent Vince borrend tagjai haladnak, őket követik a vendégül hívott rendek, végül az érdeklődők sora. A tanya szőleijében a Csongrád megyei Hegyközség elnöke egy előzőleg kiválasztott tőkéről szőlőveszszőt vág le.

Az esemény irányítását végző *vándordíák* vagy *szószóló* a következő szavakkal írja le a vesszővágás alkalmának jelentőségét a közönségnek:

Hegybíró urunkkal vágjunk vicevesszőt,
hadd lássunk belőle *jelent és jövendőt*.
Míg ide érkeztünk, *hosszú utat* tettünk,
nem kis dolog bizony, amire készülünk,
*ősi hagyomány*nak részesei leszünk
Vicevesszőt vágunk Szent Vincének napján,
Bortermésünk, lássuk, hogy lesz ez alapján.
Hegybíró uram, fogja meg az ollót,
ritka ez manapság, mint a fehér holló.
Föl hát a kalandra, meste azt a vesszőt,
ég és földieknek az egyképpen tetszőt.

A kiemelt szavak, szókapcsolatok az egy évtizede bevezetett „hagyomány” ősiségét, folytonosságát, múltban gyökerező, jelenre kiható s jövőbe mutató mivoltát igyekeznek hangsúlyozni, ugyanakkor az egész rítus jelentőségét abszolutizálják, a mindenség, az ég és föld perspektívájába helyezik.¹³

A levágott vesszőről elsőként a hegybíró mond értékelő szavakat, majd átadja a Szent Vince Borrend nagymesterének, hogy helyezze vízbe egy meleg szobában, és a későbbiekben adjon hírt a vessző sorsáról. A hegybíró előző évre visszatekinthető és az idei kilátásokat taglaló szavai 2002-ben így hangoztak:

¹³ Vö. Hobsbawm, Eric, „Introduction: Inventing Tradition” in Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge, 1983) 1–14. old. Hobsbawm a „kitalált hagyományt” olyan, szabályok által irányított, ismétlések során bevésített, rituális vagy szimbo-

Tisztelt jelenlévők, újra itt vagyunk a szegedi tanyán, a tavalyi vicevessző vágáskor nagy reményekkel tekintettünk az év elé és ezek a remények nagyrészt be is igazolódtak, nagyon szép évjáratot zártunk tavaly, és amiket itt megfogadtunk, azok úgy tűnik, hogy valóra is váltak a természet illetően. Sajnos az idei évben nem tudunk ilyen jó hírekről beszámolni, az eddigi menetét ismerve a télnek, nagyon zord napok köszöntöttek a mi vidékünkre, és ezek a zord napok megviselték a szőlő rügyeit, az eddigi tapasztalataink nagyon szomorúak, a fajtáktól függően 80–100%-os fagykárokról tudunk eddig beszámolni. Ezt a vicevesszőt, amit most levágtunk, én tisztelettel átadom a nagymester urunknak, vigye be egy meleg szobába, tegye bele vízbe, és egy pár hét múlva mondjon jövendőt, hogy milyen termésre számíthatunk ebben az évben.

A szőlővessző lemetzésének alkalma több magyar borvidéken is rituális cselekedetnek számított. Bálint Sándor Baranya, Fejér és Nógrád megyei településekről egyaránt idéz példákat a Vince-napi vesszővágásra, az egri (Heves m.) gyakorlat kapcsán pedig a *vincevessző* kifejezést is rögzíti.¹⁴ Lendva-vidék magyar falvaiban (egykori Zala m., ma Szlovénia) a Vince névünnepétől nem messzire eső Balázs napja volt a metszés kezdete, amikor a gazdák legalább néhány tőkérről vesszőt vágtak, s otthon vízben hajtatták.¹⁵ Ugyancsak a jövendő termés mennyiségére és minőségére következtek a kőszegi szőlősgazdák a Szent György napján (ápr. 24.) levágott vesszők hajtásaiból.¹⁶ A bolgároknál *Trifovoden* (febr. 14.) a szőlő- és bortermelők ünnepe. E napon szimbolikusan vesszőt metszenek a tőkérről, s áldást kérnek a gazdag szőlő- és bortermésre.¹⁷ A Szent Vince fesztivált 1937 óta ünneplik meg Burgundiában. Az ünnepséget rendszerint január 22-e utáni első hétvégén tartják. Minden évben másik falu szervezi az alkalmat, amely a régió 75 társulat képviselőinek felvonulásából, miséből, borkóstolóból és díszebédből áll.¹⁸ A *vágás*,

likus gyakorlatok, cselekvések együtteseként értelmezi, amelyek a múlttal való folyamatosság megteremtésére töreksenek. Mivel a kitalált hagyomány a történelmet használja legitimációs eszközként és a csoportkohézió létrehozójaként, elemzése rávilágít az egyes korok múlthoz való viszonyára. Éppen ezért közösségi *bevéődésük* viszonylag gyors folyamat, ennél fogva már megjelenésük kezdeti szakaszában nagy múltú hagyomány érzetét keltve működnek. A hagyományok feltalálása akkor kezdődik, amikor a társadalom gyors átalakulása meggyengíti vagy lerombolja azokat a társadalmi mintákat, amelyekbe a régi hagyományok beilleszkedtek. Sok esetben előfordul, hogy régi nyersanyagot használnak fel új típusú hagyományok kitalálására.

¹⁴ Bálint, *Ünnepi kalendárium*, 182–183. old.

¹⁵ Mód László, „Szőlőhegyi ünnepek és szokások a Lendva-vidéken” in *Naptár '98. A szlovéniai magyarok évkönyve* (Lendva, 1997) 144. old.

¹⁶ Kőszegen 1740 óta vezetik az ún. „Szőlőjövések könyvét”, amelybe évről évre berajzolják a Szent György-napi hajtásokat. A téma szakirodalmát és a rítus adaptációjának elemzését lásd: Mód László – Simon András, *A hajtástól az újborig. A szőlő és bor ünnepei Lendva-vidéken* (Lendva, 2002) 49–55. old.

¹⁷ Lili Peneva–Vincze, „Hagyományörzés és beilleszkedés a Magyarországon élő bolgárkertészek körében.” *Ethnographia* XCII (1981) 456–457. old.

¹⁸ Demossier, „Producing Tradition”, 48. old.

metszés momentumával azáltal is összekapcsolható Szent Vince személye, hogy ikonográfiájában megtalálható a fejsze, a csákány vagy az irtókapa.¹⁹

A szegedi tanya szőlejében lemetezett vessző átadását követően kerül sor a Szent Vince Borrend új tagjainak a felavatására, mely esemény 2001-ben a körképnek helyet biztosító épület előcsarnokában, 2002-ben pedig a szabad ég alatt, az Árpád-emlékmű előtt zajlott. Innen a résztvevők az előcsarnokban megrendezett borbemutatóra vonulnak, ahol zene és tánc fogadja a borbarátokat.

A Vince-napi ünnepsor rítusaiban résztvevők több csoportra oszthatók. A népesebb az érdeklődők tábora, akik főleg a borkóstolás, a körkép megtekintése és a látványosságok miatt látogatnak Ópusztaszerre ezen alkalommal. 2001-ben megjelent az ünnepen néhány szegedi utazási iroda képviselője is, akik elsősorban arra voltak kíváncsiak, vajon rejlenek-e üzleti, turisztikai lehetőségek a rendezvényben, érdemes-e külön csoportokat szervezni erre az alkalomra. Az előző csoporthoz képest külsőségeikben is határozottan elkülönülnek a borrendek. 2002-ben a házigazda szerepét betöltő Szent Vince borrenden kívül megjelentek a kiskunhalasi Cultoris Moris Redemptionis, a keceli, a kiskőrösi Gondúzó, a kecskeméti Matthiasz János, a hajósi Orbán, a veszprémi Somló, a Monor környéki Strázsza és a csátaljai Pax Corporis borrend képviselői az ünnepségen. A határon túlról a délvidéki és a felvidéki borászok képviseltették magukat. Külön csoportot képeznek az avatandó lovag-jelöltek, a boraikat bemutató termelők, valamint a rítusban nyilvános szereplést vállaló személyek: a vándordiak (szószóló), a zenészek, a Szent Vince borrend nagymestere és ceremóniamestere, illetve a Csongrád megyei Hegyközség elnöke. A jelenlevők külön csoportját alkotják a sajtó, a média képviselői, valamint az ünnepet dokumentáló néprajzkutatók.

A szokás mint átmeneti rítus

A Szent Vince-napi ünnep második fontos mozzanatában, azaz a borrend új tagjainak avatásában világosan elkülöníthetők az *átmeneti rítus* egyes szakaszai.²⁰ A ko-

¹⁹ Vö. Bálint, *Ünnepi kalendárium*, 184. old.

²⁰ Az *átmeneti rítusok* (*rites de passage*) fogalmát Arnold van Gennep vezette be és alkalmazta elsőként a szokáskutatásban, elsősorban az egyéni élet fordulópontjaira vonatkoztatva. A változásokhoz, átmenetekhez kapcsolódó rítusok három fázisát különíti el: az elválasztó, az eltávolító vagy liminális és a beépítő szakaszt. Az átmenet rítusai híd szerepűek: céljuk az egyént átjuttatni egy adott helyzetből egy másik meghatározott állapotba, és megkönnyíteni az egyéni életben beálló kríziseken való túljutást. Arnold van Gennep gondolatrendszerét Victor Turner fejleszti tovább a *liminalitás* és *communitas* fogalmának bevezetésével. Bővebben lásd: Fejős Zoltán, „Az átmeneti rítusok. Arnold van Gennep elméletének vázlata.” *Ethnographia* XC (1979) 406–414. old. és Turner, Victor, „Liminalitás és communitas” in Zentai Violetta (szerk.), *Politikai antropológia* (Budapest, 1997) 51–63. old.

rábbi társadalmi helyzettől történő elkülönülés, azaz az elválasztó rítus a jelölt, vagyis az avatandó személy kiválasztásával, megnevezésével, valamint annak a levélnek az elküldésével indul, amelyben a borrend nagymestere tudatja a közösségbe lépés feltételeit, valamint az avatás körülményeit. E levelet az avatás előtt kb. két héttel kapja kézhez az avatandó személy. Az írásban a nagymester tudatja a jelölttel a borrend célkitűzéseit, feladatait, majd közli, hogy a Szent Vince Borrend tanácsa előterjesztése alapján érdemesnek találták őt a nemes feladatok segítésére. Tartalmazza a levél az avatási szertartás helyét és pontos idejét, valamint azt, hogy a jelöltnek próbát, majd fogadalmat kell tennie. A borrend tagságába fogadandó személy kiválasztásakor fontos szempont a dél-alföldi borok szeretete, hírnevének öregbítése, valamint a helyi szőlőtermesztés és borkultúra önzetlen támogatása. Mindemellett a jelölt általában társadalmilag, egzisztenciálisan elismert személy: így avatták borrendi taggá sok más jeles ember társaságában Nagy Lászlót, az ópusztaszeri Emlékpark igazgatóját, Trogmayer Ottó régészprofesszort, aki Szermonostorát tárta fel egykor, vagy Surányi Dezső pomológust, aki a csongrádi Kadarka történetének feltárásával szolgálta a táj szőlő- és borkultúráját, de tagja a borrendnek Koós János, a közkedvelt táncdalénekes is. Mindannyian a bort szerető és fogyasztó emberek.

Az eltávolító rítus, vagyis a liminális fázis a felkérő levél kézhezvételétől a Vince-napi avató ünnepség kezdetéig tart, amikor az avatandó személyeknek teljesíteniük kell az avatási próbákat. A próba, azaz a feladatok sikeres végrehajtása, majd az ezt követő eskü és végül a lovaggá ütés aktusa már a rítus beépítő szakasza, ugyanis ezen események révén válik a jelölt a közösség új, teljes jogú tagjává: borlovaggá.

Az avatási szertartás kezdetét a vándordíák rigmusa jelzi:

Most, hogy megtudtuk jelenből a jövőt,
Vonuljunk el szépen Árpád apánk előtt.
Három derék férfi ott már alig várja,
hogy a bort szolgálja borlovaggá válva."

A jelöltek próbatétele a nyilvánosság, a „nagyközönség” előtt zajlik. Ők egyben a zsűri is, tapssal jelzik, hogy a kitűzött feladatok megoldását elfogadják, jónak tartják-e. Ily módon minden érdeklődő egyben a rítus résztvevője, alakítója lesz. A Szent Vince Borrend tagjai és a meghívott borrendek képviselői a jelöltek mögött sorakoznak fel, az érdeklődők pedig velük szemben állnak. Az avatandó „újoncok” mellé egy-egy *keresztapát* jelöl ki a ceremóniamester a Szent Vince Borrend tagjai közül. Ők a próbatétel lebonyolítása során segítkeznek a jelöltnek: a szertartás megkezdésekor az avatási palástot a jelöltre terítik, a borfelismerésnél a szemét bekötik, majd az avatás végén az ivópoharat a lovag nyakába akasztják. A keresztapa felkérésekor a szertartásmester is utalt arra, hogy az avatás az ava-

tandó személy számára jelentős állapotváltozást jelent. Ezt a keresztelőhöz hasonlította, amit az egyik legfontosabb átmeneti rítusként vizsgál szaktudományunk.

Felkérem keresztapának, itt is, mint a keresztségnél, hisz egy új tevékenység kezdődik, egy új rendbe lépnek.

Az eseménysort mindvégig a szertartásmester vezeti, ő is a Szent Vince Borrend tagja. A feladatok teljesítését megelőzően röviden bemutatja a jelölteket, méltatja munkásságukat, s hangsúlyozza azon érdemeiket, amelyek alapján avatásra jelölték őket.

A próbatétel elméleti–szellemi, valamint gyakorlati feladatok megoldásából áll. A cél: meggyőződni a jelölt borról, borkultúráról szerzett ismereteiről – humoros, szórakoztató formában. A leendő borlovag szakmai tudását a szőlő és bor kultúrtörténetéről, valamint a borról és a gasztronómiáról feltett kérdésekre adott válaszok igazolhatják. Ezt követi a borkóstolás, bekötött szemmel. A jelöltnek több borfajta közül fel kell ismernie és ki kell választania a Szent Vince Borrend zászlós borát (az utóbbi években, megkönnyítendő a feladatot, fehér bort, vörösbort és vizet töltenek a poharakba). A feladat sikeres teljesítése után az avatandó személy elfogyasztja a bort: e mozzanatot szintén a beépítő rítus fontos részének kell tekintenünk. A borivás átvezeti a jelöltet a borral való bánás gyakorlati ismereteiről való tanúságtételhez. A bor kiszívása hébérrel vagy a bor kitöltése a csalikancsóból – efféle megpróbáltatásokkal kell rátermettségüket, alkalmasságukat bizonyítani a borrend és a közönség előtt a jelölteknek. Az érdeklődők tömegének újra lehetősége van (pontosabban: lenne) az események menetébe való aktív bekapcsolódásra. Az avatási szertartást vezető ceremóniamester szavait idézzük:

Itt a megyén belül készült ez a csodálatos csalikancsó. Azonnal följánljuk azt a lehetőséget, hogy aki ebből a kancsóból itt és most inni tud, azt a legközelebbi borrendi avatáson a borrend hírvívőjeként felavatjuk. Lehetnek vállalkozók, de avatásra eddig még nem került sor.

Jelentkező 2002-ben sem akadt. A sikeres próbatétel után következik a tényleges befogadás, melynek eredményeként a jelölt a borrend teljes jogú tagjává válik.²¹ A beépítő szakasz legfontosabb rítuselemei következnek. Elsőként az eskü:

Én, XY, ünnepélyesen fogadom, barátaim, a Szent Vince Borrend nagymestere és minden tagja előtt, hogy hű és odaadó tagja leszek a borrendnek. Fogadom, hogy Csongrád megye szőlő- és borkultúráját, e termőtáj szépségét és értékét tisztetem, védem, és hírnevét növelem. Tudom,

²¹ A burgundiai Vince-napi fesztivál is alkalmul szolgál az új borrendi tagok felavatására. Az ünnepséget szervező falu minden évben összeállítja a legidősebb és legnagyobb tekintéllyel rendelkező helybeli szőlősgazdák névsorát. A jelöltek a „Noé, Bacchus, Saint Vincent” varázsige elmondását követően válhatnak a rend tagjává. Demossier, „Producing Tradition”, 51. old.

hogy a homok nem egykönnyen adja meg magát, az itt termett bor minden cseppjét féltő gonddal védem, s ha tehetem, szomjam ezzel oltom.

Az eskü után a felavatott személy megkapja azt a sorszámozott oklevelet, amely tanúsítja borrendi tagságát, valamint a névre szóló palack bort, és a nyakba akasztható, bőr foglalatba helyezett ivópoharat. A beavatás a lovaggá ütés aktusával zárul: a nagymester kardlappal a lovagok vállát megérinti a következő mondat kíséretében:

A Szent Vince Borrend tagjává fogadom!

Legvégül a nagymester pohárköszöntőt mond, és a zászlós borral koccint a felavatott lovagokkal.

Régi igazság, nem fér hozzá kétség,
bor nélkül nincs bölcsesség se szépség.
Ki a bort nem kedveli, az csak félig él,
unottan fut el tőle a remény,
amely a szívnek derűt, a szerelemnek és a gondolatnak tüzet ad.
Üdvözlöm hát Csongrád város borát,
üdvözlöm létünk szent varázsszerét!
A hegy aranyánál csillogóbb levéllel koccintva a legfőbb kívánság:
szívünkben éljen az önzetlen barátság!

A Szent Vince Borrend tagjai három csoportba sorolhatók. Az alapító tagok munkálkodnak legrégebb óta a rendben, ők működtetik a közösséget és a nagymester vezetésével oroszlánrészt vállalnak a különféle programok, ünnepek szervezésében. A később felavatott tagok a *hírvivők*, akik hivatása a Csongrád megyei borok hírének és nevének terjesztése, ahogy arra az avatási esküszövegben is fogadalmat tettek. Számosan *konzuli* rangot viselnek, ők külföldi állampolgárok, jórészt határon túli magyarok, akik a dél-alföldi termőfaját saját hazájukban népszerűsítik. A konzuli rang és oklevél, valamint a névre szóló bor adományozása nem jár szükségyszerűen próbatétellel.

A szokás mint a közösségi identitás kifejezője

Az ünnepi felvonulás látható módon fejezi ki a Szent Vince Borrend tagjainak összetartozását. Ennek tényét erősítik a közösség által használt szimbólumok. A vesszővágás rítusa és az ezzel szorosan összekapcsolódó termésjósítás rituális formában jelzi a borrend tagságának életében a szőlő és a bor meghatározó szerepét,



1. kép.
A kiskunbalasi borrend
tagjai a zászlóval



2. kép.
A begybíró levágja a
vincevesszőt



3. kép.
Az avatandó személy
próbatétele: lopózás

és ennek megfelelően a csoport alapvető célkitűzéseit. Az avatás szertartása révén a kívülállók egy rövid időre bepillantást nyernek a borrend szervezeti működésébe. Az új tagok felvétele legitimizálja a borrend működésének folyamatosságát, hitvallásának, céljainak szélesebb körű terjesztését. A Vince-napi ünnepi alkalom – számos más borrendi program mellett – lehetőség a tagság találkozására, ezáltal a közösségi identitás erősítésére, a személyes kapcsolatok ápolására, elmélyítésére. Egy-egy ilyen összejövetel a többi borrenddel való kapcsolattartásnak is fontos fóruma, alkalma.

Az ünnep mint a Csongrád megyei borok népszerűsítésének fóruma

A szőlővessző rituális levágása és az új tagok felavatása mellett a Vince-napi ünnep harmadik legfontosabb mozzanata és célja a Csongrád megyei hegyközségek, bortermelők és borok bemutatkozása, bemutatása. A Feszty-körkép előtti rotundában sorakoztak a termelők fehér abrosszal fedett asztalai, ahol minden érdeklődő megkóstolhatta a dél-alföldi szőlővidék borait. A kóstolás megkezdése előtt zenével és rövid néptáncbemutatóval igyekeztek a szervezők a hangulatot biztosítani. A vándordiák minden bortermelőt megkért a bemutatkozásra. A termelők röviden jellemezték a termőfaját és a bemutatásra hozott fajtákat. Ezt követően a jelenlévők kedvük szerint kóstolhatták Csongrád megye borait. Borkorcsolyának lilahagymás zsíros kenyeret kínáltak. A borbemutatóval egy időben nyílt lehetőség a Feszty-körkép megtekintésére is.

A borok kóstolása, a termelők személyes jelenléte, részvétele az ünnepen, reprezentálja a borrend egyik alapvető célkitűzését, a dél-alföldi borok megismertetésének és népszerűsítésének a szándékát. Ez napjainkban – amikor az elmúlt évtized borhamisítási botrányai alaposan megtépázták az alföldi borok hírét – különösképp küldetésszerű feladat!²² Mindez rituális eseményekbe ágyazva könnyebben és eredményesebben valósítható meg.

²² Az alföldi borvidékekről az utóbbi időkben kialakult negatív sztereotípiákról lásd bővebben: Benyák Zoltán, „Magyar borsznobizmus, avagy miért nincs borkultúra Magyarországon?” In Benyák Zoltán – Benyák Ferenc (szerk.), *Borok és korok. Bepillantás a bor kultúrtörténetébe* (Hermész Kör, Budapest, 2002) 352–355. old. („A magyar borkultúra mostohagyermeké, az Alföldi borvidék” c. fejezet.)

Összegzés

Leírásunk és elemzésünk summázataképpen kijelenthetjük, hogy a Csongrád megyei Szent Vince Borrend január végi ünnepe, a Vince-napi „szokás”, tudatos hagyományalkotás révén formálódott egyesületi ünnepé az elmúlt évtizedben. Az e naphoz kapcsolódó rítusokat, a korábbi hagyományokhoz nyúlva, az egykori időjárási regulát alapul véve alakította ki a közösség a maga képeire, saját célkitűzéseinek megfelelően. Az ünnep és a rítus egyszerre több szerepet is betölt: erősíti a közösségi identitást, valamint a hasonló célú és felépítésű szervezetek közötti intenzív szakmai és emberi kapcsolattartást. Az új tagok felavatása szintén a belső egységet és a külső kapcsolatrendszert ápolja. S végül: szerepet vállal a helyi borok rangjának visszaszerzésében.



4. kép.

*Az avatandó személy próbatétele:
a zászlós bor felismerése*



5. kép.

*A nagymester lovaggá üti
a jelöltet*

Vallásos és pogány elemek a szatmári betlehemes játékokban

Kutatásom területe, ahonnan e témát merítettem, a romániai Szatmár, pontosabban a Szamoshat, Túrhat, Avas vidéke, valamint a Nagykároly környéki falvak. A hajdani Ugocsa vármegye és Szatmár vármegye találkozásánál magyarok, románok, svábok, ruténok, és cigányok laknak; mindegyik többé-kevésbé megőrizte kultúráját, hagyományait. Az elmúlt évek során sikerült mindegyik etnikum betlehemes szokásait felgyűjtenem, ez szolgál összehasonlítási alapul. Dolgozatom első részében szeretném röviden bemutatni a vidék betlehemes szokásait, a második részben a betlehemes játékok vallásos és pogány (népies) jegyeit elemzem, majd az ezredforduló betlehemes életéről beszélek.

A kutatott területen megtalálható, és most is játsszák a betlehemes játékok szinte minden válfaját. A magyar falvakban (Kaplony, Nantú, Kálmánd, Szaniszló, Vetés, Mikola, Kisbábony, Túrterebes) honosak a Magyarországon is elterjedt pásztorjátékok. Ezek Krisztus születésének hirdetését dolgozzák fel (Luk. 2:8–10). A mezőn nyájaikra vigyázó pásztoroknak az Úr angyala megjövendőli Krisztus születését: „*Ne féljete, mert ímé hirdetek néktek nagy örömet, mely az egész népnek öröme lesz*”. A pásztorok elhatározzák, hogy elmennek Betlehembe és ajándékot visznek az újszülöttnek. A játék központi figurája a süket, nagyothalló öregpásztor (*öregapó, bapó*), akinek tréfás félreértései a játékok humorának állandó forrásai. *Szállásskereső betlehemes játékot* játszanak Kökényesden és Csedregben. A szálláskeresés motívuma a székely betlehemes játékok alaptémája, s feltehetőleg környékünkre is az ő közvetítésükkel került. A történet egyszerű (Luk. 2:7 alapján): a szállást kereső Józsefet és Máriát mindenki (kereskedő, fogadó) elutasítja, nem találnak szállást, ezért egy istállóban kell Jézusnak megszületnie. A történet kiegészülhet a három napkeleti király megjelenésével is.

Halmiban *bábtáncoltató betlehemest* adnak elő, ez a legkomplexebb és a legarchaikusabb. A játék során a játékhoz szervesen kapcsolódó, speciálisan kiképzett betlehemben egy kis bábjelenet kerül bemutatásra, mozgatható nyeles bábok segítségével, az egyik szereplő, a bábtáncoltató, *bábjácintó* által. A játék egy változata

a Felső-Tisza vidéki betlehemes játékoknak, s bizonyítottan tudjuk, hogy Kárpátaljáról került át (a halmi játékhhoz hasonló változatot most is játsszák Kárpátalján Nevetlenfaluban, Tiszacsomafalván). A szakma először az 1930-as években N. Bartha Károly közleményei alapján,¹ majd 1987-ben Szacsvey Éva² közléséből értesült a botpaládi, szatmárcsekei, tiszacsécei játékokról. A halmi játékban hét báb van: *két pásztor*, *Heródes*, *ördög*, *balál*, *Miklóska*, és egy *harangozó*, amelyik rögzített.

A román falvakban is nagyon elterjedtek, változatosak a betlehemes játékok, melyeket *Vişlaim*nak ('betlehem'), *Irodnak* ('Heródes'), vagy *Lumeának* ('Világ'), *Peşterának* ('barlang') neveznek. Mindegyik megnevezés egy szerkezetileg, tartalmilag jól elkülöníthető játéktípust rejt: *Heródes-játék*, *paradicsomjáték*, *barlangjáték*, vagy ahogy a magyar irodalom ismeri: a *bölcsőcske*, a *köszöntő játék* „barlang” betlehemmél.

A *Heródes-játék* az Avasban honos (Kányaháza, Kakák, Avaslekence), de megtalálható a Szamos menti román falvakban is: Aranyosmeggyes, Szamosberence. A játék alapja (Máté 2.) a három napkeleti bölcs találkozása Heródessel, az új király születésének jövendölése, Heródes haragja és a vérfürdő, minden két évnél fiatalabb gyerek meggyilkolása. Nagyon cifra, látványos játék, szereplői elérhetik a 18–20-at is. A játékhhoz betlehemet nem vittek magukkal, de régebben használtak.

A Heródes-játék igen elterjedt a szomszédos népeknél is. Dömötör Tekla³ Közép-Kelet Európában két nagy betlehemes játéktípust különböztet meg: a *pásztorjátékot*, amelynek középpontjában az *öreg* áll, ez a játék a cseheknél, szlovákoknál, horvátoknál, osztrákoknál, magyaroknál honos, és a *Heródes-játékot*, amely a román, lengyel, orosz, ukrán, rutén, nyelvterületen terjedt el, a német *Herodeskasten* nyomán.

Az Avas tözsomszedságában, Kárpátalján ismerünk magyar Heródes-játékot is, (Gyertyánliget), de ilyet játszanak a Kányaházától alig 20 km-re levő pálosremetei rutének is. Ebben a játékban ötvöződik a hagyományos pásztorjáték és a Heródes-játék, sőt megjelenik benne az *Ördög* és a *Zsidó* alakja is, a hagyományos három király (Gáspár, Menyhért, Baltazár) helyett pedig *Febér*, *Zöld* és *Vörös király*. A játéknak van egy sajátos előadási módja is, amellyel csak itt találkoztam. Pravoszláv karácsonykor (január 6.) délután 5-kor, sötétedéskor kezdik a játékot a falu végén, a legutolsó lányos háznál. 1999-ben négy csoport járta a falut, ezek mind itt gyülekeztek, s egymás után mentek be a házba. Míg az egyik csoport

¹ N. Bartha Károly, „A szatmárcsekei bábtáncoltató betlehem”, *Ethnographia* XLV (1933) 117–130. old.; Uő, „Még egy bábtáncoltató betlehem Szatmár megyéből”, *Ethnographia* XLV (1934) 78–80. old.

² Szacsvey Éva, *Bábtáncoltató betlehemezés Magyarországon és Közép-Kelet-Európában* (Budapest, 1987).

³ Dömötör Tekla, *Naptári ünnepek – népi színjátszás* (Budapest, 1983) 166. old.

bent van, a többiek kint várakoznak, illetve érdekes eset adódik a második csoporttól kezdve. Az első csoport királyai és Heródes még bent tartózkodnak a házban, közvetlenül a játék színhelyéül szolgáló szobában, mikor a következő csoport pásztorai elkezdik a játékukat, majd kb. az új játék felénél, amikor bejön az új Heródes, némán felállnak és visszavonulnak.



1. kép. A szaniszlói paradicsomjáték szereplői: Angyal, Éva, Ördög, Ádám, Isten és a két csobán

Szaniszlón és Piskolton *paradicsomjátékot* vagy *Ádám–Éva játékot* játszanak a sorozás előtt álló fiatalok. A paradicsomjáték többszereplős dramatikus játék (Ádám, Éva, Isten, Ördög, Angyal), a bűnbeesés történetét és a paradicsomból való kiűzését meséli el. Helyi sajátosságként a szaniszlói játékokban megjelennek a *csobánok* (juhászok) is. A játék ismert a szakirodalomból, hiszen 1911-ben Sebestyén Gyula kezdeményezésére Budapesten az Uránia színházban felsőbányai magyar aranybányászok Ádám és Éva játékot mutattak be.⁴ A szakirodalom szerint⁵ a Németországból Kapnikbányára, Erzsébetbányára, Felsőbányára betelepített aranybányászok hozhatták magukkal ezt a játékot, majd fordítása elterjedt a környéken. A játékban egy hordozható gömböt és egy feldíszített kis fenyőfát használnak. A gömb kb. 20–30 cm átmérőjű, belül üres, kartonból készült, merevítő fa- vagy drótbordákkal. A gömb kis rúdra van erősítve, ez fogantyúként szolgál, majd egy talpban végződik, aminek segítségével az asztalra lehet helyezni. A gömb az Isten kezében a világmindenséget, a Teremtő birodalmát jelképezi. A fa egy nagyobb fenyőfa hegye, csillogó papírral feldíszítve. Egy talpban végződik, hogy meg lehessen állítani. A fa jelentése itt nem egyértelmű, de úgy látszik, hogy az ítélet fája, a gyilkos almát termő fa szelídült meg és alakult át almával díszített karácsonyfává. Feltehetően régebben nem is fenyőfával jártak, hanem csak egyszerűen almával feldíszített ággal. Ezt bizonyítja a zimandúfalui (Arad megye, Románia) betlehemes játék, ahol „tiltott fával” jártak, s a fa körül még egy kígyó is tekeredik.⁶

⁴ Sebestyén Gyula, „Budapesten előadott népszínházok”, *Ethnographia* XXIII. (1912). 21–29. old.

⁵ Mușlea, Ion, *Cercetări etnografice și de folclor. II.* (București, 1972) 315–346. old.

⁶ Nagy István, *Hopp Istók. jó estét... (Szatmári betlehemesek)* (Kolozsvár, 2001) 81. old.

Sajátos a vámfalui *barlangjáték*, amely a köszöntő játékokhoz tartozik. Csak lányok járnak, fehérbe öltözve, virágos koszorúval a fejükön, egy idősebb *Öreg* kíséretében, a *barlanggal* a kezükben. A barlang fából készül, csillogó karácsonyi díszekkel van kirakva, benne a betlehemhez hasonlóan jászol, szalmával; a játék szövege szerint a kis Jézus barlangban született. A dolog érdekessége, hogy e egyes lakosságú faluban a református magyaroknál is lányok járnak, tipikus pásztorjátékot játszanak, de betlehem helyett barlangot használnak.

A svábok betlehemes játéka a II. világháború után fokozatosan elmaradtak. Kisdengelegen a gyűjtés során csak egy hajdani játékot sikerült feleleveníteni, a régi szereplőkkel. Ebből tudjuk, hogy itt tipikus pásztorjátékot játszottak (véleményem szerint egy magyar játék sváb fordítását). A játék kétnyelvű volt, az összekötő szöveget vagy magyarul, vagy svábul mondták, attól függően, hogy milyen házban játszották. A játékok semmi hasonlóságot nem mutat más tájegységek német játékaival, hiszen a felsővisói cipszerek Heródes-játékot játszottak,⁷ a Tolna megyei németek pedig köszöntő bölcsős játékot (*Christkind*).

A cigányok általában magyar betlehemes játékot játszanak leegyszerűsített formában, céljuk elsősorban a pénzszerzés. Mezőteremen öltönyben, gitárral és tangóharmonikával járnak betlehemezni,

Most nézzük meg, hogyan tölti be a betlehemes játék eredeti funkcióját, mint templomi misztériumjáték, és hogyan töltődött fel az idők folyamán profán, népies elemekkel. Mint Dömötör Tekla megfogalmazza: „Az európai naptári ünnepekhez fűződő dramatikus szokások, az antik örökségből, az orientális elemeket is tovább hagyományozó keresztény ünnepi szertartásokból és az egyes európai népek és népcsoportok kereszténység előtti szertartásokból tevődtek össze.”⁸ Hogyan van mindez jelen betlehemes játékainkban?

Az, hogy a betlehemes játék a szentmise szerves része lenne, vidékünkön már nem tapasztalható, de a halmi betlehemesek kivételével mindegyik játék kötődik az egyházhoz, melyik szorosabban, melyik kevésbé. A kapcsolatok már jelentkeznek a felkészülés fázisában, az előadásmódban, majd a gyűjtött adományok elosztásában. Kökényesden a görög katolikus pap felügyeli a próbákat, ez meg is látszik a fiatalok éneklési technikán. Szaniszlón és Kányaházán a pap miseruháiban játszanak. A szövegben előforduló idegen nevek, mint Koridon, Titiri, vagy latin szövegrészek („Gloria in exelsis deo”) a latin múltra tekintenek vissza. A román betlehemesekben sokszor az ortodox pap jellegzetes éneklő hangján történik az előadás. Ezekben a falvakban a játékosok részt vesznek az éjféli misén is, ahol mindig

⁷ Nagy, Hopp Istók, 24. old.

⁸ Dömötör, *Naptári ünnepek*, 16. old. A betlehemes játékok történetéről összefoglalóan lásd: Pozsony Ferenc, „A népszokások”, in *Magyar népi kultúra* (Kolozsvár, 1999) 175. old.; Schram Ferenc, „Három történeti betlehemes játék”, *Irodalomtörténeti közlemények* LXVIII. (1964) 497–520. old.

az első padokban ülnek. Jellemző, hogy ahol egész bevételüket a templomnak adják, ott nyilvánosan kihirdetik az adományozott összeget. Egyedül Halmiban észlelhető, hogy a csoportnak semmi kapcsolata nincs egyik felekezettel sem. A szereplők Halmi szegényebb rétegéhez tartoznak, mind rokonok, idegeneket nem engednek maguk közé. A játék családon belül tartásának fő motivációja a pénz-szerzés.

A hagyományos bibliai szereplőknek a bibliai történet megelevenítésében van szerepük: az angyalok, a Három király, Szűz Mária, Szent József, vagy a paradicsomjátékból Ádám és Éva, Isten, Karácsony, Heródes. A bibliai szereplők igyekeznek megfelelni a Szentírásban írtaknak. Fontos, hogy Szűz Mária vagy Éva leányképpű legyen, az angyal pedig jó hangú, kistermetű. Az öltözetük általában őrzi a hagyományos misztériumjáték viseletét, de ez át is alakulhat a szükségleteknek megfelelően. A katonák és Heródes király ruhája az illető ország rendőr vagy katonai viseletét tükrözi.

A román Heródes-játékokban a papszereplők (a kányaházi játékban például négy Pap) a humor forrásai. Ezek a pópák hol Heródes király tanácsadói, hol a nép védelmezői. Öltözetük sötét ágytakaró, rajta színes palást, a hátukon nagy keresztrel, püspöksüveg-szerű kalap rojtokkal és fekete napszemüveg. Kezükből feszület és „szentkönyv” van, vagyis egy füzet, amibe szentképeket ragasztanak. A játék során énekelve beszélnek, az igazi pópát utánózva; tánc közben a feszülettel ütik a ritmust a szentkönyvön.

A szereplők egy másik csoportja, az Ördög, a Zsidó, a Betyár később kerülhetett népi színjátékokból a betlehemesbe. A Betyár és a Zsidó figurája jól ismert a fonóházi, lakodalmi, farsangi dramatikus játékokból. Míg a betyár romantikus figura (bő gatyával, lobogós ujjú inggel, sarkantyús csizmával, pisztollyal, karikás ostorral), a Zsidó szájalmas kupec. Ruhája fekete, rongyos nagykabát, kucsma, gumicsizma, rossz esernyő, fekete szakáll. Egyik szeme le van ragasztva. A vállán átdobva a hátán egy nyúlőr csüng. Szerepe nem illeszkedik szervesen a játékba. Az Ördög az utcai felvonuláson elragadja a bábémszínészeket, bekormozza őket, bent a szobájában ijesztgeti a háziakat. Ha a betlehemesek bemennek a templomba, ő nem mehet be. A halmi bábtáncoltató betlehemes játékban élő és báb ördög is előfordul. Az élő Ördög nem engedi a játékosokat inni, ő gyűjti az italt, amit majd másnap fogyasztanak el közösen. A báb Ördög a Halál által lefejezett Heródes-bábot döfködve kitesztíja a betlehemből. (Ugyanez a színjátékszerű megoldás található meg a tőlünk több ezer kilométerre játszott orosz *vertyep*-ben, a jelenet valószínűleg vásári bábjátékosoktól került a jelenetbe.)

A pásztor-szereplők funkciója az évek során átalakult. A pásztorok jelmeze a vidékre jellemző pásztor-viselet, és számtalan archaikus vonást tartalmaz. A kutató területen mozgásuk nagyon leegyszerűsödött a füzéri vagy a székely betlehemesekhez képest, tehát az irodalomból ismert táncok eltűntek. Megjelennek olyan



2. kép. Állatmaszkos Öreg
a pálspremetei betlehemes játékban



3. kép. Állatmaszkos Öreg
a pálspremetei betlehemes játékban

kellékek, amelyeket a mindennapi pásztorkodásban már nem használnak: csörgős bot, kolomp, bádagedény, ostor, vagyis a lármás hangszerek. Ezeknek a ritmus szolgáltatásán kívül gonoszúzó szerepük van. A kifordított bunda az állatokat idézi, az állatmaszkok, álarcok hasonlóképpen. Sok játékban ezeknek már csak maradványait találjuk meg: bekormozott arc, kendő, esetleg fekete harisnyával borított arc. A román és rutén játékokban hangsúlyosabban jelennek meg olyan elemek, amelyek az év végi köszöntőszokásokból, állatalakoskodó, adománygyűjtő szokásokból kerültek át. A kányaházi Heródes-játék pásztoraiknak arcát berbécstre jellemző szarvakkal díszített maszk takarja, játékok során a szilveszterkor szokásos zajkeltő eszközöket használják. Megjelennek a játékokban a pásztorok népies elnevezései is: *Burkus*, *Pali pajtás*, továbbá a latin kifejezések nem értéséből származó halandzsza szövegek: „Titénusz, máktusz én kedves fia, jó hírt hoztam nektek” vagy „Szent Szűz Deusz” (Halmi bábtáncoltató betlehemes).

Ami a játékok nyelvezetének a népies elemet illeti, általában a pásztorok azok, akik felvidítják, fellazítják a hangulatot. Közismert szereplő a nagyothalló öreg, aki a pásztorok kérdéseire tréfás válaszokat ad, példáulul:

Pásztor: Hallja öreg, angyal szól!

Öreg: Hallom, hallom, a kéményben ily szál kolbász lóg. (Túrterebes)

Hallom, hallom, hogy karácsony éjszakáján káposzta rotyog a fazékba.

Pásztor: Kolbász kukorékol a kéménybe, pálinka hallgat az üvegbe. (Halmi)

Mondja kend öregapám, tud-e imádkozni?

Öreg: Lány cipó, pecsenye, gulyáshús, kétrét kolbász,

Egy kulacs bor belémcsúszna, ha volna.

Bár a betlehemes játékok elengedhetetlen kelléke a maga a betlehem, sok játékban már elmaradt, vagy teljesen igénytelen. A katolikus és görög katolikus falvakban általában nagyon díszes, belül szentképek díszítik, jászollal, báránnyal, esetleg a bölcsek figurájával. A protestáns falvakban egyszerűbb, sok helyt csak a templom külseje van meg. A bábtáncoltató betlehem alján a két szélétől induló, a játékter közepén találkozó rések vannak, ahol a bábokat mozgatni lehet.

*

Összegezőként elmondható, hogy a betlehemes játékok funkciója kettős: megértetik, megerősítik a biblia tanításait, ám ugyanakkor tükrözik a befogadó közeg, a szereplők életfelfogását, humorát, vallásosságát is. A Kelet- és Közép Európában lezajlott társadalmi-politikai változások után a betlehemes játékok reneszánszukat élik. Magyarországon a hagyományőrző egyesületek karolták fel, de a határokon kívül a játék megmaradt eredeti funkciójában, a falusi közösségek kezdeményezésében. Sajnálatos, hogy néhány játék kivételével már csak gyerekek játsszák; ez maga után vonja a játék degradálását, gyerekjátékká válik. Támaszt nyújtanak a játék fennmaradásához a Magyarországon és a határon túl megrendezett találkozók, fesztiválok; számos csoportot az ezeken való részvétel reménye éltet, sok csoport ezért alakult meg újra. Ilyenek a Néprajzi Múzeum hagyományos adventi rendezvényei, vagy a Magyar Művelődési Intézet Nemzetközi Betlehemes Találkozói (2002-ben volt a tizenegyedik ilyen találkozó). Számos fesztivált rendeztek a határokon túl is, Szatmárnémetiben (1992, 1993, 1994), Moholon, Bányában, illetve Beregszászon. A néprajzi társaság többször rendezett konferenciát ebben a témában (Veszprémben 1991-ben, Esztergomban 1993-ban); Erdélyben a Kriza János Néprajzi Társaság.

敬啟者：本會為推廣教育，特設
 補習學校，招收各界青年，
 授以實用知識，並設夜校，
 以便工友就學，特此公告。

本會為推廣教育，特設補習學校，
 招收各界青年，授以實用知識，
 並設夜校，以便工友就學，特此公告。
 本會為推廣教育，特設補習學校，
 招收各界青年，授以實用知識，
 並設夜校，以便工友就學，特此公告。

此佈

中華民國九年十月十日
 廣東省教育會
 廣東省教育會
 廣東省教育會

A „vörsi csoda”: a betlehem közösségformáló szerepe

Dolgozatomban annak a 2002-ben megkezdett terepmunkának az első eredményeit mutatom be, amelynek keretében a betlehem és betlehemezés jelenkori szerepét vizsgálom a Somogy megyei Vörs községben. A falu bábtáncoltató betlehemes tradíciója már jól ismert a néprajzi szakirodalomban, azonban a szintén több évtizedes hagyományokra visszatekintő, rendhagyó méretekkal rendelkező – templomukban megépülő – betlehemi életkép még nem képezte kutatás tárgyát. Ez a vizsgálat azért különösen aktuális, mert néhány év óta a falu közössége stratégiai célok szolgálatába állította betlehemes hagyományait.

Az alábbiakban felvázolok egy olyan „túlélési stratégialáncot”,¹ amely a lokális hagyományokra építve eredményesen segített át egy „halálra ítélt” települést a kipusztulás rémképe okozta krízisen. Ezáltal mára a falu megtartóereje jelentősen megnőtt, s az itt élő fiatal generációk jövőképében nem feltétlenül az elköltözés szándéka a legfőbb elem. A stratégialánc egyes elemei az elmúlt két évtized során alakultak ki, a folyamatos útkeresés eredményeképpen. Tehát a teljes „láncolat” nem volt előre megkonstruálva, tudatosan megtervezve, hanem mindig a saját hagyományokra épített útkereső-újító törekvések eredményezték egy-egy elem létrejöttét.²

Vörs község Somogy megye északnyugati szegletében, Somogy és Zala megye határán elhelyezkedő 514 lelkes kis település.³ A falut lakói a „Kisbalaton fővárosának” is nevezik, mivel a mocsárvilághoz legközelebb fekvő, ún. „zsáktelepülés”.

¹ Ezt a fogalmat a helyi közösség természetesen nem használja, munkám során vezettem be a vizsgált jelenségek összefoglaló megnevezésére.

² Tulajdonképpen csak napjainkra állt össze „stratégialánccá”, s a helybeliekben is mostanság tudatosul, hogy mindaz két évtizedes folyamat eredménye, ahol ma tartanak. Azonban nem fejeződött be a „láncszemek” további gyarapítása, hisz egyre újabb tervek formálódnak a település jövőjére vonatkozóan.

³ Az adat a 2000. évre vonatkozik. Forrás: Tóth Dénes, *Vörs története* (Marcali, 2002) 228. old.

A falu a XX. század közepén még közel ezer lakossal rendelkezett,⁴ azonban az 1950–60-as években bekövetkezett társadalmi–gazdasági változások hatására (termelőszövetkezet létrehozása,⁵ körzetesítés), megkezdődött a lakosság fokozatos elvándorlása. A „szerepkör nélküli” településen állami forrásból semmiféle fejlesztésre nem volt mód, így a falu jövője bizonytalanná vált. Ennek a helyzetnek egyenes következménye lett, hogy a lakosság vonzóbb településekre költözött, s az 1980-as évekre úgy tűnt, hogy Vörs elnéptelenedése és teljes megsemmisülése megállíthatatlan folyamat. Azonban a helyi közösség olyan hagyományok birtokában volt, amelyek felhasználásával kiutat talált a maga számára pusztulásra ítélt lakóhelyén.

A „túlélési stratégialánc” elmei

Az elnéptelenedő Vörs lakóinak be kellett látniuk, hogy gyakorlatilag az egyetlen túlélési lehetőségüket az jelentené, ha valamilyen kuriózumot tudnának felmutatni: ami okot adna arra, hogy egy idegen betérjen ebbe a zsákfaluba. E nézet határozott képviselője volt akkoriban Farkas László, aki 1990 óta a település polgármestere:

Abban az időben, a '80-as években jellemző volt az, hogy mindenki városra ment, Pestre ment, Szentgyörgyre ment. Fogyott a falu. Ezeket a portákat elkezdte lepni a gaz. Összedőlt a ház. És hogyha akkor valaki egy portát meg akart volna venni, akkor ötezer, tízezer, húszezer forintért meg tudta volna venni. Amennyit akart volna! Erre mondtam én, hogy vagy összeszedjük magunkat, és valamit kitalálunk, vagy pedig az enyészeté lesz a falu. [...] Találjunk ki valamit! Ami kuriózum, amiért eljönnek Vörsre. És így kezdődött a tűzoltómúzeum, így kezdődött a talpasház, hogy akkor rendbe kell hozatni. Így jön a betlehem.

Tehát a kuriózum-keresés jegyében hozták létre 1982-ben az ország első vidéki tűzoltómúzeumát.⁶ A faluban komoly hagyományokkal rendelkezett az önkéntes tűzoltóság. Így – amikor felmerült a múzeumalapítás gondolata – gyakorlatilag a

⁴ A vörsi népesség számának alakulása a XX. században: 1914-ben: 1070 fő, 1939-ben: 921 fő, 1961-ben: 880 fő, 1970-ben: 812 fő, 1980-ban: 651 fő, 2000-ben: 514 fő. Forrás: Tóth, *Vörs története*, 228. old.

⁵ Vörsön 1959-ben alakult meg a termelőszövetkezet.

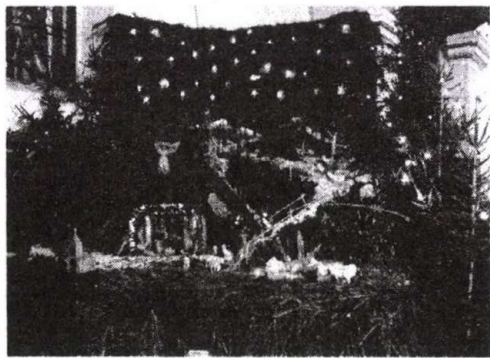
⁶ Farkas László polgármester: „1982-ben, amikor ezt a múzeumot kezdtük építeni, akkor azon ment a vita, és nagyon nagy viták mentek akkor, hogy szabad-e múzeumot építeni Vörsön?! Vagy a Dózsa utcába a másik oldalra is kellene bitumenes járda. [...] Akkor azt mondtam, hogy hiába lesz a Dózsa utcába még két járdánk, az miatt senki nem fog eljönni és megnézni minket vörsieket, hogy jaj, de szép járdátok van! De ha csinálunk valami kuriózumot! Ha lesz egy tűzoltómúzeum, ami az országba egyedülálló, mert Budapesten van, meg Vörsön van. És én ezt azóta is mindenhol mondom, hogy ez az első vidéki tűzoltómúzeum!”

teljes faluközösség a kezdeményezés mellé állt, és társadalmi munkában felépítették a tűzoltómúzeum és -szertár épületét. Ezzel létrehozták azt az egyedi látványosságot, amely feljűk irányíthatta a külvilág érdeklődését. A múzeum beváltotta a hozzá fűzött reményeket, hisz bel- és külföldi turisták is megjelentek a településen, sőt idővel ingatlanvásárlási szándékuk is megnyilvánult. A falut vonzóvá tették kedvező földrajzi és környezeti adottságai, hiszen a Balatonhoz közel fekvő község nyugodt és biztonságos élőhelyet kínál az idelátogatóknak.

A túlélési stratégialánc egy kiegészítő elemeként említhető meg a vörsi tájház, ami további látványosság a vendégek számára. Ennek léte azért is fontos, mert míg a tűzoltómúzeumban nagyobb arányban országos gyűjtőkörből származó anyag látható, addig a talpasházban saját kultúrájuk tárgyi emlékeit mutathatják meg a látogatóknak. Ebben a házban egy speciális kiállítótér is kialakításra került, az ún. „Kisbalaton-szoba”, amely a közeli mocsárvilág flóráját és faunáját, valamint ember és környezete kapcsolatát hivatott reprezentálni.

A fellendülő idegenforgalom az 1990-es évek folyamán további gondolkodásra, illetve újabb stratégiai elem kidolgozására készítette a helyieket. Miként lehetne a nyári idegenforgalmi időszakon túl, az év más időpontjában is – például télen – vendégforgalmat hozni a faluba, mivel lehetne látogatókat vonzani a településre? Ennek a célnak a megvalósítására a mára már öt évtizedes múlttal rendelkező, nagy méretű templomi életképet, az ún. „vörsi betlehemet” választották. A dolgozat további részében ennek kialakulásával, „stratégiai tényezővé” válásával és a közösségben betöltött szerepével foglalkozom.

A „vörsi betlehem” fogalma napjainkban egy körülbelül negyvenöt-ötven négyzetméteres óriás makettet takar, amely megpróbálja felidézni a bibliai táj hangulatát, és közvetíteni azt a miliőt, amelyben Jézus született. Ezt úgy érik el, hogy a deszkából ácsolt „terepasztalon” jellemzően hegyvidéki táj kerül kialakításra barlangokkal, nyájait őrző pásztorokkal; a központi kép a szentcsaládnak menedéket adó istálló, ahová a napkeleti bölcsek, a hegyi ösvényekről pedig pásztorok érkeznek.



1. kép. A „vörsi betlehem”

A betlehem kialakulása

Az óriás betlehem kialakulásával kapcsolatban elmondható, hogy a magasabb szintű esztétikai igény hívta életre. Az 1940-es évek második felében Futó Tibor helybeli születésű, akkoriban a húszas évei közepén járó kertészben fogalmazódott meg a gondolat, hogy az addigitól eltérő, szebb „díszlet” készüljön karácsonyra, a templomban. Az ő visszaemlékezéséből tudjuk, hogy korábban a templom szentélyében helyeztek el egy jászolt, benne egy kis Jézus-szoborral.⁷

Nagyon régen, elsőbe csak egy jászol volt a Kisjézussal.

Ez az oltáron volt elhelyezve?

Nem, ez a szentélybe volt letéve. Olyan negyven centis kis Jézus szobor vót. És akkor utána lettek véve ezek a mostaniak [szobrok, figurák]. Akkor föl lett az oltárra rakva, de sehogyan se fértek el.

Azonban 1947 karácsonyán meghosszabbították a Jézus Szíve oltár lapját körülbelül másfél méterrel, és ezen helyezték el a rendelkezésre álló figurákat.

Legelsőbe '47 karácsonykor az oltár elejét meghosszabbítottuk valamennyire, egy olyan másfél méterrel. Kiegészítve mohával, meg egyéb dolgokkal, de maga az oltár megvolt. És akkor töprengtünk az akkori plébánossal, Németh Jenővel, hogy hát ez nem jó sehogyan se!

Nem tetszett maguknak, ahogyan ki tudták alakítani?

Nem, nem. Ennekem más volt az elképzelésem. És akkor a másik karácsonykor, '48 karácsonykor, akkor aztán fölvettem én előre má', mi lenne, hogyha levennénk az oltárnak a felső részét. Mer ugye az oltár szétszedhető volt. Először nem akarták, a végén aztán, hát, rájöttünk, hogy mégis csak szét kell szedni.

Így aztán a következő évben lebontották az oltár felépítményét, és egy nagyobb méretű betlehemi életképet alakítottak ki, amely a következő években egyre bővült és elérte a tíz négyzetméteres nagyságot.

1950-be, '51-be akkor aztán már kibővült teljesen a betlehem. Csináltattam hozzá – a deszka drága volt, nem nagyon lehetett hozzáférni – nádpadlókat, és akkor az oltár előtti rész az ki lett toldva körülbelül tíz négyzetméternyi nádpadlóval. És a háttér pedig fölmagasítva teljesen. Akkor készült, gondolom most is használják azokat a csöveket, amire a háttér föl lett rakva. Akkor ugye volt boróka bőven; akkora borókákat vágunk, hogy azok teljesen a párkány magasságáig fölértek.

A betlehem elkészítése során a faluban és annak környékén található természetes anyagok felhasználására törekedtek. Az volt a céljuk, hogy a bibliai tájhoz mindinkább hasonlatos környezetet hozzanak létre. Futó Tibor egy – közelebből már

⁷ Futó Tibor visszaemlékezése, Hévízen, 2002 tavaszán.

meg nem határozható – Szentföldről szóló, rajzokkal illusztrált könyvet tanulmányozott át, s ezen ismeretek alapján látott a betlehemépítéshez.

Mikor elkezdtek, volt nekünk egy nagyon régi Szentírásunk, illetve Szentföldről szóló könyvünk, és én azt bogarásztam át, heteken keresztül. Hát hogy a betlehemi táj hogyan is nézhetett ki?! Persze olyan növényeket nem tudtunk használni, de valami hasonlót; a szerint kiképezni, ahogyan ott le volt írva. Meg voltak rajzok, képek a könyvbe, szóval annak alapján indultunk el.

Segítőivel együtt gyűjtötte a környéken fellelhető, alkalmasnak tűnő anyagokat: zöld- és száraznövényeket, kérget, homokot, követ és így tovább. A hasznosítható növények száma, fajtája széles skálán mozgott. Előfordult, hogy negyven-ötven féle is felhasználásra került egy-egy évben a terep kiképzéséhez, díszítéséhez. A teljesség igénye nélkül álljon itt egy rövid felsorolás: moha, boróka-, mogoró- és nyírfaágak, tuják, fenyők, bukszusok, kaktuszok, páfrányok, kövirózsák, ciklámenek, különböző termések (például rózsza- és „csodabogyó”), tavorózsa, hínár és egyéb vízinövények.⁸ A vadon termő fajokon túl a környékbeli kertészetekből is (például a keszthelyi Festetics kastély kertészetéből) szereztek be olyan növényeket, amelyek alkalmasnak tűntek a felhasználásra, illetve a kompozícióba illeszthetők voltak.

A növények elhelyezése, illetve a terep kiképzése meghatározott koncepció szerint történt. Az olvasmányélmények alapján Futó Tibor hegyvidéki, sivatagos és mediterrán jellegű térségek kialakítására törekedett. A hegyi táj kopár sziklakkal és havas hegycsúcsokkal készült, amelyekről ösvények kanyarogtak le a völgyekbe. A deres, hólepte környezet hatását parafinpermet használatával érte el. A sivatagos területet homok és kaktuszok jelképezték. A mediterrán jellegű térségben a lombos fák és örökzöld növények mellett egy kisebb üvegmedence beépítésével még tavat is sikerült kialakítani. A betlehem központi képe természetesen a szent családnak menedéket adó istálló lett, ahová a napkeleti bölcsek és a pásztorok igyekeztek.

Az életkép elkészítése az első betlehemépítő számára két-két és fél napos munkát jelentett, ezalatt – segítővel együtt – reggeltől estig a templomban dolgozott. A többi oltár, illetve a templom díszítése még további munkát igényelt.

Már hetekkel korábban – körülbelül októbertől – gyűjteni kezdte a betlehemhez felhasználható, beépíthető anyagokat: az erdőket járva, ha megfelelőnek ítélt növényre talált, esetleg ritkaságnak, különlegességnek számító példányra bukkant, előrelátóan begyűjtötte. Többek között az összegyűjtött növényfajták évről évre változó aránya is az oka annak, hogy gyakorlatilag lehetetlen volt mindig azonosan elkészíteni a kompozíciót. Csak a felületes szemlélő látja folyton egyfor-

⁸ A vízinövények egy üvegmedencéből kialakított kis tóba kerültek.

mának – s ez napjainkra is érvényes –, a valóságban azonban nem lehet mindig ugyanúgy elrendezni a terepet.

Mivel a „betlehemi jászol” jelentősen nagyobb lett, kevésnek bizonyult a meglévő figurák, szobrok száma. Ebből kifolyólag az 1950-es évek elején újabb gipszszobrokat (bárányok, pásztor) készítettetek, a meglévők mintájára.

Csináltam én aztán Kanizsán bárányokat, vagy húsz darab bárányt még, mert eredetileg nem volt annyi. Nagy lett a terep, kellett hozzá. [...] Hát hogy ne akkora üres, kopár terep legyen. [...] Ötvenkettő, ötvenháromba készűtek ezek.

A betlehemi életkép látványa akkor teljesedett ki, amikor bevezették a villanyvilágítást a faluba. Ekkor már a templomban is lehetett színes égőket elhelyezni, így törekedtek arra, hogy a betlehem körül a karácsony éjszakai csillagos ég „illúzióját” keltsék.

Szinte egy karácsony éjszakai világítást lehetett produkálni az üstökös csillaggal, meg a többiekkel. A betlehembe csak a sárga, a kék, meg a zöld égőket használtuk. A piros ki lett iktatva, mert ugye nincs piros csillag.

Futó Tibor elbeszéléséből tudjuk, hogy kezdeményezését eleinte nem fogadta egyöntetű támogatás a helybeliek részéről. Ám a plébános, Németh Jenő a kezdetektől pártolta újító szándékát, így a betlehemépítő nem hátrált meg azok előtt, akik tiltakoztak a Jézus Szíve oltár lebontása ellen (ez váltotta ki ugyanis a legnagyobb ellenérzést).

A hagyomány meggyökeresedése

Futó Tibor betlehemépítő tevékenységében a hagyományteremtés folyamatának, illetve a hagyomány meggyökeresedésének lehettünk tanúi. Kezdeményezése – végső soron – pozitív visszhangra talált mind a falu közössége, mind a helyi egyházi előljáróság körében, így évről évre megépítésre került, sőt mind nagyobb méretben. Ezt a tevékenységet két és fél évtizeden át folytatta, és minden karácsony estére megépítette a betlehemet a vörsi templomban. Azonban 1973-ban családjával elköltözött Hévízre,⁹ s ekkor addigi segítői vették át ezt a feladatot.

A betlehemépítők második generációját Miklóscs József neve fémjelzi, akinek legfőbb segítőjeként Simon Istvánt nevezik meg. Ők másfél évtizeden keresztül

⁹ Vörsről való elköltözése után sem hagyott fel a betlehemépítéssel. Új lakhelyén, Hévízen is készített betlehemi életképet, majd ez a tevékenysége a sümegi (ferences) templomban állandósult.

építették meg évről évre a vörsi templom hírességét. Az ő időszakukról személyes beszámolót már nem kaphatunk,¹⁰ így ma már nem tisztázható, hogy esetükben beszélhetünk-e tudatos „utód-kinevelésről”. Azonban a betlehemépítés továbbhagyományozódásáról már több információval rendelkezünk.

Az 1980-as évek elején az egyik helybeli tizenéves gyerek különösen nagy érdeklődést tanúsított a betlehemépítés folyamata iránt. A vallásos családban nevelkedő Futó Péter rendszeresen látogatta a miséket, amelyeken ministrált is, s az építés munkálatai olyannyira foglalkoztatták, hogy szívesen ottmaradt mise után segídekni a felnőtteknek. Így nyomon követhette az építés fázisait és megtanulta az egyes munkafolyamatokat. Ezért képessé vált arra, hogy 1988-ban – tizennyolc évesen – átvegye, s azóta folyamatosan – immár a betlehemépítők harmadik generációjának képviselőjeként – minden évben megépítse az életképet:

Én gyerekkoromban sokat minisztráltam, és abban az időben minden este jártam misére. Minden este ott voltam, amikor mise után csinálták a betlehemet az elődeim. És úgy megszerettem, hogy amikor ők kiöregedtek, akkor én átvettem a szerepüket.

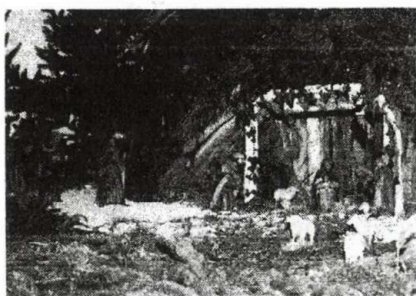
A betlehem kivitelezése ma

A betlehem kivitelezése példa értékű teljesítménye a helyi közösségnek: teljes mértékben önkéntes és ingyenes közösségi munkán alapul a megvalósítása. Bár jellemzően egy személy – Futó Péter – nevéhez kötik a felépítését, de további tíztizenöt ember háttérmunkájára van szükség ahhoz, hogy elkészülhessen. A tényleges építési munkák megkezdését több hetes szervezőtevékenység előzi meg. Össze kell gyűjteni, illetve be kell szerezni azokat az alapanyagokat, amelyek nem tárolhatók el egyik évről a másikra. (Például harminc-negyven ládányi mohára, húsz-huszonöt fenyőfára és hozzávetőleg ennyi tujára van szükség.) Amennyiben a környékbeli erdőkben nem találunk megfelelő minőségű vagy mennyiségű mohát, akkor meg kell szervezni a beszerzését és a faluba szállítását valamilyen távolabbi helyről.¹¹ A fenyőfa-szükséglet folyamatos biztosítására pedig fenyvest telepítettek a plébánia kertjében.

Az „építőanyagok” összegyűjtését és templomba szállítását követően kezdődhet meg a tényleges építési munka. Ezt a feladatot Futó Péter egy-két segítő társaságában végzi, akiknek az a dolguk, hogy a betlehemépítő kezére adják a szükséges anyagokat. A betlehem körülbelül öt-hat napon át, napi hat-nyolc órányi munkával készül el, de az is előfordul, hogy tíz-tizenkét órán át a fűtetlen templomban dolgoznak.

¹⁰ Az 1990-es években mindketten elhunytak.

¹¹ Például a 2001-es évben Zala megyéből hozatták a mohát, mert a csapadékszegény időjárás következtében a hazai erdőkben nem találtak szép mohát.



2. kép. A „vörsi betlehem” részlete

Ez egy nagyon szép hagyomány itt Vörsön, és én nagyon szeretem csinálni. Sokan mondták, hogy ilyen megszállott embert nem ismernek, mert ki az, aki egy hétig dolgozik a templomban mindennap, ingyen és bérmentve, és megcsinálja ezt a betlehemet.¹²

Speciális tudás birtokosa, s ennek köszönhetően képes olyan értéket létrehozni szülőfaluja számára, amivel mindenki elismerését, megbecsülését váltja ki. Munkájáért fizetségben nem részesül – ahogy a többi, közösségért tevékenykedő vörsi ember sem –, de ezt nem is várja el. A helyiek büszkéek arra, hogy ilyen összefogásra képesek, s ez minden elvégzett munka és létrehozott produktum értékét megnöveli. Erről maga a betlehemépítő így vélekedik:

A vörsi betlehemnek az egyik különlegessége szerintem az, hogy itt összetartanak az emberek, és meg tudjuk csinálni teljesen ingyen. Az egyik különlegessége ez. A másik meg az, hogy viszonylag kicsi figurák vannak, de azokhoz egy nagy környezet tartozik.

A betlehem és a nyilvánosság – funkcióváltás napjainkban

A rendhagyó méretekkel rendelkező betlehemi életkép híre hamarosan elterjedt a környékbeli településeken, s ez a körzet adta – természetesen a helybelieken túl – az első látogatóit. Az 1960–70-es évek folyamán keszthelyi és hévízi szállodákból jöttek vendégek a karácsonyi éjféli misére. A vörsiek emlékezetében ma is elevenen él az autóbusszal érkező látogatók – elsősorban német turisták – emléke.

Ez egy különleges dolog, hogy Vörsön már az ötvenes évek óta megvan a betlehem. Tehát azokba a nehéz időkbe is mindig volt betlehemépítés, meg betlehemezés is. És valahogy csönd volt körülötte. A faluba mindenki tudta, legföljebb még a hévízi szállodák tudtak róla. Ők buszokat

¹² Itt kell elmondani, hogy például éves szabadságát is úgy osztja be, hogy a betlehemépítéshez szükséges idő biztosítva legyen.

szoktak ide szervezni. A '60-as-'70-es évekbe, emlékszem, hogy több busz jött az éjféli misére, a hévízi szállodákból, pontosan emiatt, hogy megnézzék a betlehemet. (Nő, 54 éves)

Az 1960-as években (néprajz)kutatók¹³ és fotós-, illetve filmes szakemberek is felkeresték a falut.¹⁴ A kutatók elsősorban a bábtáncoltató betlehemezést vizsgálták, Petánovics Katalin – erről készült tanulmányában – azonban két apró adalékkal szolgál a templomi betlehemről is.¹⁵

A betlehem az 1990-es évek második felétől egyre nagyobb nyilvánosságot kapott. Míg korábban az volt a fő funkciója, hogy esztétikai élményt nyújtson, illetve a karácsonyi ünnep hangulatát emelje – elsősorban a helyi közösség örömeire –, addig az ezredvégen stratégiai célok szolgálatába állította a falu vezetése a templomi „csodát”. Megítélésük szerint olyan különleges látványosság birtokában vannak, ami nagy nyilvánosság érdeklődésére tarthat számot, ezért megfelelő kommunikációs stratégia alkalmazásával széleskörű ismertségre tehet szert a betlehem, illetve általa a falu is. Amint azt Farkas László polgármester megfogalmazta, mindig arra törekedtek, hogy a helyi hagyományokból kiindulva, azokra építve tervezzék a falu jövőjét. Ezekből olyan „*piacképes dolgot kell kitalálni*”, ami a modern idők elvárásainak, kihívásainak is megfelel, és az idegenek érdeklődésére is számot tarthat. A betlehemes hagyomány fókuszba állítása azt a célt is szolgálta, hogy a falu ne csak a nyári időszakban legyen idegenforgalmi célpont, hanem télen is érdemes legyen felkeresni.

Elsősorban a polgármester vállalta fel a templomi életkép, s emellett a bábtáncoltató betlehemes hagyomány népszerűsítését. Regionális és országos televíziócsatornák, újságok szerkesztői szereztek tudomást arról, hogy ebben az ötszáz lelkes kisfaluban van az ország, mi több, Európa legnagyobb betleheme, amely (valószínűleg) világviszonylatban is egyedülálló méretekkkel rendelkezik. A média a szenzációt ígérő információ nyomába eredt, és így történhetett meg, hogy 2000. decemberében valamennyi országos televíziócsatorna közölt felvételeket a vörsi betlehemről. A médiában való szereplésnek köszönhetően „zarándoklatok” indultak

¹³ Többek között Petánovics Katalin, Szacsvay Éva, Együd Árpád. További adalékok az itt végzett kutatásokról: Szacsvay Éva, *Bábtáncoltató betlehemezés Magyarországon és Közép-Kelet-Európában* (Akadémiai Kiadó, Budapest, 1987) 32. old.

¹⁴ A vörsi bábtáncoltató betlehemezést ábrázoló fotók láthatók például: Dömötör Tekla, *Magyar népszokások* (Budapest, 1972) a számozott oldalak után 10. kép; Kósa László – Szemerkenyi Ágnes (szerk.), *Apáról fiúra* (Budapest, 1975) 199. old.; képek a bábokról és a kápolnáról: Petánovics Katalin, „A vörsi bábtáncoltató betlehem”, *A Veszprém Megyei Múzeumok Közleményei* 5. (1966) 307–311. old.; Szacsvay, *Bábtáncoltató betlehemezés*, képmelléklet 4–5. számú képe, illetve ábrája.

¹⁵ Petánovics, „A vörsi”, 306., 318. old. Mivel a tanulmány központi témájához nem kapcsolódott szorosan a templomi betlehem, ezért annak méreteiről, rendhagyó kivitelezéséről bővebb bemutatást nem közölt.

meg a falu felé: óvatosabb becslések szerint hat-hétezer ember látta a betlehemet, de vannak olyan vélemények is, miszerint húsz-harmincezer fős tömeg kereste fel a templomot.¹⁶

A betlehem ingyenesen tekinthető meg, de a perselyben elhelyezett adományokból és a betlehemet ábrázoló képeslapok árából számottevő bevételre tehet szert a templom, illetve az egyházközség.¹⁷ A betlehem a nap bármely szakában látogatható. A templom tőszomszédságában élő, nyugdíjas Futó Márton bármikor kinyitja a templom kapuját az érdeklődők előtt. A tömeges látogatások időszakában – az adventben s főként karácsony és szilveszter között – napi hat-nyolc órát tölt a templomban, s természetesen teljesen ingyen vállalja a „tárlatvezető” szerepét.

Újítások a betlehemes hagyományok körül

Betlehemes hagyományaikkal kapcsolatosan a vörsiek az utóbbi években több újítást vezettek be, s ezek a látogatási időszak meghosszabbítását célozták meg. 2000-ig minden évben december 24-ére készült el a betlehem, hogy az éjféli misére érkezők ünnepi látványban részesüljenek. Azonban tudatában voltak annak, hogy a karácsony estére megépített és január végéig látogatható betlehemüket kedvezőtlen időjárás, illetve rossz útviszonyok esetén csak viszonylag kevesen tudják felkeresni. Gondolatmenetük szerint lényegesen hozzáférhetőbbé válik, ha már advent első vasárnapjára elkészítik, és körülbelül február végéig fennhagyják. Az időhatárok újragondolását követően 2000-től adventre elkészül az életkép. A helybeliek azt tapasztalják, hogy azóta jóval több látogatója van a betlehemnek, továbbá a templomnak is nagyságrendekkel több bevétele származik a képeslapokból és a perselyekben elhelyezett adományokból. (A képeslap-árusítás tulajdonképpen „becsületkassza” jelleggel működik, vagyis feltüntetik a lap árát, elhelyeznek egy kis pénzgyűjtő dobozt, és a látogatóra van bízva az ár megfizetése.) A vörsiek elbeszéléséből kitűnik, hogy míg korábban két-hármezer látogatója volt a betlehemnek, amióta korábban elkészül, több mint húszezer ember nézi meg évente.

Hosszabb távon azt szeretné a falu vezetése elérni, hogy a karácsony fogalma – sokak számára – összekapcsolódjon Vörs nevével: ha karácsonyi programként a

¹⁶ Ez idáig pontos kimutatás nem készült a látogatók számáról, mivel a vörsiek szerint gyakorlatilag lehetetlen lenne a tömegesen érkező vendégeket regisztrálni. Az utcán parkoló személygépkocsik és autóbuszok száma, valamint az időről időre zsúfolásig megtelt templom szolgáltatja azt az alapot, amelyek szerint nagyságrendeket határoznak meg, illetve számadatokat mondanak.

¹⁷ Körülbelül egy millió forintos bevételre számíthat az egyházközség a karácsonyi időszakban.

családok számolnának a vörsi betlehemmel, illetve egyfajta vallási turizmus, vallási idegenforgalom alakulna itt ki.

Ezt a célt szolgálják azok a további újítások is, amelyekkel mind komplexebb élményeket kívánnak nyújtani a faluba ellátogatóknak. Szintén 2000-től egy rendezvénysorozat megszervezését vállalták a helyiek: némileg átalakították az advent vasárnapi misék szerkezetét, illetve megpróbálják kibővíteni és díszesebbé tenni a hagyományos szertartást. Ennek érdekében például előfordul, hogy több pap celebrálja a misét, továbbá komolyzenei koncertek, kórustalálkozók megrendezésére kerül sor.

Az advent vasárnapi misék úgy épülnek fel, hogy már a délután kettő órákor kezdődő szertartás alatt szerepet kapnak egy-egy ének erejéig a jelen lévő vendégkórusok. A mise befejeztével érkeznek a vörsi betlehemezők, és a templom szentélyében bemutatják bábtáncoltató betlehemes játékukat. Ezt követően kerül sor az énekkarok – körülbelül félórás – műsorára.¹⁸

A bábtáncoltató betlehemezés

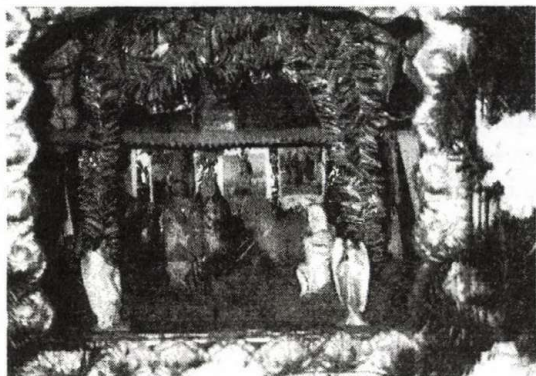
A *vörsi betlehem* fogalmától nem választható el élesen a betlehemezés szokása, amelyet több szempontból is kuriózunak tartanak a falubeliek: *bábtáncoltató* betlehemes játékkal járja hat *felnőtt férfi* a falut december 23-án és 24-én este. Büszkén állítják, hogy nem felújított szokásról van szó, hanem legalább ötven-hatvan évre visszamenőleg folyamatos hagyományról, amivel a vallásgyakorlás, illetve a szakrális gyökerű hagyományok számára kedvezőtlen politikai viszonyok közepette sem hagytak fel (például az 1950-es években).¹⁹ A betlehemezők a közösség legaktívabb tagjai közé tartoznak, tevékenyen részt vesznek az egyházközség munkájában is, s a betlehemezéssel összegyűjtött adományokat szintén a templom javára adják át.

Míg a templomi betlehem a szélesebb nyilvánosság, (a „külvilág”) számára bármikor hozzáférhető, addig a bábtáncoltató betlehemezés inkább a falubelieké. A betlehemes játék hagyományos helyszínein és időpontjában (tehát a falusi otthonok

¹⁸ Brieber László esperes-plébános becsüli a helyiek hagyományörző tevékenységét, s ezért elfogadó álláspontot képvisel az újításokkal szemben. A templom szentélyében előadott bábtáncoltató betlehemezés során ő jeleníti meg a házigazdát, és válaszol a *beköszöntő* engedélykérésére.

¹⁹ A helybeliek narratíváiban napjainkban gyakran jelenik meg ez a kormeghatározás a bábtáncoltató betlehemes hagyománnyal kapcsolatban. Azonban a korábbi kutatásokból tudjuk, hogy az 1880-as évekig visszavezethető a szokás, sőt a betlehemi kápolna készítőjének neve is ismert. Lásd Petánovics, „A vörsi”, 307. old.

ban, december 23-án, 24-én este) csak viszonylag ritkán látja közösségen kívüli egyén a szokáscelekményt. A betlehemezés megtekintésére korábban leginkább a templomban volt lehetőség: ugyanis a falu végigjárása után, az éjféli misén még egyszer bemutatják játékot. Az elmúlt évek újjátásainak köszönhetően, most már az advent vasárnapi miséket követően is megtekinthető a bábos betlehemes, a templomban.



3. kép. A bábtáncoltató betlehem
belső tere, 2002. január
(saját felvétel)



4. kép.
A vörsi bábtáncoltató
betlehem, 2002. január,
(saját felvétel)



5. kép. Betlehemezés után távozó pásztorok,
2002. december 24-én éjjel (saját felvétel)

Az óriás betlehem az éjféli mise időpontját is rögzítette a falu számára. Mivel a településnek már több mint tíz éve nincs saját papja, és a balatonszentgyörgyi egyházközség filiájaként működik, így az éjféli mise időpontja forgórendszerben változott a plébános által ellátott községekben.²⁰ A vörsiek kivívták maguknak, hogy náluk minden évben éjféltkor vegye kezdetét a szertartás, hisz a nagy betlehemnek köszönhetően sok vendég érkezik erre a misére, akiket lehetetlen tájékoztatni a változó időpontokról.

²⁰ Brieber László esperes-plébános hivatalosan öt községben teljesít lelkipásztori teendőket: székhelyén, Balatonszentgyörgyön, továbbá Balatonberényben, Holládón, Tikoson és Vörsön.

A betlehemes hagyományok közösségformáló hatása

Napjainkban azt tapasztalják a vörsi emberek, hogy egyre ritkábban kérdezik meg tőlük, hol is található lakóhelyük. Az óriás betlehemnek köszönhetően országos hírnévre, ismertségre tett szert a település, s erre nagyon büszkék a helyiek, örömmel fogadják a szülőföldjükre érkező látogatókat. Álljon itt néhány vélemény ezzel kapcsolatosan:

Örülünk neki, hogy ennyien jönnek, ez kitüntetés a falunak, fölemeli a falut. Hát ide miliom helyrű, még Pesten túlrú is, Miskolcru, meg a jó Isten tudja honnan nem jönnek. (Nő, 78 éves)
Szerintem országosan is sokat jelent a falunak ez a betlehem. Én nagyon fontosnak tartom, hogy ez itt van. [...] Jó érzés, amikor az ember elmegy karácsonykor a gyerekekkel misére, és öröm nézni, hogy jönnek buszokkal. Mise után mindenki megy nézni a betlehemet. Meg napközben is, mert akkor ilyen kálváriajárás van itt, jönnek reggeltől estig. (Férfi, 38 éves)

Annyian jönnek ide, hogy rengetegen. [...] mer városon se lehet ilyen szépet látni. (Nő, 68 éves)

Dicsőség a falunak, hogy ennyi nép gyün. Mi ennek örülünk, büszkék vagyunk rája. (Nő, 78 éves)

A helybeliek büszkék arra, hogy vörsiek, és a gyűjtés során – ez idáig – nem találkoztam olyan emberrel, akinek kifejezett célja lett volna a faluból elköltözni azért, mert semmiféle jövőt nem lát maga vagy a családja számára itt.

Az elmúlt két évtized során a kihalóban lévő településre lassanként új, ideiglenes lakosság áramlott be. Jelenleg körülbelül kétszáz német, osztrák család rendelkezik ingatlannal (lakóházzal vagy telekkel) Vörsön. A falu iránt megnövekedett érdeklődés – a vásárlási szándék – eredményeként két új utcát nyitottak, és jelenleg egyetlen eladó építési telket sem lehet találni.²¹ Elsősorban a külföldiek építkezéseinek köszönhetően gyorsan szaporodnak az új épületek, ezáltal formálódik, megújul a település arculata. A helyiekben pedig egyre inkább erősödik az az érzés, hogy hosszú távon is tervezhetik itt az életüket.

A vörsi betlehemi életkép és a bábtáncoltató betlehemezés kiemelt és hangsúlyozott értékének minősül a helyiek szemében, hogy teljesen ingyenes munkán, közösségi összefogáson alapul a megvalósulása. Ezeknek a karácsonyi hagyományoknak a működtetése évről évre összefogja, munkacsoporttá szervezi a résztvevőket. Van egy viszonylag állandó tagokból álló csapat,²² akikre minden körülmények között lehet számítani, s akiknek a személye garanciát jelent arra, hogy a

²¹ A falubeli ingatlanárak jelenleg vetekszenek a Balaton-parti árakkal.

²² Tulajdonképpen a betlehemező csoport tagjai alkotják ezt a legszűkebb „munkaközösséget”: ők segítenek az órási betlehem készítőjének is, aki viszont néhány év óta maga is a betlehemes játék állandó szereplője. Szükség esetén ez a csoport aktivizálja a faluközösségének egy szélesebb rétegét.

hagyományok nem szakadnak meg, de ez a csoport nyitott, bárki csatlakozhat hozzájuk, aki szeretne valamit tenni a faluért. A közös munka feltételei pedig igazán kedvezőek: jó hangulat, sok tréfa, valamint kellő mennyiségű étel és ital. A résztvevők abban a tudatban tevékenykednek évről évre, hogy a közösség számára értéket hoznak létre. Az elvégzett feladatokért anyagi elismerést nem várnak, ám pénzre át nem váltható szimbolikus tőkét kovácsolnak maguknak: a közösség megbecsült tagjai, mindenki tisztelettel adózik előttük munkájukért, hagyományőrző tevékenységükért.

A vörsi karácsonyi tradíciók fókuszba kerülésével – azáltal, hogy különböző televíziós műsorokban, híradásokban szerepeltek – a résztvevők egyfajta hírnévre tettek szert. Azonban számukra elsősorban a hagyományápolás fontossága, a közösségért végzett munka, és azok a kiváló emberi kapcsolatok hangsúlyozódnak, amelyek a tényleges mozgatórugói tevékenységüknek. Mivel jó hangulatban, szívesen dolgoznak együtt, bármilyen kollektív munkába bevonhatók. Ebből kifolyólag általuk a hagyományok jövőbeni működtetése is szavatolt.

Napjainkban a falu identitásának egyik meghatározó tényezője a betlehem. A saját múlt értékeinek, hagyományainak megfelelő reprezentálása, egyes vonatkozásokban újrafogalmazása széles nyilvánosság érdeklődésre tarthat számot, továbbá közösségépítő hatása is van. Az óriás betlehem és a betlehemezés hírnevet hoz a falunak, ami pedig a lokális identitás megerősödéséhez járul hozzá, így végső soron a falu pozitív jövőképéhez, a hosszú távon Vörsön élhető élethez.

Bálint vagy Valentin? Egy világméretű folklórjelenség szíve és fonákja

Amikor kortársunk, az ékes tollú és szavú Petrőczy Éva egy néhány esztendővel ezelőtti született tanulmányában kellő empátiával megidézi a több mint száz esztendeje örökre eltávozott Emily Dickinsont (1830–1885), a különös sorsú női költő három Bálint-napját idézi meg.¹ Már első, az 1848-as évet internátusban töltő leányok várva várt korai tavaszünnepe kapcsán született feljegyzéséből értesülhetünk a *valentinozás* új-angliai szokásáról: „Gondolom, írtál néhány Bálint-napi levelet e héten, és Neked is küldtek jó sokat. Én éjszakáról éjszakára hiába vártam Cupido követekre. Sokan a lányok közül gyönyörűeket kaptak; és még én sem adtam fel a reményt, hogy legalább egy befut” – írja Austin nevű öccsének. S megemlíti azt is, hogy a puritán szellemű leányiskolában megtiltották ugyan az effajta szerelmi játszadozást, de ismeretlen segítők révén vagy másfélszáz levél így is eljutott a helyi postára.² 1850-ben már valódi bátorságot merít, s az Amhersti Akadémia „Forest Leaves” című diáklapjában – természetesen álneven és a szerkesztő pártoló megjegyzésétől kísérve – egy eredeti hangú és hangulatú Bálint-napi nyílt (!) levelet publikál.³ Ugyanakkor első fennmaradt, csipkelődő, de egyáltalán szerelemre serkentő versét is ennek az évnek Valentin-napjára írja:

Kilenc Múzsák, ébredjetek, fogjatok isteni dalba,
A komor zengedezés nem illik Szent Bálint-napra,
Ó, a szeretőkért, csakis értük teremtetet ez a Föld,
A leányért, s a pásztorért, ki érte eped,
Gyöngéd suttagásért, sóhajokért,
S hogy a kettőből hadd legyen egy.
Ott van Sára, Elíz és Eweline, a gyönyörű,
No meg Harriet, Susan, s ő, az a göndör fürtözetű,

¹ Petrőczy Éva, „Emily Dickinson három Bálint-napja”, in Küllös Imola (szerk.), *Hagyományos női szerepek*. (Magyar Néprajzi Társaság et al., Budapest, 1999) 150–158. old.

² Petrőczy, „Emily”, 51. old.

³ Op. cit. 151–152. old.

Te, aki rosszkedvű-vakon kószálsz, nézz fel a fára,
 Lopózz lassan közelébe, s már csak a mászás marad hátra,
 Aztán helyre-időre ügyet se vetve, válaszd ki szíved kedvesét!
 Vidd karodban a rengetegbe, építs kunyhót neki,
 Ékszer, madárka és virág: légy te, ki mire vágyik, lába elé teszi.
 (Petróczi Éva fordítása)⁴

A versnek – mint az életrajzírók kiderítették – valós, ám titkolt címzettje volt, miként az 1852-ben kelt költeménynek is. Mivel a Valentin-napi szimbolikát az 1850-es és 60-as években az *alma* mint bibliai jel/kép divatja uralta, így Dickinson kisasszony verse is e körül forog – persze a reá jellemző nyelvi–gondolati leleményt tükrözve egyszerre:

Éva almáját tedd le, Ádám,
 És jöjj velem,
 Szép pepin-almát adok néked,
 Apám fájáról, kedvesem...

A tudás Hegyre mászom,
 Ott nézek szerteszt,
 Ilyen csodás kilátás
 Nem várt rám soha még.

...
 Jó tanítóim folyvást
 Mondogatták nekem:
 A gravitáció és a legelső botlás
 Az almafáról pottyant, gyermekem.

(Petróczi Éva fordítása)⁵

Részese volt hát ő is az Észak-Amerikában megtelepedett, puritán angolszászok körében ilyenkor megengedett (Petróczi szavaival) „súlytalan össznépi játszadozás”-nak, amely átmeneti és mulandó, de a maga helyén hathatós lélektani menedéket nyújtott az epekedő szerelmesnek vagy az éppen csak serdülő mindkét nembeli fiatalnak egyaránt.

A napjaink Magyarországon terjedő Bálint-, jobban mondva Valentin-napi szokások az angolszász gyökereket sejtetik, bár buzgó rítus-propagátorok illyentájt az ókori ünnepek egyfajta reinkarnációját is előszeretettel sugallják.⁶ Az ünnepkör vagy az ünnep köré szervezett szokásmódok tradíciói kutatásának immár tekinté-

⁴ Op. cit. 155. old.

⁵ Op. cit. 156–157. old.

⁶ E helyütt kell megköszönjem a konferenciasorozat fő szervezőjének, egyúttal a kötet szerkesztőjének, Pócs Évának rendkívüli türelmét, amellyel lehetővé tette, hogy még a 2003. évi magyarországi történetekből is jócskán közreadhassunk néhány friss csemegét!

lyes könyvtára van, még akkor is (vagy éppen azért), ha e szerelminek titulált nap eredete továbbra is igencsak homályos.⁷ Felkent és amatőr vallás-, valamint kultúrtörténészek előszeretettel vetik fel, miszerint a késő középkori angolszász ünnep(nap) múltját a rómaiak úgynevezett *Lupercalia-ünnepében* kell vagy kellene keresni. Az utólag – több más mellett – „farkas-ünnepnek” is titulált, ekként eléggé leegyszerűsített indoeurópai mítoszmaradvány⁸ jóval sokrétűbb persze, mint-hogy kizárólag ezt vehetnénk bármilyen szempontból is komolyan. Már csak azért sem tehetjük, mert maga február hava ekként megjelölve Kr. e. 5. század táján különül el, s jóval később nyer immár karnevaleszk elemekkel bővelkedő látványosságot a császárság korában. Maga Terentius Varro (kb. Kr. e. 116–28.), a római köztársaság korának kiemelkedő tudósa a *De lingua Latina* című művében így vélekedik az ünnep eredetéről, valamint annak – a mai időszámítási metszéspont előtti második századra feltehetőleg jócskán vagy teljesen elhalványult szokásokat követően – megváltozott elnevezésére.

A Lupercalia ünnepet azért nevezik így, mert a Lupercalon a lupercus-papok végzik az áldozatot. Amikor az áldozó-király [...] február 5-én kihirdeti az abban a hónapban esedékes ünnepeket, ezt a napot februaturnak nevezi; februm ugyanis szabin nyelven tisztulást jelent, s ez a kifejezés a mi vallási szertartásainkban is előfordul.⁹

Többek között az ő nyomán is alkot és gondolkodik Publius Ovidius Naso (Kr. e. 57. – Kr. u. 17.), amikor a torzóban maradt Római Naptár, a hírneves Fasti lapjain így ír:

Idus után két nap, s mez nélkül látja a hajnal
Kétszaru Faunus papjait, áldozatát.
Szóljatok, ó, Múzsák, hogy honnan jött ez az ünnep!
Hogy latinok földjén honnan e régi szokás?
Mondják: Pant régtől tisztelték Arcadiában,
Nyájak védőjét nagy hegyek erdeiben...
Pan a juhoknak, Pan a lovaknak az istene volt ott:
Védte a nyáját; ezért kapta az áldozatot...
Csak város helye volt, hol ma a Városod áll.
Így a pelazgoktól vettünk át ünnepet, istent;
S pappá Iuppiterét tette az ősi szokás.
Kérdezed azt is, mért futnak? Mert az hagyomány, hogy
Meztelenül futnak. Kérdezed ennek okát?

⁷ Vö. pl. *The Customs and Ceremonies in Britain* (Thomas and Hudson, London, 1986); hivatkozza Petrőczy.

⁸ Vö.: Vergilius, *Aeneis* VIII. 668. (Magyar Helikon, Budapest, 1973) 304. old.; Eliade, Mircea, *Vallási hiedelmek és eszmék története I.* (Osiris, Budapest, 1994) 170. old.

⁹ Hahn István, *Róma istenei* (Gondolat, Budapest, 1975) 102. old.

Mert ez az isten örül, ha viharebesen tovaszáguld
 S rémületet támaszt fenn a magas hegyeken.
 Meztelen ő maga is, mezben szolgálja sem járhat.
 Könnyebben lehet úgy futni, ruhátlanul.

(Gaál László fordítása)¹⁰

Bollók János, a kiváló ókorkutató ezek kapcsán az alábbiakat foglalja össze: „[...] pásztorünnep volt, melynek lényege tisztító szertartások és termékenységi rítusok sorából állt; egyébként mind Faunus istennek, mind a Lupercaliának tisztázatlan az eredete. Lehetséges, hogy volt egy önálló Lupercus/Luperca istenpáros, farkas istenek, akiknek szerepe később elhomályosult [...] Eredeti bajelhárító tartalma lassan a pásztorok termékenység- és tisztítóünnepé lett, melyet a Lupercusok 12 tagú testülete irányításával ünnepeltek. A testületet Augustus szervezte újjá; az ünnep népszerűségét csak az 5. században hozott pápai tilalomnak sikerült megtörnie.”¹¹ Ez utóbbival, mármint ami a pápai tilalomra vonatkozik, általában sehol sem találkozunk a mai (nevezük jó szándékkal így:) interpretároknál – talán nem véletlenül, hisz akkor elvesztené értelmét az a kedves és stílszerűen költői kérdés, amely ma már a világhálón is így szól: „Mi köze a Lupercaliának a mai Valentin-ünnephez?”

S jó is a válasz: „[...] Az ősi ünnepen ugyanis a papok felírták a város fiainak, lányainak nevét, majd a papírokat összegyűjtötték egy nagy vázában. Ezután a fiúk találomra kihúztak neveket, s az így kialakult párok a monda szerint legalább a következő Lupercaliáig együtt maradtak. A párválasztás után elkezdődött a fesztivál sok tánccal, játékkal. *Ez az ünnepélyes párosító játék tekinthető a mai Valentin napi szokások előfutárának.*”¹²

A mai vagy napjainkra ismét oly igen divatos Valentin/Bálint-nap névadójáról ezt olvashatjuk Kristin E. White-nál:

Szent Bálint /Valentinus/. Vértanú.(? –269 táján) Rómában volt orvos és pap, s mindössze annyit tudunk róla, hogy II. Claudius uralkodása idején fejezték le. Halálának emléknapján a római martirológium egy másik Valentinusról is megemlékezik, aki a várostól mintegy száz kilométerre fekvő Interamna püspöke volt, őt megkorbácsolták, börtönbe vetették, majd egy Placidus nevű prefektus parancsára szintén lefejezték. Sok történész állítja, hogy a két vértanú azonos személy lehetett [...] A római Bálintot valószínűleg a Via Flamina mentén temették el, ahol bazilikát emeltek tiszteletére. Relikviáit később a St. Praxedes-templomba vitték át [...] A művészet papi habitusban ábrázolja, kezében karddal vagy napkoronggal, hogy visszaadja a látását egy megvakult lánynak.” Majd pedig: „Ő a szerelmesek védőszentje [...]” – tudjuk meg még K. E. White kompilációjából.¹³

¹⁰ Publius Ovidius Naso, *Római naptár* (Helikon, Budapest, 1986) 31. old.

¹¹ Bollók János, *Jegyzetek*, in Naso, *Római*, 151–152. old. Kiemelés tőlem: K. V. J.

¹² Forrás: , 2002. 01. 18-i olvasat

¹³ K. E. White, *Szentek kislexikona* (Maecenas, Budapest, 1993) 27. old.

A Gelasius pápa által 496-ban Valentinus-napnak kinevezett dátum tehát öröklődni kezdett, attól függetlenül, hogy hány ilyen nevű keresztény mártír legenda járt a nagyvilágban, majd forrott eggyé valamikor a tizennegyedik század táján.¹⁴ Hogy Bálint maga eredendően a szerelmesek (és a keresztényi szerelem?) védőszentje volna, az egyháztörténeti forrásokban sehol sem szerepel; be kell látni, hogy elsősorban a megkésett utókor lelkesült érzelmi kontaminációs igyekezetéről van szó!

Amire bizonyíték van, az a Geoffrey Chaucer angol költő (1344 k.–1400) által írott első igazi párosító vers, azaz „valentine”, amelynek *A madarak parlamentje* címet adta. Sokak szerint ez kiválóan utal a 14. század végén az egymással rivalizáló francia és angol udvarokban szokásos télvégi szerelemköszöntő verses párválasztó játékokra. A napjainkban megszaporodó „visszatekintő” írások tudósításai között szerepel olyan is, amely szerint az első Valentin-napi levelet Charles, orleansi herceg küldte 1415-ben, Tower-beli raboskodásából feleségének.¹⁵ Shakespeare 1600 és 1602 között született klasszikus műve, a *Hamlet* témánk számára is nyújt apró adalékot. A IV. felvonás ötödik színében a megbomlott Ophelia ekként sóhajt Claudius királynak:

Kérem, egy szót se erről, de ha kérdik, mit jelent, csak mondja ezt:

Holnap szent Bálint napja lesz,
Mindjárt reggel korán;
És ablakodnál, párodul,
Ott leszek, én leány.
Kelt a legény, felöltözött,
Ajtót nyitott neki;
Bement a lány, de mint leány
Többé nem jöve ki.

(Arany János fordítása)

A jósló név sorshúzásának ősi szokása szinte természetszerűleg jelen van: akinek egymás után háromszor ugyanazt a nevet húzzák ki, annak valóban olyan nevű férje/felesége lesz a következő esztendőben – tartották például Skóciában az 1600-as évek folyamán. A véletlen hasonlóan jelenthetett jövőbeni szerencsét: akivel a másik neműek közül először találkozott az illető, olyan nevű, tulajdonságú, stb. lett jövődöbelije. E szerelmi játékok köré természetszerűleg sorakoztak fel az azt különböző módon, formában és gazdagsággal kifejező ajándékozási gesztusok.

¹⁴ Bálint Sándor, *Ünnepi Kalendárium I.* (Szent István Társulat, Budapest, 1977) 220. old.

¹⁵ Juhani Nagy János, „A vigasság minden ábrázatban üljön”, *Népszabadság*, 2002. február 7. Budapest, 28. old.

A nagy értékű udvari, főnemesi ajándékok mellett az alsóbb osztályok, majd az Újvilágba került lakosok köreiből megjelentek ezek egyszerűbb, de szintén kifejező változatai: főleg csokrok, szerelmi bokréta, szalmafonatok alakjában. XIV. Lajos idején, illetve az angol polgárháború végeztével a valentine-ok ismét a szokás líraibb arcát mutatják: verses üdvözlések divatja kel útra. Ehhez persze számos udvarlókönyv, verses útmutató és segédlet is megjelenik; az első 1669-ben. Az egyik tipikus költemény, vagy inkább rigmus így szól:

Szép Bálint-nap reggelén
Csavard fel hajad, mint én.
Két fürt elől, kettő hátul,
Bálint véd a búsulástul.

(Petróczi Éva fordítása) ¹⁶

A saját kézzel írott üdvözlőlapokat és maga fabrikálta versezeteket már a 19. század elején egyre inkább felváltja a nagy szériában sokszorosított nyomdai kártya-özön, amely egyik fő szereplőjévé lép elő a pajkos kis Cupido, vagy az alma, mint az Édenkert, az izgalmas bűnbeesés, vagy a nem is csak közvetve erotikus idomokat sugalló gyümölcs formája...

A kor híres illusztrátorai, Charles Dana Gibbson és Frances Bundage voltak többek között ezen *anonim-kártyák* tervezői. S itt, e korszakban érhetjük végül is tetten azt a tendenciát, amely először egész Észak-Amerikát, majd onnan kisugározva, több hullámban és rafinált módon az amerikanizált nagyvilág zugait is elérte, az elmúlt években jól kimódolt üzleti reklámkampányainak segítségével. Az egyesek szerint a normann-francia „galantin”, azaz szerelmes jelentésű szóból (is) gyökereztetett középkori üzenetforma tehát vázlatosan így és ekként alakult tovább a hódításokra kész szokásmodellé.

Ha – miként azt tesszük legalább már két és fél évtizede – ezúttal is fellapozzuk *Bálint* Sándor alapvető művét, abban e napnak a magyar és a magyarországi néphagyományban vagy egyházi liturgiában betöltött szerepéről nem sokat tudhatunk meg. S tegyük hozzá mindjárt: ez nem szerzőnk hibája, adatgyűjtő gyengesége! Amit tudós elődünk a reá jellemző akkurátussággal kinyomozott, azt a következőképpen foglalhatjuk össze: vagy liturgikus hagyomány, vagy erős hajdani néphagyomány jele például az, hogy a Bálint név 16. század eleji összeírások alapján igen kedvelt kereszt- és (Szeged környékén többek között) helybeli, törzsköcs családnévvé is válik. Felvidéki és erdélyi száz polgárcsaládok előszeretettel állítottak különféle szakrális emléket (templom, oltár, kápolna, fogadalmi kép) a

¹⁶ Petróczi, „Emily”, 154. old.

gyógyító Bálint püspök (aki feltehetően társpatrónusként Passau székesegyházát emelte) emlékére. Az 1700-as évek első felében lezajlott nagymértékű (most használjuk a kissé leegyszerűsített és köznapi gyűjtőnevet) „sváb” betelepítés következtében a Balatontól délre eső hatalmas dunántúli területek népességének szokás- és hagyományvilágában ismét szerepeltetik Bálint alakját. Ennek köszönhetően hagyományozódik tovább e nap kitüntetett szerepe a *nyavalyatörés* ellen küzdők s az ehhez hasonló, „lelki” betegségben gyötrődők megsegítésére tett praktikákban.¹⁷ A tavaszt jelző és esetleges hangos lármájukkal, mozgásukkal egyfajta frissességet, áttételesen termékenységet sugalló madarak iránt megnyilvánuló, „hagyomány szerinti” figyelem e napon Bálint Sándor szerint is igen csekély a magyar nyelvterületen; az nálunk inkább az ezt követő Julianna (február 16.) vagy éppen Zsuzsanna (február 19.) napokon jelenik meg.¹⁸

Népies műköltészetünk egyik kiváló művelőjénél, Csokonainál ugyan szintén megjelenik Bálint, de az e nevű nemest köszöntő vers nem több, mint egy „szokás szerint” való alkalmi rigmusfüzér, deákosan kiművelt, de mégiscsak névnapi rögtönzés. Erről győz meg az alábbi kiemelt idézet is:

Egy ily örömnappal
örömképpen bánjunk,
A mi Bálintunknak
Minden jót kívánjunk.
A vigasság minden
ábrázatban üljön,
A jó kedv a boros
Kancsóka kerüljön.

(Bálint napra, 1798)

A korabeli társasági lapok szerint a huszadik század két nagy világháborúja közti időszakban „külhoni példára” Magyarországon is megjelenik a Bálint-napi üdvözlétküldés, de sem a polgári, sem pedig a felsőbb körökben nem kap gyökereztető figyelmet, pártolást – legyen az angolszász vagy német orientációjú társadalmi csoport.¹⁹ Úgy tűnik tehát, hogy e névnap Magyarországon legfeljebb csak egy volt az évkezdő időszak jelesei között az elmúlt évszázadokban, s az e napon is

¹⁷ Erre apellálva a Nemzetközi Epilepsziaellenes Iroda (IEB) 1997-től e napon tartja az e betegséggel élők világnapját! – Apropos: véletlen volna, hogy épp a már megbomlott elméjű Ophélia éneкли párvarázsló versezetét Bálint-nap előestéjén?

¹⁸ Bálint Sándor, *Ünnepi*, 220–223. old. Szlovéniai s különösen karintiai szokásairól Vinko Möderndorfer, *Verovanja, uvere in običaji slovencev* 5. (Celje, 1946) 33. old., illetve B. R. Škafar: *Szerelmi ajándékok a hagyományos szlovén kultúrában* (Néprajzi Múzeum, Budapest, 2002) 27–28. old.

¹⁹ Juhani, „A vigasság”, 28. old.

született honi üdvözlőkártyák leginkább a farsangi időszak báli alkalmai során született vagy óhajtott szemérmes vagy kacér kapcsolat-lángolásokat rögzítették. Izzadó tenyerű kamaszok s valamilyen oknál fogva magányos hölgyek-urak biza-kodó, a képeslap üzenet-rejtjel nyelvezetében dadogó párok eggyel több remény-teli napját jelentette maximum tehát, s igazából nem többet.

Az 1980-as évek végének egyre nyitottabbá váló köz-, és a lassan formálódó hazai társas életében – miként az már szokásos a divat évezredes kultúrtörténetében – megjelenő színes egyéniségek és a hozzájuk kapcsolódó média-holdudvar(tartás) hatása témánk esetében is egyértelmű.²⁰ Érthető okoknál fogva és szerencsére így a sajtó munkásai közül néhányan rendre felelevenítik nem igazán távoli emlékeiket. Egyikük 2003. február elején így pörgeti vissza a történesek lapjait: (1988-ban) „Nagy társaság kortyolgatta a forralt bort a Lugas kerthelyiségben, azóta megszűnt lapok főszerkesztői diskuráltak azóta megszűnt pártok politikusaival, azóta berekedt énekesek fényképezkedtek az azóta elhunyt házigazdával. A Budán meghonosodott Bálint-nap kinőtte a lugast. Volt Valentin-napi bál és virágkiállítás.”²¹ Többen e rétegből állítják, hogy ez közvetetten egyfajta „természetesebb” gesztuskeresése volt az emberi viszonylatoknak, ellentétben a gyakorta megmosolygott s erőltetetten társadalmiasított internacionális nőnappal.²² A világméretű szokás magyarországi befogadásának előkészítéséből a jó emlékezetű vendéglátós, vagy a hosszú évtizedek után hazatelepült Lufiland-tulajdonos üzletasszony mellett az 1989 derekán megalakult Magyar Virágkötők, Virágkereskedők Szakmai Egyesülete vette és veszi ki részét alaposan. Honlapjuk szerint jelenleg másfél ezer körüli a tagságuk, amely évente többször is nagyszabású seregszemlét tart. Ennek sorába tartozik az 1991-től folyamatosan megrendezett Valentin-napi *virágkiállítás és vásár*. Hosszú évekig az Iparművészeti Múzeum adott otthont a száraz- és élővirág csodáknak, kompozícióknak, ám az intézményi legendárium szerint a közgyűjtemény restaurátorainak erőteljes fellépésére (tudniillik az azonos légtérben lévő kiállítások műtárgyait a növényekkel behurcolt kártevők megrámad/hat/ták) a vezetés nem vállalta tovább az egyébként igen jó bevétellel járó programot. (Jelenleg a Városligetben működő Magyar Mezőgazdasági Múzeum ad otthont a tél-

²⁰ Széleskörű regisztrálásával, kutatásával és feldolgozásával a hazai kortárs folklorisztika adós (a Valentin mellett szintén újabban megjelent *Halloween-partikra* vagy éppen az értelmiségi-intézményi „tradíciómentő” Szent Iván-i programöszönre egyaránt gondolunk most!). A szlovén etnográfusok példászerű hozzáállását bizonyítja a Néprajzi Múzeumban 2002 folyamán „Szerelem a levegőben”/Love is in the air címmel bemutatott igen attraktív és tanulságos kiállítás a ljubljanei Szlovén Néprajzi Múzeum rendezésében. A nálunk sajnos szinte visszhang nélkül lezajlott tárlathoz tartalmas és csinos küllemű magyar nyelvű katalógus-vezető készült, amit ezúton ajánlunk az érdeklődők figyelmébe.

²¹ Juhani, „A vigasság”, 28. old.

²² Hernádi Miklós, *Ünneplő társadalom* (Kossuth, Budapest, 1985).

végi virágos összejövetelnek.) A rendezvényekhez évente bál kapcsolódik, valamint ekkor kerül sor „immár hagyományosan” az egyesület örökös és tiszteletbeli elnök asszonya (Guba Ági) által készítette Valentin-napi *szeretetsokrok* átadására.²³ A társadalmi „ráhangolás” egy másik irányzatát jelenti a Makovecz Imre és társai által 1993-ban alapított „Présház – Társaság az európai értékek terjesztéséért” nevű civil értelmiségi kezdeményezés. Balassi Bálint és a független, a hatalomhoz tartozni sohasem akaró magyar szabad szellem tiszteletére 1997-től minden év Bálint-napján egy középkori *végvári szablya* (!) és kézzel egyedileg mérített papírra díszesen írott diploma jár az ünnepelet(ek)nek.²⁴

A Valentin-nap adta generális üzenet eddig ismertetett fel- és kihasználásai mellett (ide értve a divatot előbb csak óvatosan szemlélő, lassan követő hazai bolti-kereskedelmi hálózatokat is) az 1990-es évek második felében a hagyományos, majd az elektronikus média, valamint a különböző kommunikációs (Internet-, mobil-) szolgáltatók jeleskednek a szokás terjesztésében s meghonosítása céljából tett, egyértelműen rafinált módok alkalmazákiadó konszernhez tartozó fővárosi és vidéki lapok azonos struktúrában és stratégiával jelentetik meg (általában január végén) először felhívásaikat kedvezményes hirdetési lehetőségekre, adnak helyet a csere-üzleti viszonyban lévő partnerek (jobbára utazási irodák, tehetős üzletláncok) akciók ajánlatainak.²⁵ A különböző példányszámú rádiós–televíziós műsorúságok és hasonló bulvár periodikák heti számukat két-három éve már kifejezetten Valentin jegyében hirdetik, borítójukon és belső tartalmukban is. A kereskedelmi televíziók java a február 14-én adásba kerülő műsorok mindegyikére (tekintet nélkül annak profiljára vagy témájára) ráhúzza a „Valentin-napi műsor” jelzőt. Így volt ez egyiküknek a ragadozókról szóló aktuális ismeretterjesztő sorozatától a – már akkor is Irak elleni – háborút fontolgató USA gazdasági életéről készült aktuális elemzésig bezáróan. A műsorszerkezetet – dacára a nap hangulati szlogenjének – át- meg átszötte a szokásos extremitás, amelynek valahogy a legutóbbi esztendőben

²³ Eddig többek között az alábbi személyiségek kapták meg a közért tevékenykedő és népszerű, szeretetre méltó embereknek járó csokrot: Göncz Árpád író, köztársasági elnök, Szabó Zoltán szívsebész, Koltai Róbert színész, Hegedűs Géza író, Várszegi Asztrik bencés apát, Gönczöl Katalin jogász, Szász Endre képzőművész, Schmitt Pál olimpiai bajnok, Tolnay Klári színművész, Presser Gábor zeneszerző, Faludy György költő, Nancy Goodman Brinker USA-nagykövet, legutóbb pedig Kertész Imre Nobel-díjas író és Koltai Lajos Kossuth-díjas operatőr.

²⁴ Az elmúlt hét évben Tóth Bálint, Döbrentei Kornél és Wass Albert, Nagy Gáspár, Buda Ferenc és Gérecz Attila, Utassy József, Farkas Árpád és Ernesto Rodriues (Portugália), valamint Kiss Benedek és Tereza Woronowska (Lengyelország) kapta meg az elismerést.

²⁵ Előbb-utóbb érdemes lesz e hirdetési szövegek tartalomelemzését is elvégezni, miként azt az ELTE Folklóre Tanszékének „Folklorizmus – Mai folklór” kutatási programja keretében, az 1980-as évek elején-közepén néhány kutató vagy kis munkaközösség annak idején biztatón elkezdte.

sehogyan sem volt sajátja a szeretet-nap hangsúlyozása. (Házi felmérésünk szerint a 2002. év eleji társadalmi-politikai közhangulat, azaz a választásokra való készülődés eléggé kiélezett légköre egyáltalán nem kedvezett az érzelmi húrok ilyen megszólaltatásának. Akkortájt más üzenetek fogalmazódtak s áramlottak város- és országszerte...)

A legnagyobb példányszámú és vezető napilapok mellett a két legnagyobb mobilszolgáltató különböző reklámkampányokat folytat Valentin kapcsán (ürügyén) néhány éve. A Westel 900-as előfizetőinek az alábbi csalogató szöveget küldte körbe 2002. január közepén: „Az igazi Valentin-napi meglepetés! Kedvese fotója óriásplakáton! Küldje a +VALENTIN hívószámot SMS-ben a 900-as számra. Részletek a wapon.”²⁶ Ugyanezen cég már 1999-től saját internetes honlapjának „beszélgetős” rovatában látta vendégül az egyik neves virágkötőt, aki Valentin-ügyekben is praktikus tanácsokkal szolgált az érdeklődőknek. Talán nem véletlen, hogy 2002-ben a virágkötők másik szeretetszokráját a Westel első számú embere (Sugár András) vehette át...²⁷ A Pannon Gsm szintén weboldalain hirdette részletekbe menően Valentin-napi szolgáltatásait: képzület-küldés, képeslap, oplogó letöltés vagy küldés, valamint két kampány. Az egyik az úgynevezett „páratlan számú”, amelyben valaki valamely különleges, vagy a másik számára váratlan óhaj teljesítésére kéri a szolgáltatót, buzdítja az előfizetőt. (Jellemző módon ugyanezt megismételte nőnap alkalmával is, amikor is ugyanezek a szolgáltatások azonosak voltak a jó három héttel azt megelőző alkalomával. A felmérés szerint a szöveges üzenetek domináltak a virtuális csokrokkal szemben.) Persze mindezt igencsak emelt tarifákkal. A másik már az iskolás, illetve tinédzser korosztály felé fordult egyértelműen: az úgynevezett „bee-bee” kampány keretében százezres példányszámban nyomtatott, mozikban, kávézókban, metrókocsikban stb. ingyenesen terjesztett színes lapok szolgálták az üzenetküldőket. Itt jegyzendő meg, hogy a tanulmányozott szolgáltatások legnagyobb része – öntudatlanul? – még továbbra is a 19. század elejétől ismerős, képeslapszerű és -formátumú üzenetként jelenik meg...!

Amellett, hogy az ünnep üzenete elvileg „mindenkitől mindenkinek” szól(hat), feltűnő, hogy a valentini kampányok célközönsége ez alkalommal is a fiatalok korosztálya. Erre már utaltunk a média-irányok kapcsán, ezért 2002-ben néhány iskolában néztünk körül ennek lenyomatát keresve. Budapest egyik VIII. kerületi általános iskolájában a 13 év körüli hetedikese „feladata” lett néhány esztendeje, hogy megszervezzék az úgynevezett „Valentin napi dobozolás”. A február 14-éhez legközelebb eső egész héten mindenkinek módja van arra, hogy az alkalmi házi szabályzat szerint megcímzett levelet, képeslapot bedobja az iskola elő-

²⁶ Saját gyűjtés, Budapest, 2002. január 16., 18.10 óra.

²⁷ www.westel900.net/webtalk/archive/bukros.html jelzetű internetes forrás.

csarnokában kihelyezett dobozba. Majd „A leveleket Valentin napján az iskolában száguldva kiosztogatjuk” – szól a faliújságra (is) elhelyezett útmutató szövegének egyik mondata. A küldemény lehet üzenet, jókívánság vagy „békeszerződés tanárodnak” stb. Kecskemét néhány általános iskolájában, főként felsőbb osztályaiban már „egy ideje” gyakori a barátnők egymás közti ajándékcseréje, s néhány bátrabb fiú osztálytárs több lánynak, köztük az éppen aktuálisan kiszemeltnek is ad csokoládét, „valami apróságot”. 8-9 éves alsósok tantermeit a buzgóbb lányok osztályfőnök tanítójuk vezetésével feldíszítik, míg néhány óvodában Valentin napja előtt a kicsikkel szív alakú kartonlapokat színeztetnek és ezt küldik haza a szülőknek – főként az édesanyának. Bács-Kiskun további városainak (Kiskunfélegyháza, Lajosmizse, Kiskunhalas) 10-12 év közti leányai maguk készítette kis aprósággal kedveskednek a legjobb barátnőnek vagy édesanyának, szüleiknek, esetleg a távoli nagyszülőknek. Ezek nagyrészt színes rajzok vagy „festmények”, amellyel büszkén dicsekednek. Cserébe hasonló (m)értékű ajándékot kapnak – de nem várják el azt. A szülők némelyike ez alkalommal külön is ajándékoz könyvet vagy kis értékű édességet. A 7-9 éves, kisvárosban vagy falun élő Duna-Tisza közí gyerekek kérdésünkre egyöntetűen azt mondták, hogy „a” valentinozás a felsősök vagy a már iskolából kikerült nagyobbak, vagy a felnőttek körében dívik.²⁸

2003 elején minden, fentebb említett médium az eddigi legszélesebb körű kampányt indította Valentin-nap kapcsán/ürügén. Meglehet, az előző évhez képest jóval konszolidáltabb közhangulat is jócskán hozzájárult ehhez, de az eddig megszokott eseményekhez képest több, a közművelődést szolgáló intézmény is bekapcsolódott a szeretet-nap emlékeztetéssé tételébe. Ötlet-petárdáknak nevezhetjük az alábbiakat: a világtalan színészekből álló Vakrepülés Társulat mutatta be Áramszünet című produkcióját; iskolai osztályok és közösségek új honlapjai nyíltak meg önállóan vagy társulva a szép számban szaporodó magyar nyelvű (típusú) Internet-bázisokban; menyasszonyi csokrok történeti bemutatója a Magyar Mezőgazdasági Múzeumban, fővárosi és vidéki közösségi házak havi programkínálata „Valentin hava” elnevezéssel; szerelemnek hódoló versfaragók összejövetelei és játékos versengéseik művelődési házakban, klubokban; a Petőfi Csarnok országos kisállat- és növényvásárt hirdetett – hullók országos seregletével kibővítve; a Néprajzi Múzeum pedig a „Félre gatyá, pendely” címmel rendezett nagysikerű időszaki kiállításának zárásaként szerelmet valló viseletek elnevezéssel szervezett stílszerű programot. Másutt a világ filmtermésének klasszikusaiból válogatva erotikus filmeket vetítettek vagy pajzán históriákból készítettek összeállítást, felolvasó éjszakát. A főváros V. kerületi Polgárőrség egyesülete sajátos akciót bonyolított le Valentin-napon: a belvárosi rendőrség járőreivel közösen az aluljárók, fő- és

²⁸ Saját kérdőíves gyűjtés, 2002. Kecskemét, Kiskörös, Kiskunfélegyháza, Kiskunhalas, Madaras, Nagykörös települések 6–14 éves gyerekei körében.

mellékutak illegális árusoktól való megtisztítására vállalkoztak. Azoktól, akik az elmúlt napokban a boltinál olcsóbb virággal, nyakkendővel, édességgel, számtalan alkalmi aprósággal szolgálták a valentinozók szokásos rohamát...²⁹ A mobil szolgáltatók zenélő-hangos sms-küldés lehetőségével lepték meg előfizetőiket, a közszolgálati rádió pedig egyházi adásában a Keresztény Házasságközvetítő Iroda női vezetőjével sugárzott egy hosszabb riportot. Az üzletláncok katalógusaikat, akciós (gyakran műszaki) cikkeiket „A nagy szerelemnek nem kell sokba kerülnie”, és ehhez hasonló szlogenek alatt hirdették. A Magyar Posta kisméretű színes plakátjaival hívta fel ügyfelei figyelmét szolgáltatásaira, nagy merészen azt is vállalva, hogy Bálint és a Nemzetközi Nőnap alkalmával levél és képeslap mellett virágot is időben célba juttat. Újságok kézimunka és háztartás-tanácsadó oldalai a különböző anyagokból készíthető szívek türelmes barkácsolását terjesztették – a foltvarrott textiltől a vesszőfonaton át a süteményekig. A metró-aluljárók kedvelt péksüteményes hálózatában pedig újdonságként hirdelve megjelent a klasszikus mézeskalácsok kissé egyszerűbb változata, a „Valentini mézes”. A 2003. év magyarországi Bálint/Valentin-napjának legkiemelkedőbb eseménye (legalábbis a média szerint) a West End City Center tetején 1600 fővel megrendezett csók világcsúcs-kísérlet, amely ezzel a (részvételi) eredménnyel állítólag sikerrel pályázik a Guinness-rekordok könyvébe.

Dolgozatom végleges formába öntésének idején elektronikus levelezőlistám felhasználásával 55 címre küldtem meg azt az alkalmi kiskérdőívet, amely az alábbiakat tudakolta:

1. 2002-ben kapott/adott-e valamit Valentin-napra; ha igen kitől és kinek mit?
2. 2003-ban ugyenez/ek hogyan alakult/ak?
3. Mi a személyes véleménye e szokás magyarországi megjelenéséről és/vagy meggyökerezésének jövőjéről?

Meglepetésre egy hét leforgása alatt huszonöt (!) címről jött vissza olyan válasz, amely a három kérdéskör valamelyikével kapcsolatban vagy együttesen értékelhető volt.

A megkeresettek túlnyomó többsége magasan kvalifikált értelmiségi; fele-fele arányban nő és férfi. Átlagéletkoruk 52 és fél év. Társadalmi és családi helyzetükből, valamint életkorukból adódóan e szokásnak többnyire „illemből” gyakorlói. Édességgel, apró figyelmességgel, házastársnak vagy idősebb női rokonnak virággal kedveskednek. A viszonzást deklaráltan el nem várják, de végső soron mindenkinek jól esik, mivel ez mostanában „így járja”. Gyermekeiknek, unokáiknak nem

²⁹ *Civil Híradó* – A civil szervezetek honlapja. Budapest, 2003. február 16.

csak maguk, hanem azok szülei, kedveseik nevében (néha kérésükre, azok helyett) is megveszik ajándékba szánt praktikus, használati funkcióval bíró „éppen most szükséges” tárgyakat. Kétharmaduk erős fenntartással, néhányan kifejezetten ellenségesen, számosan pedig közömbösen („majd kialakul”) tekintenek a Valentin-nap megjelenésére. Szinte kizárólag a fiatalok kedvére valónak tartják, s emellett nem hallgatják el azt a vélekedést, hogy ez elsősorban üzleti-anyagi, nem pedig érzelmi motivációjú, s ezért nem vagy nehezen fog igazán gyökeret eresztetni nálunk. A korosztályi meghatározottság miatt nők és férfiak vegyesen említik fel ennek kapcsán a kényszeressé vált nemzetközi nőnap ellensúlyozásának lehetőségét, ám többen hozzátesszik, hogy virágot, mosolyt, kedves és emberi gesztusokat adni nem csak e(gy) kitüntetett nap alkalmával lehet, kellene.

Jelen dolgozat szerzője az elmúlt három év során két ízben az Astoria aluljáróban alkalmi árustól vett hóvirággal, legutóbb pedig egy doboz Cherry Queen márkájú desszerttel kedveskedett háza asszonyának („Kell egy kis kényeztetés” – ahogy a reklám is súgja). Az édesség valóban finom volt, mindketten jócskán fogyasztottak belőle. Elhatározták, hogy a legközelebbi fizetés táján ismét vesznek egy dobozzal. Így is lett – igaz a naptár szerint akkor már Kornélia napja volt...

1. The first part of the paper discusses the importance of the study of the history of the English language. It is argued that the study of the history of the English language is not only a matter of academic interest but also a matter of practical importance. The study of the history of the English language can help us to understand the development of the English language and the influence of other languages on it. It can also help us to understand the cultural and social changes that have shaped the English language over time.

2. The second part of the paper discusses the importance of the study of the history of the English language in the context of the study of the English language. It is argued that the study of the history of the English language is an essential part of the study of the English language. The study of the history of the English language can help us to understand the development of the English language and the influence of other languages on it. It can also help us to understand the cultural and social changes that have shaped the English language over time.

3. The third part of the paper discusses the importance of the study of the history of the English language in the context of the study of the English language. It is argued that the study of the history of the English language is an essential part of the study of the English language. The study of the history of the English language can help us to understand the development of the English language and the influence of other languages on it. It can also help us to understand the cultural and social changes that have shaped the English language over time.

4. The fourth part of the paper discusses the importance of the study of the history of the English language in the context of the study of the English language. It is argued that the study of the history of the English language is an essential part of the study of the English language. The study of the history of the English language can help us to understand the development of the English language and the influence of other languages on it. It can also help us to understand the cultural and social changes that have shaped the English language over time.

5. The fifth part of the paper discusses the importance of the study of the history of the English language in the context of the study of the English language. It is argued that the study of the history of the English language is an essential part of the study of the English language. The study of the history of the English language can help us to understand the development of the English language and the influence of other languages on it. It can also help us to understand the cultural and social changes that have shaped the English language over time.

„Buli van!” A mai városi fiatalok szórakozási formái és alkalmai

A fiatalok szabadidejét általában – és itt a fiatalok alatt tágabb értelemben a 15-25 éveseket kell érteni – a zene szeretetén túl a szórakozás valamilyen formája (aktív vagy passzív) tölti ki. A zene központi szerepet játszik életükben, hallgatják (meglehetősen nagy hangerővel) mindig és mindenütt, ahol csak lehet. Egyedül vagy társaságban, otthon vagy nyilvános helyen, háttérzeneként, a mindenkori hangulatuknak megfelelően. A különböző rádióállomások is ontják a zenét, némi könnyed csevegéssel rövid időre meg-megszakítva. A felmérések szerint¹ ebben a korban a megkérdezettek 100%-a rendszeresen hallgat zenét, ám az idősebb korosztály tagjainak érdeklődése a zene iránt – életkoruk növekedésével egyenes arányban – egyre csökken², alkalmivá, esetlegessé válik, illetve háttérzeneként kap jelentősebb szerepet. Az aktív szórakozás általunk tárgyalt formája, a *buli*, minden esetben zenéhez kötött. Mégpedig a fiatalok által kedvelt zenéhez, és ez meglehetősen szerteágazó.

Tanulmányunk címben jelölt témája csupán töredéke annak az egyszemélyes kutatásnak, amelyet majd félezer fiatal körében végeztünk el Kaposváron „mai ifjúsági csoportkultúrák” témakörben.³ Tudományos kutatásunk két éve alatt há-

¹ Vö. a 4. jegyzetponttal.

² Ezt a tényt támasztja alá egy országos felmérés is. 1987-ben a hazai lakosság zenei ízlését vizsgálva Malecz Attila megállapítja, hogy a felnőtt népesség fele lényegében zene nélkül él. Vö.: Malecz Attila, *Zenei ízlés Magyarországon* (Tömegkommunikációs Kutatóközpont, Budapest, 1987) 72–74. old.

³ Az anyaggyűjtés 1997 második felétől 1998 végéig tartott, a feldolgozás 2000 elején fejeződött be. Célunk az volt, hogy megvizsgáljuk mindazokat a tényezőket, amelyek a fiatalok életmódját, életvitelét, gondolkodását, érték- és normarendszerét formálják, különös tekintettel az idősebb tizenévesek szórakozási szokásaira. A társadalmi–kulturális szempontú vizsgálat a korcsoport szerkezetéhez kötött magatartási és cselekvési mintákat, azok formáját és tartalmát elemzi a domináns jelenségek kiemelésével, az azonosság és a különbözőség elemeit figyelembe véve. A kutatás helyszíne Kaposvár volt. A várost mérete (lakosságának záma mintegy 70 000 fő) és földrajzi fekvése alkalmassá tette a kutatásra. A kutató helyismerete,

rom – egymást kiegészítő – módszert alkalmaztunk. A folklorisztikában hagyományos szóbeli kikérdezést, a résztvevő megfigyelést, és a – tudományágunkban még kevésbé elterjedt – írásbeli kikérdezést, vagyis kérdőíves felmérést.⁴ A gyűjtés és a feldolgozás 2000. tavaszán lezárult, a kutatás téziseiről⁶ és eredményéről⁷

terepismerete mellett családi háttere (a korosztályhoz tartozó leánygyermek hathatós segítsége) is a megyeszékhely vizsgálata mellett szólt. Ugyan a kisvárosi lét – szemben a fővárossal – kevesebb alternatívát kínál a fiatalok számára, ám itt zártabb a kapcsolatrendszer. Így a városi társadalmon és kultúrán belül létező, eltérő orientációjú csoportkultúrák, értékrendszerbeli különbségek könnyebben feltárhatók, leírhatók, elemezhetők. 2001. szeptemberétől – ugyanebben a témakörben és OKTK támogatással – fiatal kutatók részvételével folytak azok a kárpát-medencei vizsgálatok, melyeknek első állomása két magyarországi és két erdélyi város (Veszprém, Tatabánya, Csíkszereda és Székelyudvarhely).

⁴ A város négy gimnáziumában és három szakközépiskolájában (közgazdasági, iparművészeti és építőipari) mértük fel a diákokat. Az írásbeli, egyéni kikérdezés során 454 középiskolás fiatal 67 kérdéscsoportot tartalmazó kérdőívre válaszolt. A zömében zárt kérdések mellett három bonyolultabb, időigényes táblázat is része volt a felmérésnek. A beérkezett válaszokat – a gépi és a manuális feldolgozást követően – elemeztük. A szóbeli kikérdezés 34 interjúalany, adatközlő körében zajlott, melynek mintegy 40 órányi hangzóanyag lett az eredménye. Több csoportot, eseményt, szórakozó- és gyülekezőhelyet figyeltünk meg közvetett vagy közvetlen módon. Megfigyeléseinket fényképfelvételek, videofilmek, eseménynaplók dokumentálják. A kutatás teljes anyaga (adattári, fotótári és hangtári) a Somogy Megyei Múzeumok Igazgatósága Néprajzi Gyűjteményébe került archiválásra és megőrzésre.

⁵ Az anyag tudományos vizsgálata kapcsán mindenekelőtt az egyént meghatározó tényezőket elemeztük (lakóhely, családi háttér, társas kapcsolatok, oktatási intézmények típusa, egyéni motivációk, szabadidőtöltési, kikapcsolódási formák, előítéletek, vélemények), majd megjelöltük a csoportképző tényezőket (zene, a szórakozás formája – szórakozóhelyek szerkezete, külső megjelenés – öltözködés, divat). Megállapítottuk, hogy a fiatalok csoportjai a zene mentén szerveződnek. Az általunk vizsgált ifjúsági csoportok/csoportkultúrák – rockerek és metálósok, alternatívok, punkok, szkinhedek, rapperek, diszkósok, raveerek és house-osok – típusokba, rokon típusokba és típuscsoportokba sorolhatók. Így bemutattuk a rock alapú zene, a rap és a pop/technózene képviselőit. Végezetül tipológiai összehasonlítást végeztünk a korcsoport tipizálható csoportstruktúrái között, melyeket modellként kezeltünk. Terepmunkánk eredményeit – a mátrixba rendezett adatsorból nyert – clusteranalízis segítségével is alátámasztottuk.

⁶ A kutatás téziseit 2000-ben tettük közzé: Szapu Magda, „Mai ifjúsági csoportkultúrák egy dunántúli városban. A disszertáció tézisei”, in Király István Szabolcs (szerk.), *Somogyi Múzeumok Közleményei XIV.* (Somogy Megyei Múzeumok Igazgatósága, Kaposvár, 2000) 441–451. old.

⁷ Szapu Magda, „Önkifejezés a mai magyar ifjúsági csoportkultúrákban. (Konfliktus-megelőzés)”, in Balázs Géza – Voigt Vilmos (szerk.), *Jelen jogok – jogos jelek, nyelvi jogok – társadalmi konfliktusok. Magyar Szemiotikai Tanulmányok 3.* (Magyar Szemiotikai Társaság, Budapest, 2000) 165–190. old.; Szapu Magda, „Gegenwärtige Gruppierung unter Jugendlichen in Ungarn”, in Jeff Bernard (szerk.), *European Journal for Semiotic Studies. Signs, Music, Society I–III.* (Institute for Socio-Semiotic Studies–ISSS, Wien, Budapest, Madrid, Perpignan, 2001) I / 295–315. old.; Szapu Magda, „Contemporary youth group cultures in a town in Western Hungary”, in *Acta Ethnographica* 48 (2003) 89–122. old..

tanulmányok készültek. A feldolgozott anyag önálló kötetben jelent meg.⁸ Az itt közzétett írás csupán e vizsgálatok egy fejezetét, a mai fiatalok szórakozási formáit és alkalmait mutatja be vázlatosan.

Kutatási eredményeink⁹ azt mutatják, hogy a megkérdezett korosztály – a zömében tizenhét és tizennyolc éves – kaposvári harmadikos és negyedikes középiskolás fiatalok – durván 500 fő – 80%-a az éppen divatos zenei irányzatok közül a *rockalapú*, a *rap*, a *diszkózene* illetve *techno zene* rajongója. És ha bulizni akar, akkor bizonyára olyan szórakozóhelyet keres, ahol ízlésének megfelelő zene szól. Ám a fővárost, Budapestet leszámítva kevés olyan vidéki város van, ahol a rendszeresen nyitva tartó szórakozóhelyek ne a tömegigényt szolgálnák ki, ne a mindenkor divattrend diktálta szórakozási formát kínálnák. A szórakoztatóipar, illetőleg az ilyen jellegű szolgáltatás ma elsősorban üzlet, ahol kemény harc folyik a vendégekért, a fiatalokért. Ezért a szórakozóhelyek teljes mértékben alkalmazkodnak a vendégkör igényeihez, színvonalához mind megjelenési formájukban, mind kínálatukban. Legyen szó a zenéről, az italkínálatról, az árról vagy a helyiség belső kialakításáról. Természetesen ez megfordítva is igaz, az előadó, a DJ zenei ízlést (is) diktál, öltözködési, viselkedési mintákat ad a rajongóknak, a stílusirányzat követőinek. A média ízlésformáló hatásáról itt nem is beszélve!

Az az idő már elmúlt (amely nem is olyan régen, a hatvanas évek elején volt), amikor a kikapcsolódni vágyó fiatalok – elsősorban a lányok – csak felnőtt, idősebb rokon kíséretében mehettek szórakozni. Személyes emlékek is idézik azt az időszakot, amikor a vidéki/falusi táncterem szélén elhelyezett székeken ülő kísérőktől – a felcsendülő élőzene hangjára – az addig csoportokba verődő fiúk, egymással versenyezve kérték el és „vitték táncba” – a kísérők mellett ülő, „kapósabb”, ma „menőbb” – lányokat. A tánc után illett – mi több, kötelező volt – visszakísérni a partnert és megköszönni a táncot. Megengedett volt a lekérés – legyen szimpatikus vagy ellenszenves a lekérő –, nem volt mód a visszautasításra. A kikoszorazást – a közösségi elvárásoknak megfelelően – a magukra valamit is adó fiatalok megbosszulták. Mindannyian ismerjük a „kitáncoltatás” fogalmát, de a büntetés formája lehetett a megszólás, a kiutálás, ill. a megszegényítésnek különböző módzatai. Hetekig, de legalábbis a következő bálig az egész falu arról beszélt, hogy ki kivel táncolt, hányszor, mit mondott és tett, az íratlan szabályoknak

⁸ Szapu Magda, *A zúrkorszak gyermekei. Mai ifjúsági csoportkultúrák* (Századvég Kiadó, Budapest, 2002).

⁹ A feldolgozott, publikált anyag a következő főbb fejezeteket tárgyalja: a kutatás tárgya és módszere; a feldolgozás és a csoportosítás szempontjai – az ifjúsági csoportkultúrák elemzése és rendszerezése; az egyént meghatározó tényezők; csoportképző tényezők: zene, szórakozóhelyek, külső megjelenés, öltözködés; a közösségi életet meghatározó tényezők – a társadalmi érintkezés formái: kiscsoportos érintkezési formák, csoportos érintkezési formák – csoportok, típusok, modellek; az iskolák általános jellemzése; a felmérés adatainak alapmegoszlásai.

milyen mértékben felelt meg. „Petrezselymet árulni” nagy szégyen volt a lányra, de a kísértőjére nézve is, az ilyen „magnak megmaradt” lányok idővel el-elmaradoztak a bálból. Kicsit szabadabb, kötetlenebb volt a KISZ-klubokban – csak a fiatalok számára – megrendezett ún. „Ötóri tea”, ahová a fiatalok – délutáni program lévén – egyedül is elmehettek. Itt már gépzene – értsd alatta táskarádió, szalagos magnó, lemezjátszó – szólt, arra táncoltak a kísértő kutató tekintetétől meg- és felszabadult fiatalok. A szórakozási szokások ekkor sem tértek el lényegesen az előbbiektől. Íratlan szabály volt, hogy tánc közben a partnerrel beszélgetni kellett (nemcsak illett). Ezt a zene (a keringő, a tangó, a csárdás, a polka) lehetővé is tette. Az is tény, hogy – akkor még – párban táncoltak a fiatalok, páros tánc volt. Ma párban legfeljebb az „ismerkedő tánc” történik, az ún. „lassúzás”. A rock and roll divatja módosította e tánc kultúrát. A feszítő ütem, a cifrák és a figurák mentén már-már elszakadni látszottak a párok, bár – kétségtelenül – mindvégig egymás kezébe kapaszkodtak. A hetvenes években Magyarországon is elindult hódító útjára a diszkó, amely napjainkra nagy tömegeket vonz. E szórakozási forma nem ad teret a tánc tudás kibontakozásának, hiszen egy négyzetméteren általában négy ember táncol. Fizikai képtelenség ekkora tömegben helyet változtatni. Ennek okán alakult ki az egy helyben álló, a felső végtagokat intenzívebben megmozgató diszkótánc. Az „ellentábor”, más csoportok képviselői e tánc formának nevet is adtak: „kaszáló”, „dagasztó”, „répaszedő” stb., utalva ezzel a résztvevők táncmozdulataira. A *rave*- és a *house*-zene – percenként 160-as vagy 120-as ütemével – megint egy más tánc formát diktál. Erre a zenére már egyhelyben – finom mozdulatokkal kísérve –, több órán át csak magának táncol a fiatal. „Csak ő van, és a zene!” – mondják.

Az előzőektől teljes mértékben különbözik a *hip-hop* kultúra tánca. A *break* elsősorban a *rapperek*, ill. a *gördeszakások* körében dívik. Az akrobatikus mutatványokkal tűzdelt fergeteges tánc próbára teszi a szórakozók tánc tudását és fizikai állóképességét egyaránt. Nem kevésbé sajátos – és a szakirodalomban is kevésbé kutatott – a rockzene mai divatos irányzataira épülő tánc stílus, a *pogó*. E tánc típusnak több változata is ismert, mindegyike a zene ritmusához, hangulatához alkalmazkodik. Külső szemlélő számára a virtuskodó férfitánc megtestesítője a punkok által járt; a lányok ritkábban kapcsolódnak be ebbe az – önkifejezés e meglehetősen szélsőséges formáját mutató – „viaskodásba”. A „Martens”, „Getta” vagy „Gladiátor” (márkajelzésű) bakancssal felvértezett fiúk – cipőjük orrában acélbetéttel – a tánc során egymásnak komoly fizikai fájdalmat is okozhatnak. Ugyanis a *pogó* lényege a nagy tér, ahol a táncolók – a rockzene ütemére – erőteljesen ütköznek egymással, és felhevült állapotban bizony kemény rúgásokat küldenek a mellettük táncolók felé. A punkok ezt szólóban, ezzel szemben a szkinhedek azt csoportosan, összekapaszkodva – körben vagy félkörben állva – járják, mintegy ezzel is kifejezve, demonstrálva együvé tartozásukat. A rockerek inkább

„ugrálnak”, „tombolnak”, „fizikailag buliznak”, fölös energiáikat így vezetik le a pogóval. Kicsit másként, mint a punkok. „Úgy néznek ki, mint a leszázalékolt indiánok!” – hangzik a diszkós fiúk kritikai észrevétele.¹⁰ Az alternatívok pedig az olykor letargikusabb, sötétebb vagy elgondolkodtatóbb zenére megint másként táncolnak. „Futkároznak”, mondják ellenlábasaik. Az ismerkedő tánc – a már említett „lassúzás” – páros tánc és csoportoktól független. Egy összeborulás, mondják, a két nem ismerkedésének, a kapcsolat elmélyítésének egyik formája.

A fiatalok szabadidőtöltésének a szórakozásra való felkészülés – az előkészületek – legalább annyira fontos eleme, mint maga a szórakozás. „A bulira rá kell hangolódni!” A ráhangolódás – természetesen – csoportonként és nemenként is eltérő módon történik, és mintegy előjátékként kap kiemelkedő szerepet. A kevésbé jómódú családok fiúgyermekai általában – elsősorban a magasabb árfekvésű, drágább diszkók látogatói – olcsóbb italkimérő helyeket keresnek fel az est folyamán. A kábítószer-élvezők csoportokba verődve valakinél/valahol – a houseklubok hangulatát utánozva – „felpörgetik”, „bekábítják” magukat. Mások otthon vagy barátaik lakásán televíziót, videofilmet néznek, esetleg buli előtt moziba mennek, vagy a város valamelyik nyilvános gyülekezőhelyén „hangolódnak fel”. A lányok egész napja – elsősorban a legújabb divat követői, a *house*-osok körében – már a bulira való felkészülés jegyében zajlik. A kutatás idején még a – havonta egy alkalommal megrendezett – nagyszabású house-parti napján kozmetika, manikűr, pedikűr, szolárium, kondicionálás és fodrászat a program. „Órákig ülnek a kádban, és hosszadalmasan készül a toalettjük.” E csoport körében három egymás fölé rendelt réteget különböztetnek meg a fiatalok. Az „alsó réteg”, a kevésbé gazdagok – tíz-tizenöt lányismerős – rendszeresen egymástól kölcsönöznek ruhát a rendezvényekre. „Egy-egy buli kapcsán égnek a telefonok, kitől mit lehet kölcsön kérni. Merthogy egymást követő néhány alkalommal snassz ugyanabban a szerelésben mutatkozni. Később pedig úgyis kimegy a ruha a divatból! Amilyen változó a naprakész divat!” Egy-egy ilyen „szerelés” – a house-os fiatalok becslése szerint is – többtízezer forintba kerül, de elérheti a százezres nagyságrendet is. A középen lévőknek már „ciki” kölcsönkérni. Ők ügyelnek arra, hogy mindig új, lehetőleg extrém, egyedi, a többiektől különböző, de a stílusirányzatnak megfelelő, és a naprakész divatot követő öltözetben jelenjenek meg. Aki nem bírja az árak versenyt, az leszakad, vagy „igyekszik a pénzt valamilyen módon megszerezni”. (A kutatás erre a problémakörre nem tért ki.) A felső réteg – a legmódosabbak – pedig a többiektől teljesen elkülönülve szórakozik. „Nem vegyülnek!” Azt követően, hogy az egyes csoportok tagjai megérkeznek a kedvelt, illetve a város kínálta szórakozóhely valamelyikére – csoporttól függően –, eltérő kép fogadja az érkezőket. A szórakozóhelyek is alkalmazkodnak a szórakozni vágyók igényeihez.

¹⁰ Idézeteink a fiatalok interjúk kapcsán elhangzó megjegyzései. Az adatközlőkre itt külön nem hivatkozunk.

A hetvenes évek elején, közepén – a középiskolások, de az egyetemisták között is – a házibulik korszaka dívott. A szórakozás másik formája az volt, hogy a kollégiumokba meghívott zenekarok által szolgáltatott élőzenére szórakoztak a fiatalok hétvégén. Budapesten híresek voltak a Műegyetemen, illetve a KEK-ben (Kertészeti Egyetem Klubja) rendezett – élőzenés – bulik. A hetvenes évek második felében elérte a „diszkóláz” Magyarországot, elsőként a fővárost és a balatoni szórakozóhelyeket. A diszkó pedig egy egészen más kikapcsolódási formát kínált. Más volt a társalgás stílusa, másként viselkedtek a fiatalok, és lényegesen megváltozott, átalakult az öltözködési kultúra is. A szórakozóhely „sötétbe borult”, csupán a fel-fel villanó fények világították meg a táncolókat. E fények pedig új öltözködési szokásokat kívántak: UV-fényben világító színt és formát.

A hetvenes években még népszerű házibulik funkcióját egy évtized múlva átvette a diszkó és a más típusú szórakozóhelyek. Sem a családi háttér, sem a szomszédok nem tolerálják ma már a szórakozás e lakáshoz kötött formáját. A szűk lakások, a hangos zene, a felnőttek közelsége ina környezetre és a fiatalokra is. Ez alól kivételt a rapperek rapperek ill. a deszkások képeznek csupán, akik – főként a kisebb vidéki városokban – nem találnak magunknak megfelelő szórakozási lehetőséget. Nyáron ők a város szélén sátrat vernek, magnóval, „elemőzsiával” felszerelkeznek, tüzet raknak és reggelig buliznak. Télen pedig „ki-ki alapon” valamelyik barát „megfelelően nagy családi házában” jönnek össze. A rockalapú zene rajongói – a rockerek, az alternatívok, a punkok és a szkinhedek – inkább az élőzenés koncerteket kedvelik. Amennyiben az ilyen fiatal nem talál zenei ízlésének megfelelő koncertet, inkább beül egy kocsmába. Nem elsősorban az ital, inkább a közös együttléti kedvéért. Esetleg a havonta egy alkalommal megrendezett alternatív szórakozóhelyeket keresi fel. A punkok, de főképpen a szkinhedek diszkóba nem mennek, mondván, ott sok a cigány. A többiek is inkább a „hecc kedvéért”, vagy „jobb híján” látogatják az ilyen populáris zenét kínáló, a tömegigényeket kiszolgáló szórakozóhelyeket. Az alternatív fiatalok – a house-osok szemszögéből nézve – nem túl igényes körülmények között szórakoznak. A fiatalok által rendezett szórakozási alkalom helyszíne – a kutatás ideje alatt a MÁV volt étterme – meglehetősen mostoha hely. Buli alkalmával az asztalokat és a székeket összetolják, és baráti-családias hangulatban töltik az időt. A zene – élőzene híján – magnóról szól, az ital általában sör és bor, hozzá zsíros kenyeret kínálnak. Ők viszonylag zárt közösségbe tömörülnek, ahová az újak ismerőseik révén kerülnek be, viszont oda a városból elszakadt főiskolások, egyetemisták is visszajárnak.

A városban több diszkó is működik. Színvonaluk meglehetősen különböző, a skála a városszéli, kevésbé elegáns szórakozóhelytől a belvárosi „elitig” terjed. A diszkó nagy tömegek befogadására alkalmas hely, a zene hangos, a fények erősek. Egy DJ véleménye szerint: „Itt megy az izom!” Az udvaron, utcán csoportokba verődő fiatalok nem éppen a tánc kedvéért járnak oda. Az a fontos, hogy ott legyen a

haverokkal, hogy lányokat lehessen felszedni.” Hogyan lehet diszkóban ismerkedni? Az ún. „lassúzás”, az ismerkedő tánc ezt a célt szolgálja. Többen panaszozzák, mára már ez a táncforma is kiment a divatból. Az ismerkedést, a kapcsolatot a táncoló lánycsoportokhoz „odavetődő” fiúk is kezdeményezhetik. „Jó a segged, klasszak a cicijeid” meg hasonló szöveggel szólítják le a lányokat. „Ha a fiatalok megunják a táncot, elmennek inni valamit. És kész az ismerkedés. Kint pedig szorosabbra lehet fűzni a kapcsolatot.” A kezdeményezés nem feltétlenül nemhez kötött. A lányok ugyanolyan aktívak, mint a fiúk. Az agresszivitás sem ritka, sem fiúknál, sem lányoknál. „Beszöltál a nőmnek! Ránéztél a pasimra? Gyere ki, lejátsszuk! Megtéplek! Kint elintézzük!” A diszkóban a fiatalok inkább isznak, nemtől és kortól függetlenül. Az idősebb tizenévesek a diszkós lányokat „deós lányoknak” csúfolják, többségüket „könnyen kaphatónak”, nem éppen erkölcsösnek tartják. „Ott vannak olyan huszonkét-huszonhárom éves lányok”, mondja az egyik rapper fiú, „és ha azt mondom neki, hogy hello, a válasz erre legtöbbször az, hogy oké!” Természetesen kerülni kell az általánosítást.

A zeneszolgáltatás formája is változott az évek során. Diszkóban az élőkoncertek helyét mindinkább a play-back, fél play-back veszi át, a CD-másolás üzletté vált. A „pénzkereső zene” szövege idillikus, édeskés, hamis: „Óh, de szép vagy Baby”, vagy „Balatoni nyár”, „napsütés, lányok, minden rózsaszín”. A példa kedvéért idézzük néhány – könnyen elfelejthető – slágerdal kezdőszövegét: „Engedd el a kezemet, fogtad éppen eleget”, „Legyen az életed, mint a spagetti, hosszú és egyenes”, „Mellettem robbant fel egy szerelembomba”, stb. Majd – az újabb divathullám hatására – megszületik a szöveg nélküli „tuc-tuc”-nak csúfolt house- zene. Ez utóbbi elektronikus tánczene, percenként 120-at verő elektronikus dobbal, érzelmi elemektől megfosztva, ecstasyval, speedel „fűszerezve”. Mondják, ezzel új zenei forradalom született, hasonló nagy zenei robbanásról beszélnek, mint amilyen annak idején a rock and roll volt. Más élményt, más kultúrát kínál. Ideológiamentes, monoton gépzene. Az egyén diadala! „Carpe Diem!” „Élj a mának” jelszóval a house-osok tábora egyre nő, és mind több új szórakozóhely nyílik e stílusirányzat igényeinek kielégítésére. A house mind nagyobb tömegeket vonz.

A hetvenes évek végén, a nyolcvanas évek elején megyénkben még csupán kisebb klubok működtek, ahová a törzsközönség járt. Ekkor a diszkóban slágerzene szólt, ahová a fiatalok elsősorban zenét hallgatni mentek. Az erőszak még kevésbé volt jellemző a szórakozóhelyekre. Az ún. „italodiszkó” hódított, ahol a közönség a videomagnóról lejátszott klipekre szórakozott. A hangtechnika, a világítási kultúra, a koktéletechnika halovány előzménye volt a mainak. A buli kezdetének és végének időpontja is változott. A mai tizenegy órai kezdetekkel ellentétben kilencről, maximum tíztől kettőig tartott. A közönség inkább nézte a klipeket, semmint táncolt. A fiatalok itt ismerhették meg a nyugati öltözködési és viselkedési szokásokat. Ne feledjük, a határok ekkor még zárva vannak, a kábeltelevízió még

ismeretlen. A nyugati kultúra a berlini falnál megállt. A diszkólátogatók életében a „Szombat esti láz” című zenés film mérföldkövet jelentett Magyarországon. Az alkalmilag átalakított presszók, kultúrházak szerény berendezését az első, nehezen beszerezhető UV-neoncsövek világították meg, és ettől a ruhák, a cipők, a kiegészítők, a körömlakk, a rúzs, a melltartó különös fényben sejtett fel.

Napjaink legdivatosabb szórakozási formája a house parti, és – a fiatalok egy csoportjának véleménye szerint – „aki valamit is ad magára, oda jár”! A szórakozóhelyen – a zene mellett – márkás, tehát drága szeszes italokat kínálnak, sőt ételt is felszolgálnak. A működtető – a bérlő vagy a tulajdonos – és a mix-mester személye „szűri” a közönséget. No meg a belépődíjak ára! Rétegközönséget szolgál ki. Általában a house-kultúrához kapcsolják a drogkultúrát (természetesen nem csak ahhoz, de itt erőteljesebben jelentkezik), itt találkoznak – állítólag – a dealerek, és mindehhez szervesen hozzátartozik a maffia is, vélik többen. Ezzel szemben a nosztalgia-diszkók közönsége meglehetősen vegyes korban – 15 éves kortól 35 éves korig látogatják a szórakozóhelyeket – és zenei ízléskultúrában egyaránt. A diszkó a különböző stílusirányzatok képviselőinek gyűjtőhelye is egyben.

2000-ben az egyik kaposvári house-terem belső kialakítását – pár mondattal – a következőképpen lehet szemléltetni. A különböző funkciójú terek egymástól jól elkülönültek. A bejáratnál jobbra egy elegáns bárpult emelkedett reklámfeliratokkal, márkás italokkal, dohányáruval. Jól látható helyen, nagy táblán az árjegyzék volt kifüggesztve. Balra – a táncterttől elkülönülve – pihenésre, beszélgetésre alkalmas székek, asztalok álltak a fiatalok rendelkezésére. A terem közepén volt a medenceszerűen kimélyített táncpálya. A táncpályát korlátok határolták, részben azért, hogy mellette közlekedni lehessen, részben, hogy a táncolók – ha nagyon elfáradnának a 10-12-16 órás parti alatt – abba kapaszkodhassanak. A márványt, a fémeket, a krómacélt, az üvegtéglát és a tükröt nagy felületeken alkalmazták. A pompát a fények még jobban kiemelték. Ezek különböző módon és hatásfokkal világítottak. Volt UV, stroboszkóp, voltak sokkolók, csóvában vagy pontszerűen világító lámpatestek. A fényeket külön erre specializálódott szakember kezelte, és a zene ritmusára változtak. A táncpálya közepén egy oszlop állt, négy oldala tükrrel fedett. Tükrös volt a bárpulttal szembeni teljes falfelület is. A táncpálya mögött hatalmas ülőgarnitúra terpeszkedett. A fal mellett körben bárpultszerűen kiképzett pihenőrészek voltak, ahová bárshékeket helyeztek el. Ide ültek le iszogatni, dohányozni, nézelődni a fiatalok. A mosdóhoz vezető folyosón játék-automaták szolgálták ki a másként kikapcsolódni vágyók igényeit. A természetes fény hiánya jellemezte az ablaktalan termet. Még a bárpulthoz viszonyítva is kiemelkedő helyet kapott a DJ-pult. A DJ-nek, a mixmesternek meghatározó szerepet osztottak a szórakozási formánál. A sztárkultuszt itt egyértelműen a DJ-kultusz váltotta fel. A hétköznapiától legalább ilyen mértékben különbözött a szórakozó fiatalok külső megjelenése is. A szórakozóhelyre a kényelem, a pompa, az exkluzív környezet volt

jellemző, az öltözetben pedig a legújabb divattrend, az extrák, a „menő” márkák domináltak.

A house-termekben szórakozó fiatalok külső megjelenése, öltözködési kultúrája az egyik adatközlő véleménye alapján így összegezhető: „Lényeges, hogy divatos, de egyedi, extravagáns legyen. Lehetőleg külföldön, de legalább Budapesten vegye, nehogy »a testvére ráköszöntsön«, nehogy valakivel egyforma legyen. És lényege a márka. A csoport elvárásainak megfelelő, borsos áron kínált márka. Márkás a cipő, arany az ékszer, de az ékszer is minél több, annál jobb. Tizenegy-éjfél körül elindulnak a partira. »Nem babazsúr ez, hogy korán kezdjék!« Ott vannak reggel ötig.” Budapesten és még néhány vidéki városban ún. „after-partyk” működnek, ami azt jelenti, hogy a kellőképpen felajzott fiatalok reggel egy másik szórakozóhelyen folytatják a bulit mindaddig, „amíg a drog hat”. „Mert anyag nélkül”, mondják, „nehéz végigtáncolni hat-tíz-tizenkét, esetleg huszonnégy órát egy helyben”. A buliban elsősorban az ásványvíz fogy és a Red Bull. A kilencvenes évek végén – ebben a körben – a mobil telefon még státusszimbólum volt. „Jön a hívás, kell a drog. Hű, de menő vagyok, mert enyém a hívás! Engem keresnek!” A house-osok körében – mondják ők maguk – gyakoribb a homoszexualitás. Az e kultúra rajongói – lányok és fiúk egyaránt – erősen festik magukat. Az utóbbiak elsősorban a szemöldöküket. A szintetikus, testhez tapadó öltözet, a mesterségesen kigyúrt izmok kilátszanak a feszülő, egy számmal kisebb felsőkből, a lapockán, a csípőn, a felkaron tetoválások (virágok, kis ördög, pillangó, nonfiguratív ábrák) találhatók. Mindkét nem teljes testfelületét szőrteleníti, és ebben a kultúrában fokozottan jellemző a beteges fogyókúrázás.

A fiatalok egyes csoportjai eltérő módon öltözködnek, szórakoznak, táncolnak, és különbözők fogyasztási szokásaik is. A rockzene kedvelői sört, bort, rövidített, vadászt (kólás bor) isznak előszeretettel. A dohányzók olcsóbb cigarettát, a kábítószer-élvezők inkább marihuánás cigarettát szívnak. A rapperek és a gördeszka-sok fogyasztási szokásai hasonlóak, bár ők szívesen isznak diszkó-italokat is, és a diszkódrogokat is kedvelik. A diszkósok a szórakozóhelyen kínált márkákhoz ragaszkodnak, inkább az ital, mint a drog fogy itt. A gyakran „menő” autókra érkező house-osok körében a márka kizárólagos szerepet kap mindennapjaikban. A drága ital és cigaretta mellett az extasy és a speed terjedt el köreikben, de „nyitottak” a kokainra és a heroinra is.

A fiatal viselkedése árulkodik értékrendjéről, beszédstílusa és mondanivalójának tartalma gondolkodásmódjáról. Ítéletét és előítéletét – a családból hozott normákon túl – a csoport szelleme is meghatározza. Mindenki szeretne tartozni valahová, akár egy tényleges, akár csak egy „virtuális” közösséghez. Olyanhoz, ahol a „mi tudat” meghatározza a csoport kultúráját, kívülről felismerhetővé teszi hovatartozását, belülről pedig szabályoz. A középiskolás fiatalok körében a csoportokba tömörülés egy későbbi pártosodás, politikai irányultság előképe, tanulóhelye lehet.

Összegezőként megállapíthatjuk, hogy az ezredfordulón, Kaposváron a felmért középiskolások körében – akik mintegy kilencezer diákot reprezentálnak –, a fiatalok 80%-a valamely csoporthoz tartozónak vallja magát. Egyötödük rocker, ugyanannyi a diszkós, valamivel kevesebb a house-os (számuk folyamatosan nő), mintegy nyolcaduk alternatív. A többiek rapperek, punkok és raverek. A szkinhedek száma – mivel ők csak az interjúkban szerepelnek (a kérdőív kitöltését megtárgyalták) – az írásbeli kikérdezés alapján nem mérhető. Becsült számuk 100-150 fő. A megkérdezett fiatalok 53%-a külsőségeiben, öltözködésében is vállalja csoportjegyeit, és 80%-a jár – több-kevesebb rendszerességgel – szórakozni. A középiskolások körében 100% a zenét hallgatók aránya.

Korunk zenei stílusirányzati rendkívül szerteágazók, de színes a társadalmi háttér is. A hatvanas években új ifjúsági kultúra született új öltözködési stílussal, gondolkodásmóddal, viselkedési és fogyasztási szokásokkal. Nemritkán a szülők nemzedékével szembeforduló fiatalok az évtizedek során egymástól is elkülönültek, kisebb-nagyobb, eltérő értékorientációjú csoportok alakultak. A jampec, a huli, a hippi, a csöves, a digó mind-mind olyan fogalom, amely bekerült a köztudatba. Az évtizedek során újabb csoportok alakultak, és napjaink fiataljai között megtaláljuk a rockereket, a metálósokat, alternatívokat, a punkokat, szkinhedeket, a rappereket, a diszkósokat, a ravereket, a house-osokat, és újabban a deszkásokat is – jóllehet eltérő számban és egymástól is különböző csoportkultúrákban.

A kötet munkatársai:

Agócs Ruben, PTE Néprajz – Kulturális Antropológiai Tanszék, Pécs
Balázs Lajos, Sapientia Egyetem Román–Angol Tanszék, Csíkszereda
Barna Gábor, SzTE Néprajzi – Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged
Bárth Dániel, MTA Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport, Budapest
Bihar Mária, Szórakáténusz Játékmúzeum, Kecskemét
Domokos Mariann, ELTE Folklore Tanszék, Budapest
Farkas Judit, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, Pécs
Füredi Zoltán, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, Pécs
Gráfik Imre, Néprajzi Múzeum, Budapest
Gyanó Szilvia néprajzkutató, Táska
Hesz Ágnes, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, Pécs
Karácsony Molnár Erika, ELTE Tanító- és Óvóképző Főiskolai kar, Budapest
Keszeg Vilmos, Babeş–Bolyai Tudományegyetem Magyar Néprajz Tanszék, Kolozsvár
Kriston Vízi József, Verzatus Stúdió, Budapest
Méri Edina, Képfestő Múzeum, Pápa
Mohay Tamás, ELTE Tárgyi Néprajzi Tanszék, Budapest
Mód László, Koszta József Múzeum, Szentés
Nagy István néprajzkutató, Szekszárd
Nagy Zoltán, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, Pécs
Panyik Kata, ELTE Folklore Tanszék, Budapest
Pentelényi Kinga, ELTE Folklore Tanszék, Budapest
Pócs Éva, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, Pécs
Simon András, SzTE Néprajzi – Kulturális Antropológiai Tanszék, Szeged
Szapu Magda, Rippl-Rónai Múzeum, Kaposvár
Verebélyi Kincső, ELTE Folklore Tanszék, Budapest
Viczián Zsófia, PTE Néprajz – Kulturális Antropológia Tanszék, Pécs
Vidák Tünde, Marcali Városi Helytörténeti Múzeum, Marcali

SUMMARY

Kincső Verebélyi

Celebration

Research into customs in Hungary largely deals, and has dealt with from its beginnings, with celebratory events. The result of this is that the notion of *custom* is largely understood in terms of calendar events and the various celebrations associated with different stages of one's life-cycle. In this essay I suggest that general theoretical approaches focused on the description of celebrations (approaches that are espoused in much international literature on folklore) be reconsidered. In light of the possibilities afforded by the approaches referred to in this essay, it is perhaps worthwhile for both re-evaluating the various elements of celebrations that have been accounted for by traditional methods, and reconstructing the pattern of interrelationships that exists between them (with reference to, for example, the acts performed, text, music, movement, the tools utilized etc.). At the same time it is necessary for us to rethink – with no disrespect to traditional frameworks of approach – the criteria for the classification of different types of celebration. All this will, I believe, help to provide us with a clear overview of the construction and re-construction of celebratory events.

Vilmos Keszeg

Torda Celebrates – The Times and Venues for Celebration in a Small Town

This study reviews the 150 year old celebratory practices of the Hungarian inhabitants of Torda, a small town in Romania (Romanian: Turda) and focuses upon the thematic motifs and functional aspects of their celebrations. The following sources of information on the celebrations were utilized: the local press, postcards, photographs, diaries and oral accounts. On the basis of information provided by these sources I succeeded in establishing that the town developed the public venues

used for the celebrations towards the end of the 19th century. However, at the same time the town's celebratory practices began to change. Different socio-cultural groups created different occasions for celebration. As a result of the political changes of 1918 the Hungarian population was driven out of the town's public spaces; their celebrations were squeezed out of the public sphere and as a result of prohibition their role in the formation of identity strengthened. Celebratory events served to unite individuals belonging to different social categories (in terms of occupation, interests and age). The democratic transition in 1989 made the redefinition of these celebrations possible. The study provides a detailed account of the history behind the organization of celebratory remembrances of March the 15th, 1848.

Kinga Pentelényi

The Interrelationships of a Celebration:
The Adoption of Coats of Arms and Flags in Üröm
During Millennial Celebrations in Hungary

This study deals with a celebration held in Üröm in April 2001 to celebrate the thousand year history of Hungary: the *Inaugural Ceremony of Coats of Arms and Flags*. As this is a one-off celebration there are no traditions that may influence the selection of events for the occasion. Thus the celebration clearly demonstrates the types of formal phenomena that fit the criteria for celebratory events in a modern Hungarian village. The structure of the celebration can be split into two main units: that of the morning ceremonies and the afternoon programmes for entertainment. Characteristic features of the morning events are ceremony, disciplined participation, the highlighting of the importance of attendance and the representation of hierarchical order. However, whilst the morning programme of events addresses the participants in an intellectual manner, physical participation, and the freedom of movement and active recreation play a greater role in the afternoon programmes. As an officially organized celebration, the event is an instrument of political representation and legitimacy, and in this way it unfurls before us a symbolically constructed programme of events in which not just the physical content of the events (with their accompanying spectacles and scenic constructions), but also the order in which they appear plays an important symbolic role. Such phenomena open up a multi-layered channel of communication that both repeats and enables the interpretation of the celebration's conceptual, abstract content over and over again on different symbolic planes.

Ágnes Hesz

„On This Day We Celebrate Only Ourselves” – Village Day in Cserénfa, Somogy County

The purpose of this essay is to reveal the role of a new ceremony, the „Village Day”, in the life of a small village, Cserénfa, situated near Kaposvár, Hungary. The declared aim of this ceremony is to strengthen the solidarity of the otherwise rather divergent local community, whose members, due to economic and administrative reasons, spend most of their time outside the village. By analysing the symbolic devices employed during the ceremony I attempt to describe the way in which Village Day – through the organizers – is an attempt to reach this end, and I also attempt to shed light upon the values that are prescribed through the ceremony. Based on interviews conducted with local people, the article also investigates the effects of the Village Day in terms of the extent to which it has been successful in reinforcing community feeling, and the extent to which it has reproduced underlying conflicts in the village.

Zsófia Viczián

Flaring Up: The Celebratory Lighting of a Gas Flame in Pere

In November 2001, in the community of Pere in Borsod-Abaúj-Zemplén County, the celebratory lighting of a gas flame took place. Incidental to this celebration was the fact that a network of gas pipes had been laid in the village, and that the event was combined with the thanksgiving service held for the renovation of the local Calvinist church. The descendants of the Bárczay family (Bárczay was the former squire of the village) were invited to attend the celebration in full, and were also allowed to recite a speech as guests of honour. In this essay I attempt to reveal how this modern, one-off celebration organized by the regional gas company (in which a flame was lit in an Olympic-style torch in the main square of the village) contributed to the reformation of identity which began in Pere, a village with a struggling economy, after the Democratic Transition. Celebrations – whether they are related to the introduction of gas, sporting events or days of historical remembrance – provide the community with opportunities to sustain itself, and thus they contribute to the development of local attachment to the area. In this instance, however, the process of establishing identity is complemented by attempts made by the Bárczay family to regain its position at the head of the

centuries-old family lineage of village landowners, a position the family lost during the Second World War. The marriage of these different endeavours is revealed by both the family's highlighted participatory role in the celebration, and the fact that the Bárczay family coat of arms occupies a central position in the village's commemorative millennial plaque. The community in Pere tries to utilize the symbolic and cultural capital derived from the family's great past to attract tourism, something that with some necessary infrastructural development would provide an opportunity for economic growth in the village.

Szilvia Gyanó

„Kerbájt”: A Consecratory Church Ceremony in Kötcse

In this essay I examine the revival of the consecratory ceremony known as *kerbájt* in the village of Kötcse in Somogy County. This custom arrived with German settlers from Hessen in the eighteenth century. The consecratory ceremony for the village church, built in 1797, was held every year in the village, the inhabitants of which had become Magyarized by the early twentieth century. As the ceremony for the consecration of the church was traditionally held in November, *kerbájt* became a celebration that closed the harvest season, and was thus composed of ritualistic elements connected to seasonal crops and fertility. This essay describes the traditional order of the ceremony, how the custom began to die out in the 1990s, and how it was renewed during the millennium, when the inhabitants' consciousness of their German ancestry was revived. The renewal of the ritual marked the church's two hundredth anniversary, and was also connected with the celebration of the church's complete renovation in 1998, an event to which both church and political leaders were invited to legitimise the celebration. Representatives from the village of their rediscovered German ancestors were also present.

I attempt to provide details of the revived rituals, and also analyse the chief factors in the preservation and revival of the custom. Those factors are: the fact that the participants managed to fill the existing formal elements of the celebration with new content, and that the participatory base of the celebration was extended from the village's evangelical community to the whole population. *Kerbájt* has become a symbolic expression of the entire village community's identity, as members of every religious denomination and age group participate in the celebration, creating a large, unified whole.

Mariann Domokos

Gizella Days in Veszprém

This study focuses on a modern, consciously constructed town festival in Veszprém, Hungary, known as „Gizella Days”, and attempts to analyse the festival as a celebratory phenomenon. The Gizella Days festival consists of a number of programmes introducing cultural, scientific and artistic phenomena, and has been held in May of every year since 1992. My research was based upon interviews with the festival organizers, my own personal experiences on location, and a thorough examination of the festival's programme booklets that were published between 1992 and 2001. The main focus of my study consists of an attempt to analyse the festival in terms of its constituent elements and examine their relationships to each other. In this way I was able to observe how a modern celebration is constructed, and also observe the different forms that different types of content manifest themselves in.

According to my hypothesis, Gizella Days has a functional role similar to those of the town's traditional celebrations. In this essay I wish to highlight how a newly constructed festival appropriates and represents celebratory forms and functions whilst becoming empty in terms of content.

Kata Panyik

Miners' Day in Tatabánya

The history of Miners' Day spans back over half a century in Tatabánya, Hungary. The celebration, which in the past was politically motivated, officially organized and enacted, became a local town event after the closing of the mines and the developments following the democratic transition. This essay summarizes the results of an examination of the changes in the formal, thematic and functional elements of the event, and also points to factors promoting the development of professional and local identity, and the differences between the celebratory forms defined by those factors.

Magda Szapu

„The Nobility is Dancing” – The Revival of County Balls in Somogy at the Millennium

In the life of the county of Somogy the county ball is a regular, annual, and modern social event; it is an exclusive group meeting which is organized from above on the basis of a protocol list and at which the political, economic, intellectual and artistic elite gather. This social event is in fact the closing of a series of cultural programmes which are connected to the „County Day” (January 6th). At the millennium – out of nostalgia and with the intent of creating a tradition – the date for the revived event was the beginning of „farsang” (carnival) and was thus considered to be the opening ball of the season. In form and appearance, aim and content the county ball stands out from the other annual ball events. The ball’s organizers prepare for the event according to a pre-planned and meticulously elaborate script, and provide high quality services. The participants on the other hand – besides the substantial material outlay – exercise and enjoy with annual regularity the benefits of this occasional union and their membership within its virtual community. The differences between those from different generations, social strata, cultural groups or political backgrounds become more or less blurred as the participants – on this occasion – adjusted to one another. This study provides an overview of the ball from its beginnings to the present, and covers the available source material for the ball from 1996 to 2001. I document the organizers’ duties, the make-up of the target audience, the form and content of the letters of invitation and the programme booklets; also the social stratification of the donors, the type and size of donations made, the societal status of the participants, the seating arrangements, the services provided in exchange for the entrance fee, the structure of the ball’s programme of events, the sequence in which foodstuffs are provided, the tools and methods of entertainment, decorations, female dress patterns, set roles, press reaction, and the documentary evidence provided by photographs and videos. I also rigorously analyse and compare such elements according to the traditional methods of folklore research without ignoring the possibilities afforded by methods of investigation used in cultural anthropology or semiotics.

Dániel Bárh

Old and New Forms of Ritual Elements in Church-Held Wedding Ceremonies

This essay is an attempt to summarize the historical changes that the most important ritual elements of the Hungarian Roman Catholic wedding ceremony have undergone by examining the ceremony's modern practices. In doing so I aim to highlight the shortcomings of studies of Hungarian customs, shortcomings that need to be addressed, and I also wish to point to future tasks for researchers in the growing field of religious-ethnographic studies, especially in terms of the customs related to the various stages of our lives that are associated with the church. The most important elements of the church-held wedding ceremony are as follows: 1) the posing of questions 2) copulatio 3) the making of pledges 4) the exchange of wedding rings 5) the blessing by the priest. Hungarian conjugal liturgy (which dates back to the Middle Ages and was chiefly derived from the liturgy used in Esztergom) preserved many elements that reveal distinct deviations from Roman-Catholic liturgy, in spite of widespread attempts to standardize such liturgy in the seventeenth century. Perhaps it was these differences that became evident on comparison with the Roman Catholic ceremony that created centuries-old stereotypes, and also raised the question of „ancient and exclusively Hungarian customs” in relation to certain elements of the ceremonies (e.g. the oath, the binding together of hands with a *stola* etc.). However, the origins and age of the customs in question are shrouded in mystery due to the scarcity of historical source material from both the middle ages and the pre-Christian period of Hungarian history. Notions of special and exclusively „Hungarian” customs collapse on comparison with similar customs from other areas of Europe.

Imre Gráfik

Tradition and Badinage in a Changing World: An „Irregular” Wedding Feast in Szék

During the twentieth century the community life of the inhabitants of the large Hungarian village of Szék (Romanian: Sic) in the Northern Mezőség area of Transylvania (an area in the present day county of Cluj) has in many respects followed a very different path of development to that of community life in other settlements in Szék's immediate and wider environment. The mentality of the

inhabitants of Szék is characterized by a distinctive duality. On the one hand – due chiefly to economic pressures – the village's inhabitants travelled to near or distant settlements and towns to seek employment as „guest workers”. In these places they became acquainted with ways of life different to those of their own traditional culture. On the other hand those who remained at home were shut away from external influences, and only adopted foreign elements into their local culture on a very small scale.

This duality is also palpable in the sphere of customary wedding practices, of which the wedding feast has remained intact as the longest, most far-reaching, highly decorated and spectacular of all folk customs in Szék. During the wedding feast – especially in the last few decades – a type of „oppositional duel” can be observed between the *adherence to tradition* and the *acceptance of innovation*. Certain descriptions of events contain varying amounts of data that on the one hand help us to document *change*, and on the other hand provide examples of certain customary practices and phenomena that outwardly exemplify the contemporaneous nature of *tradition* and *change*.

During this process irregular events occasionally occur. One such event occurred at a wedding feast in Szék in 1997. A young woman whose mother came from Szék, but who herself was born and raised in Hungary, held her wedding in Szék, where she was married to a young man from Budapest. This study examines what can be learnt from an „irregular” wedding which recognizes, accepts, and also seeks to preserve and inherit local traditions. During the course of this examination I came to the following conclusions:

- 1) During such an event the significance of certain individuals can or does increase, especially in terms of those who were either marginalized by earlier customary traditions, or those who were unable to become active role-players as they were the objects of celebration.
- 2) Self-awareness can or does become a key factor in the continued existence and preservation of customary traditions.
- 3) The conscious continuation and revitalization of customary traditions present customary events to the local community as paradigms that can or should be followed.

Lajos Balázs

Magical-Ritual Preparations for Procreation at Wedding Ceremonies

This study is not focused on events occurring in the sphere of intimacy but analyses procreation as a specific manifestation of population control strategy in a particular peasant community. In my approach I analyse magical and ritual practices, as well as cultural expectations. The purpose of such phenomena is to communicate throughout the wedding to the concerned parties – chiefly to the bride and the groom – that what was hitherto forbidden by the ethical norms and values of society is now socially demanded and expected.

The study discloses both the outspoken and hidden language of such customs. Throughout the wedding the theme of eroticism is exaggerated to a well-specified end: it alludes to physical union and to the bride's childbearing role. The thematic uniformity of communicative acts during the wedding is attained by the utterance of fixed phrases that utilize or refer to erotic symbols, pro-creational magic, erotic games, erotic foods and erotic poetry.

This study provides us with a picture of a particular peasant community and the cultural phenomena that raise the newly-weds' awareness of the demands placed upon them by society through oral, visual, sensual and emotional stimulation.

Gábor Barna

The Celebrations of Religious Societies and their Organizers

Religious societies are associations brought about by the clergy or voluntary members of the laity for the completion of certain duties necessary for religious faith and practice. They are also the vehicles for cults existing in communities. In such community cults, religious societies mean both something different and something more than mere societal forms, figures or structured communities. During the formation (and conduct) of a religious society, the individuals who create it stipulate that as the religious society is a vehicle for various distinctive religious functions, it is separate from the rest of the community. Also, the undertaking of society functions binds the members together. Thus, the existence of the religious society is the vehicle for extra, multiple symbolic meanings, meanings that are manifested and conceptualized both outwardly and inwardly in symbolic forms of

behaviour, thought, and material and oral symbolism. The most essential forms that these societies manifested themselves in were once – and still are today – the distinctive ceremonies and the paraliturgical phenomena associated with them. The existence and conduct of religious societies ultimately expresses a symbolically conceptualised relationship between us, our companions, and God.

The members of religious societies of the laity undertook and still undertake multiple tasks and roles in their everyday religious practices. Their leaders are so-called „holy people”. The religiosity of the members is considered to be greater or more profound than that often experienced. Thus, this form of religiosity reveals the characteristics of a distinctive form of folk religious practice. This short study analyses the members and leaders of a still existing „Rosary” religious society from Kunszentmárton in the nineteenth and twentieth centuries. The founder of this society, as well as the chief organizer of its celebrations and writer of its hymns was József Ökrös (March 19th 1816 – January 21st 1893), a weaver by trade whose knowledge and skills were called upon even during the organization of secular celebrations. However, the roles of holy people in the second half of the twentieth century were strictly confined to matters focusing upon the church or liturgy, as under socialism they were compelled to renounce their secular, public roles due to the hostile political and ideological environment. Also, liturgical reforms restricted their church roles to a narrow band of activity, and the demand for their services was radically altered in the official position adopted by the church. However, even today many such people still organize and perpetuate community cults.

Edina Méri

The Student Customs of Sopron University as Rites of Passage

The roots of mining engineering and forestry science in Hungarian higher education are closely linked to the town of Selmechánya (Banská Štiavnica, present day Slovakia). The Institute for the Training of Miners and Foundrymen, established in 1735, was upgraded to the status of academy in 1919 and moved to the town of Sopron. University life, along with its student customs, continued to flourish in its new surroundings and was expanded with the introduction of new elements. The student customs associated with university life known as the „Selmec Heritage” form a characteristic body of customs comprised of rituals of separation, transition and integration. Thus these customs may be seen to reflect the notions of „rites of passage” associated with Arnold van Gennep and Victor Turner. The rituals of separation and transition begin in the later stages of secondary or college education with certain leaving ceremonies (such as *szalagavatás* where, dur-

ing a ball, younger students present leaving students with badges displaying the period of time spent at the school; also *ballagás*, when students march around the school and bid farewell to their teachers) and continue with inaugural university rituals (freshman rituals known as *balekfogadás* „fools' welcoming”, *balek-oktatás* „fools' education”, *balekvizsga* „fools' exam”, and *balekkesztelés* „fools' christening”). In keeping with the hierarchical structure of the university, students acquire higher status in the student community as they progress through their studies. The various steps on this social ladder are also steeped in ritual. The end of university life is again prepared for with rituals of transition (with further *szalagavató* and *korsóavató*: „beer mug inauguration”), and later rituals of separation (known as *valétálás*, a type of *ballagás* practiced in schools of mining or forestry; also *grubenrock porolás* „grubenrock dust-beating”) finalize the process of departure from the institution. In terms of function these rituals serve to aid passage into adulthood, prepare the graduate for the acceptance of responsibility at the workplace, and also „teach” the principles of team spirit and the rules of life in the community. Thus this body of customs may also be interpreted in a wider sense in that its gross significance extends beyond the last years of university, and affects the entire life of the individual: the student communities do not cease to exist, and their cohesion is reinforced by way of alumni meetings and other similar events. Also, a final farewell is bid to individuals who have passed away through unique funerals and alumni mourning ceremonies that have survived amongst the customary practices of miners.

Maria Bihar

The Formation of Traditions in the Specialist College of Saint Imre in Szeged

In this study I introduce the reader to the „Szakkollégium” (a specialist college or student society working within a hall of residence where students further their knowledge through extracurricular activities and research) of Saint Imre in Szeged, as it presents us with a youth community during a period in which it creates its own system of customary practices. The present specialist college came into existence in 1994. In a sense we may also speak of the college having been restarted, as in Szeged the Saint Imre Hall of Residence on Dóm Square was built in 1923 due to the initiative and imagination of Gyula Glattfelder, the Bishop of Csanád. An indispensable part of any new or newly forming group is the formation of its own system of customs. The group's existence within the wider society and the very essence of its identity are most clearly elucidated by the organization

of its cultural traditions. For the outside observer, a profound understanding of the life of the specialist college and its system of values can be most easily attained by decoding and adopting the specific series of symbolic and communicational signs that are developed within the group. Different forms of symbolic communication may be manifested within the group's use of space, time, language, and different forms of dress, gestures, and system of customary practices. Throughout the course of my research, through an analysis of the group's system of symbolic communication, I sought to answer the following questions: how does respect for tradition and innovative intention appear side by side during the formation of customs? Also, which objects and symbols does the group use most often to express its value system and identity during the formation of customs?

Tamás Mohay

250 Years from the History of the Pentecostal Pilgrimage in Csíksomlyó

This study provides an overview of the changes and transformations that the Pentecostal pilgrimage in Csíksomlyó (Romanian *Șumuleu*) have undergone from the end of the seventeenth century to the mid twentieth century. Csíksomlyó is a Franciscan place of worship where practices involving the prolonged and intensive worship of a sixteenth century sculpture of the Madonna emerged sometime during the early modern period. The origins of this Pentecostal pilgrimage are traditionally considered to date back to 1567. However, it has been proven that the story related to the pilgrimage's origins was in fact created retrospectively in the late eighteenth century. The earliest extant texts of the celebration are from the beginning of the eighteenth century, and following this the celebration thrived and developed during a period of rejuvenant Baroque religiosity in Transylvania and Hungary. Several different periods can be recognized in the pilgrimage's history, and this study is an attempt to define the characteristic features of each of these periods on the basis of evidence provided by extant source materials. The continuity of this pilgrimage has been interrupted by shifts of power and political changes, and it is after such changes that a period characterized by revival and reformation began. From the mid-nineteenth century it is clearly observable how Csíksomlyó (situated in the easternmost area populated by Hungarians) and its Pentecostal pilgrimage are both endowed with national significance, the import of which has slowly grown to match the pilgrimage's religious significance. This is particularly evident in the period following 1920, after the Treaty of Trianon acceded the place of worship and the surrounding lands (the land of the Szeklers)

to Romania. The historical sources also throw light upon the changes that the celebration's formal elements have undergone, the effects that institutional and folk religiosity have had on each other, and the concurrency of holy and profane phenomena.

Zoltán Nagy

The Old Woman of the Peninsula: the Story of a Vasyugan Khanty Cult

In my study I provide an overview of the changes occurring in the religious cult-worship of the most highly assimilated group of the Khanty people, the Vasyugan Khanty. I attempt this via a comparison of knowledge dating from the turn of the 19th/20th century with knowledge of the present religious system. It transpired that the ideas, concepts and ritual practices associated with the most important female deity in the Vasyugan area had changed significantly. The cult had survived, but it had undergone fundamental and negative changes: members from the goddess's family had disappeared, as well as her aides (or rather cult-worship of them had ceased); holy buildings and idols had vanished, and ritual systems became simplified as food sacrifices no longer took place as new seasons began. However, it is important to highlight the fact that the cult still exists, in spite of the traceless or near traceless disappearance of other deities during this period of time – indeed, beliefs related to this goddess are spreading and assimilating other entities of folk belief whilst maintaining their relevance, in spite of the advent of modern urban settings and the affects of the intensive influences of Russian culture. The continuation of this religious cult demonstrates that culture should not be considered as a simple, passive „victim” during processes of change – even in the case of rapid cultural assimilation. Certain cultural elements maintain activity, and in response to a shock that the cultural system suffers as a whole, they may continue their expansion, in opposition to both their own cultural system and elements from the dominant culture as well.

Judit Farkas

„Dirt Washed from the Feet of The Lord in a Lotus Position” – The Role of Ritual in Religious Conversion

Celebrations and rituals incorporate whole world views, everyday knowledge, and complete systems of thought on reality, and this is why they play a significant role in the creation and maintenance of a society's or community's view of reality, as well as in the strengthening of group consciousness and association: they perform fundamental functions in the processes of socialisation. This study attempts to introduce the role of celebratory events in the life of a community by using one particular religious community as an example, that of the Hungarian followers of the Hare Krishna movement, a religious movement that was exposed to a wider public audience after the democratic transition. Krishna followers wish to adopt Indian lifestyle – or at least a sacralized version of it – and then incorporate that lifestyle into a western environment. Thus, every institution or method that mediates traditional customs, norms and values is assigned a prominent role in the Hare Krishnas' lives. In the first part of my essay I classify the roles of celebrations and rituals in the life of the individual undergoing re-socialization into three main groups, those of legitimatisation of the group, individualization, and the way in which celebratory events exceed their normal scope and affect everyday life. I examine these roles through an analysis of the so-called 'abhise' or bathing ceremonies. Participation in the bathing ceremony means total identification with the world-view and philosophy of Krishna-consciousness on the part of the believer. Through this ceremony the believer incorporates his or herself into the hierarchical system, and discovers new male and female gender roles as well as a new perception of God; also, the believer's previous notions of nutrition and body gain new dimensions. Through symbolism the believer is introduced to the fundamental teachings of Krishna-consciousness and begins to identify with the group. Also, beyond the celebrations, the elements experienced through ritual become assimilated with everyday life and personal experience.

Erika Karácsony Molnár

A Dramatic Play During Carnival: The Changing Face of „Dúsgazdagolás” and its Variants.

A characteristic and varied group of Hungarian folk customs at carnival are *masked performances* and *dramatic plays*. One such long-winded play performed at carnival – which portrays the biblical parable of the rich glutton and Lazarus – was performed by young and married men in Transylvania, Romania, in the historical county of Udvarhely (an area subsumed by the present day county of Harghita) and the area of Gyergyó (situated in the former historical county of Csík, but now also in Harghita). This play is often referred to as *dúsgazdagolás* (roughly meaning „being abundantly rich” or „rolling in money”), and is a folklorized version of the second scene of a seventeenth century morality play by an unknown author entitled „*Comico-Tragoedia*”. The play probably entered the folk-dramatic repertoire via the publishing of trivial literature. The multi-actor mystery play, which breaks down the parable of the rich glutton and Lazarus into a dialogue, introduces the rich glutton's sumptuous farings and the beggar Lazarus's death and entry to heaven, the fight fought for the rich glutton's soul and then his descent into hell and torture. In 1995, in Szentegyháza (Romanian *Vlăbița*), I discovered that this folk custom – thought to have been long forgotten – in fact still exists, and later I also discovered that following the Second World War the custom was practiced in other areas, sometimes up until the mid-sixties. In the latter half of the eighties, after the transitions of 1989, the custom was renewed in Szentegyháza, Csíkszenttamás (Romanian *Tomești*) and Gyergyóditró (Romanian *Diitrău*). In my study I introduce the reader to the phenomenon of *dúsgazdagolás* in Szentegyháza and Gyergyóditró, and also introduce the changes that have affected the custom. In addition, I seek to discover the reasons for the continued existence of this custom in the last decade of the twentieth century, and also discover what message it carries for the people of today.

Zoltán Füredi

Busójárás, a Living Ritual

In this essay I summarize the results of numerous anthropological investigations into the masked carnival event known as *busójárás* in Mohács, Hungary. Mohács is a small town in the south of Hungary with a population of around 30 000 that is comprised of Hungarian and Sokac (southern Slavic) peoples. At the beginning of the nineteenth century the „poklada” was the main carnival-time custom of the Sokac community, but by now it has become an organized mass gathering that is famous nationwide. Naturally, the custom has changed in many respects. *Busójárás* is a living and developing ritual that refashions itself each year as it reacts to changes in its societal and cultural environment. Significant transformations were observable in the years following the Democratic Transition, when the research was carried out (1992–1998).

In this study I deal primarily with questions of tradition, function and ideology, as I feel that the embodiment of elements related to these three questions, or the temporary dominance or hiatus of one or a multiple of such factors determines the development of the performance. I also attempt to reconstruct the process whereby a representation of a closed village community's identity loses its original function which is replaced by a demand for a form of representation relevant to the outside world: this process results in the display of local and ethnic identity under examination.

The main points of investigation in this essay are as follows: the history of the custom (with respect to its chronological development and representation in different media: traditional phases; fragmentary, transitional phases; alienated, carnival-style phases; reorganized, transitional phases); dramaturgy and its transformations; the participants (actors and their attributes; the organizers, organizational groups; also the audience and the so-called *főbusó* or central character). In addition, the revival of folkloric practices, the declaration of tradition, mythical-ideological constructions, as well as the function of the event and changes in its function (e.g. in releasing tensions through manifestations of violence, sexuality, eroticism, demonstration and political expression) will be examined, as well as the role of the *Busójárás* as a „celebration of the Sokac people”.

Ruben Agócs

The Flotation of a Sculpture of Saint John of Nepomuk in the Town of Baja

The cult of Saint John of Nepomuk still exists today in the town of Baja, just as it does in other towns situated near the Danube. Saint John of Nepomuk was regarded as the patron saint of water-millers in the town ever since the establishment of the water-millers' guild, and each year Saint John's name day (15th May) was celebrated. Every year the celebrations began in a chapel situated in a district of the town named after Saint John. Following mass the statue of Saint John was transported from the chapel to the city center by boat. The boat was decorated with flowers and small candles. Other people working on the river in the Saint John District also took part in the celebration, such as fishermen and boat builders.

However, during the 1940s this customary festival disappeared, and during the 1950s and the 1960s the town's local council failed to commemorate the local celebrations of Saint John. In 1988 locals began to reorganize the festival, but the local council arrested control of the festival's organization from them. Since then the locations and symbols traditionally used in the celebration have changed, and other smaller, unrelated festivals have merged with the annual celebration.

Today the festival is simply a local festival organized by managers, and its importance lies mainly in the attraction of tourism. In this way the original meaning and significance of the festival undergoes radical change each year it is held.

László Mód – András Simon

The Pruning and Collection of Vine Cuttings in Ópusztaszer on St. Vincent's Day

Viticulture and viniculture in Hungary and the wine-producing countries in the rest of Europe have been linked for centuries to various organizations and institutions which both regulate and create bonds between agricultural activities and the communities where they are practiced. In Hungary two such examples are „hill-side communities” and „wine orders”. The chief goals of such associations are: the development of vinicultural techniques, the nurturing of local traditions in certain wine regions, and the advancement and promotion of customs associated with

wine consumption. In Hungary many of these distinctive communities and groups were formed during the 1990s as their popularity boomed.

The majority of wine orders existing in Hungary and Europe often adopt distinctive forms of dress, as well as badges, symbols and flags which express the given wine order's identity and uniqueness in symbolic form. In this study we introduce the reader to the activities, working principles, societal and local community role, and also the celebrations (including the cutting of vine segments on St. Vincent's day, January 22nd) of the St. Vincent Wine Order from the county of Csongrád. With reference to this analysis we attempt to answer the following questions: what sort of occasions and events do local community members represent in ritualistic form? Why does ritualization play such an important role in the life of the community?

István Nagy

Religious and Pagan Elements in the Nativity Plays of Szatmár, Romania

This study is about the Hungarian, Romanian and Swabian nativity plays of the county of Szatmár (Romanian: Satu Mare) in Romania. Pastorales, plays about Herod, Adam and Eve, as well as puppet nativity shows (the latter in Halmi, Romanian: Halmeu) are still performed in the area where I conducted my research. In my study I outline the customs related to the nativity plays of the region and elaborate upon their distinguishing features. Also, I examine in detail the structural and formal changes that these plays have undergone over the years, and follow the development of the church mystery plays of the past, tracking their spread from Western Europe to the east and examining their integration into folk culture through the assimilation of pagan and popular folk elements into their narratives. A peculiar feature of these plays is the way in which they are often mixed together with other end-of-year dramatic performances, such as animalistic mummeries and masked plays. In the final part of the study I provide an overview of the present state of the nativity plays and their survival within traditionalist groups.

Tünde Vidák

The Miracle of Vörs: the Role of a Nativity Diorama in the Formation of Community Identity

This study introduces a survival strategy based upon cultural traditions that resulted in the transformation of a doomed village into a flourishing settlement. The cul-de-sac shaped village of Vörs with its population of approximately five hundred is a settlement without a system of established community roles. For the inhabitants the only escape appeared to be the creation of something distinctive and unusual based on their own traditions that would arouse the interest of the outside world. The „success story” of the nativity diorama began in the second half of the nineties with the demand for the extension of the tourist season.

The „nativity diorama of Vörs” is an approximately fifty square metre large diorama situated in the church. For the last five decades the diorama has been the result of voluntary work in preparation for Christmas. From the mid-nineties the gigantic diorama began to receive more and more public attention: thanks to its repeated appearance in the media thousands of people flocked to the village, filling local inhabitants with great pride. Outsiders who visited and became increasingly familiar with the village began to purchase property in the village in the late nineteen eighties, and before long foreign buyers also arrived. Over the last one and a half decades a wave of new, temporary or part-time inhabitants flooded into the seemingly doomed village: at present over two hundred German families own property in the village. Also, as a result of the increase in attention focused on the village, two new streets have been opened. All this, and the development of the village’s infrastructure, has made a fundamental contribution to the village’s ability to provide a means of existence for its inhabitants, who have also succeeded in realizing far-reaching programmes of development. Today there is no longer a tendency for original inhabitants to move away – instead there is a move towards the strengthening of their local identity.

József Kriston Vízi

Bálint or Valentine? The Heart and Role of a World-Wide Folkloric Phenomenon in Hungary

This essay deals with the fashionable popularity of Saint Valentines Day in contemporary Hungary, a celebration which was virtually unknown until recent times. First of all it is held that the direct precursors of modern customs were the memoirs of the poetess Emily Dickinson, who lived in America during the mid-nineteenth century. Then it is thought that the precursors go all the way back to the traditions of ancient Rome, as a number of writers suggest that the festival of Lupercaliu is the „real” source of the tradition. In this essay I argue that this hypothesis does not hold ground. It is only from the fifth century A.D. that the day of „Bálint”, or Valentinus’ martyrdom becomes part of the official church calendar. Poetic statements interpreted as allegories of nature’s desire to return to spring after winter begin with Chaucer’s well-known Parliament of Fowls (c.1381). After this the custom of choosing sweethearts as „Valentines” spread throughout time and space from the court circles in France and England where it arose. In the nineteenth and twentieth centuries the famed celebration of love exists all over the English-speaking world, as well as in many other areas of the world, and is held on a well-organized commercial basis. In Central Europe the figure and legends of the Bishop „Bálint”, who was associated with ethnic groups from the German territories, became popular in the middle ages. Thus in Hungary it was chiefly the mentally ill who prayed to him on February 14th in the hope of getting cured. Moreover, the customs and rituals of choosing a sweetheart in Hungary were mainly associated with the period of time between mid-November and Christmas, in contrast to the practices observed throughout the English-speaking world. The „day of love” or the „lovers’ day” as it is now known in Hungary, and generalizations concerning the role and origins of this day, only rose to prominence in the late nineteen eighties on the basis of foreign customs and the obvious influence of the media. Teenagers and young adults, perhaps due in part to the nature of youth, are particularly responsive to this new, celebratory ritualistic element. At present we are witness to yearly, experimental attempts to create a custom. It will be decided in the following decades whether cultural globalization provides us with realistic possibilities for the realization of positive human strategies, independent of positive or negative reaction to such activity.

Magda Szapu

„Party Time!” The Forms of and Occasions for Modern Youth Recreation

This essay examines a limited cross-section of data from a two-year period of research on the theme of contemporary youth group culture carried out at the turn of the century in Kaposvár, a county town in Southern Transdanubia. The results of my independent research – based on oral interviews, written surveys and field observation in a group of over five-hundred secondary-school children – are widely available in both Hungarian and foreign studies and have also been published in an independent volume. The study of the separate branches of youth group culture that divide youngsters into different groups has been undertaken by a wide range of different researchers in the Carpathian basin. The lifestyles and behavioural norms adopted by members of sub-cultures based upon various musical genres (such as those of the „rockers”, „metal fans”, „alternative fans”, „punks”, „skinheads”, „rappers”, „skateboarders”, „disco fans”, „ravers” and „house fans”) are heavily influenced by fashion. Fashion, which means not only the freedom to choose various forms of clothing, behaviour and consumption, but also the freedom to choose what one thinks. It also creates disjoined and even opposing, conflicting (but also kindred) youth sub-cultures, whilst creating new value systems and new world views for them. Various cultural phenomena act as mediators for group identity, awareness and consciousness of „us”, shared behavioural forms, and group norms and values. Such cultural forms are music, various forms of recreation, clothing, diction, body language and forms of greeting. Physical appearance, including tattoos, make-up, haircut, the type and colour of clothing material, the cut and form of garments and their modes of exhibition are all attributed with symbolic value. Anorexia, graffiti, participation in combat sports, visits to body-building gyms or their rejection, the presence or absence of precious metal jewellery, and the adoption of brand names are all phenomena that fill this role. Such signs – after a short period of time – become the distinguishing marks and symbols of certain groups, and serve to make identification with (or the differentiation of) other groups apparent, understandable, and researchable.

RITUAL AND CELEBRATION
AT THE MILLENNIUM

Papers from the conference in Marcali,
May 13th–15th, 2002.

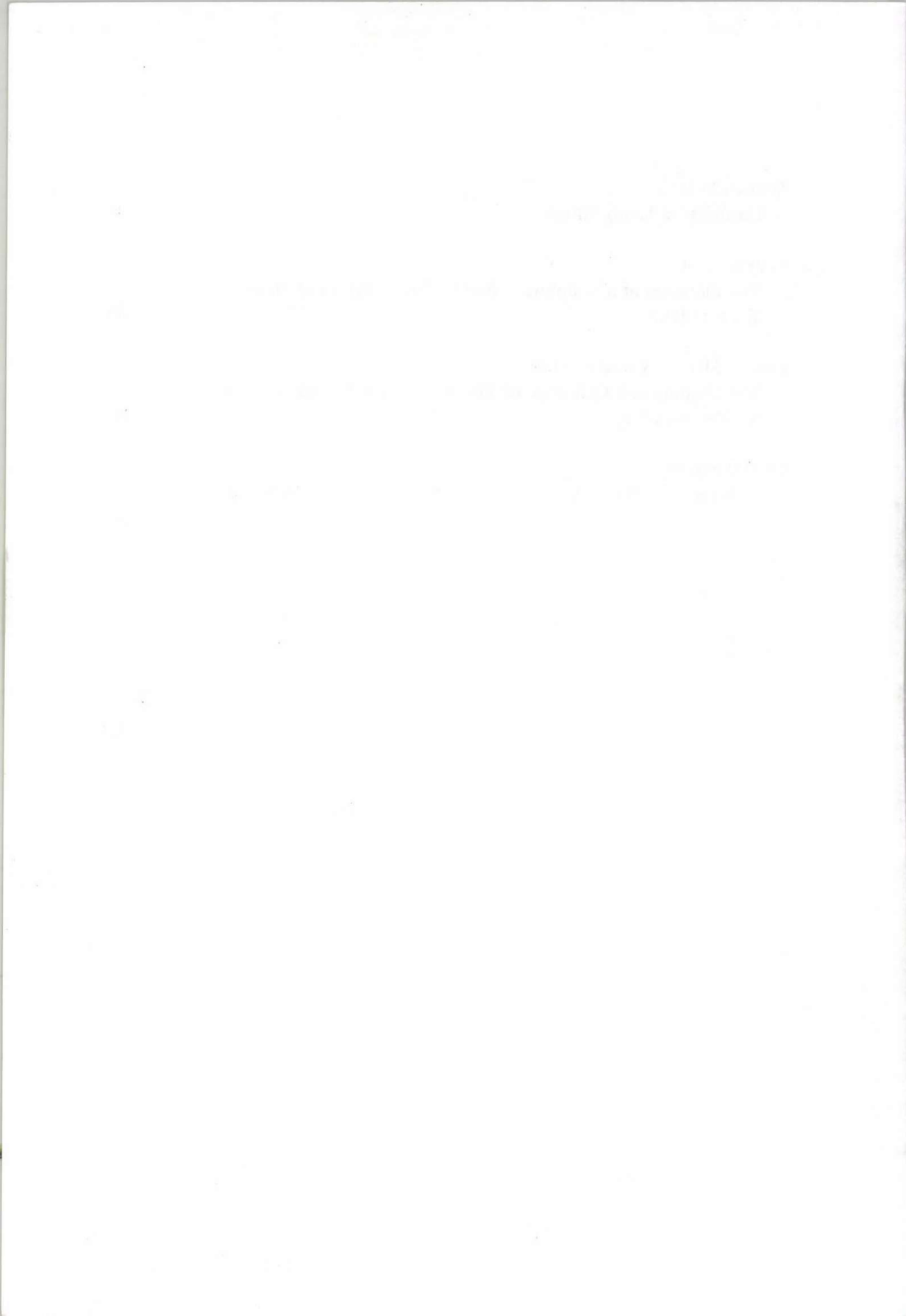
Edited by Éva Pócs

Contents

ÉVA PÓCS:	
Preface	9
KINCŐ VEREBÉLYI:	
Celebration	13
VILMOS KESZEG:	
Torda Celebrates – The Times and Venues for Celebration in a Small Town	21
KINGA PENTELÉNYI:	
The Interrelationships of a Celebration: The Adoption of Coats of Arms and Flags in Üröm During Millennial Celebrations in Hungary	43
ÁGNES HESZ:	
„On This Day We Celebrate Only Ourselves” – Village Day in Cserénfa, Somogy County	57
ZSÓFIA VICZIÁN:	
Flaring Up: The Celebratory Lighting of a Gas Flame in Pere	71
SZILVIA GYANÓ:	
„Kerbájt”: A Consecratory Church Ceremony in Kötcs	83
MARIANN DOMOKOS:	
Gizella Days in Veszprém	93
KATA PANYIK:	
Miners' Day in Tatabánya	107

MAGDA SZAPU:	
„The Nobility is Dancing” – The Revival of County Balls in Somogy at the Millennium	119
DÁNIEL BÁRTH:	
Old and New Forms of Ritual Elements in Church-Held Wedding Ceremonies	145
IMRE GRÁFIK:	
Tradition and Badinage in a Changing World: An „Irregular” Wedding Feast in Szék	165
LAJOS BALÁZS:	
Magical-Ritual Preparations for Procreation at Wedding Ceremonies	181
GÁBOR BARNA:	
The Celebrations of Religious Societies and their Organizers	189
EDINA MÉRI:	
The Student Customs of Sopron University as Rites of Passage	203
MARIA BIHAR:	
The Formation of Traditions in the Specialist College of Saint Imre in Szeged	213
TAMÁS MOHAY:	
250 Years from the History of the Pentecostal Pilgrimage in Csíksomlyó	221
ZOLTÁN NAGY:	245
The Old Woman of the Peninsula: the Story of a Vasyugan Khanty Cult	
JUDIT FARKAS:	
„Dirt Washed from the Feet of The Lord in a Lotus Position” – The Role of Ritual in Religious Conversion	269
ERIKA KARÁCSONY MOLNÁR:	
A Dramatic Play During Carnival: The Changing Face of „Dúsgazdagolás” and its Variants	287

ZOLTÁN FÜREDI:	
Busójárás, a Living Ritual	315
RUBEN AGÓCS:	
The Flotation of a Sculpture of Saint John of Nepomuk in the Town of Baja	359
LÁSZLÓ MÓD – ANDRÁS SIMON:	
The Pruning and Collection of Vine Cuttings in Ópusztaszer on St. Vincent's Day	365
ISTVÁN NAGY:	
Religious and Pagan Elements in the Nativity Plays of Szatmár, Romania	381
TÜNDE VIDÁK:	
The Miracle of Vörs: the Role of a Nativity Diorama in the Formation of Community Identity	389
JÓZSEF KRISTON VÍZI:	
Bálint or Valentine? The Heart and Role of a World-Wide Folkloric Phenomenon in Hungary	403
MAGDA SZAPU:	
„Party Time!” The Forms of and Occasions for Modern Youth Recreation	417
SUMMARY	429





Studia Ethnologica Hungarica VI.



Új tanulmánykötetünkben a Somogy megyei Marcaliban 2002-ben rendezett „Rítus és ünnep” konferencia előadói szólnak az ezredforduló új társadalmi és kulturális kihívásait követő változásokról, az újonnan formálódó közösségek új ünnepeiről, a hagyományos ünnepi rítusok továbbéléséről, folklórjáról és folklorizmusáról. A cikkek egy része a falusi közösségek ünnepi szokásait (betlehemes, farsangi játékok, lakodalom, a Vince-napi vesszővágás) érintő változásokat mutatja be, mások a vizsgálatok fókuszából eddig kieső közösségek hagyományaira helyezik a hangsúlyt. Verebélyi Kincső ír például az effajta vizsgálatok szükségességéről, Barna Gábor a társulati ünnepekről, fiatal kutatók – vagy maguk is még diákok – az iskolai rítusokról, a városi illetve munkásünnepek mai helyzetéről. Az ünnepi rítusok történeti alakulását vizsgálja a társadalmi-politikai változások közepette Mohay Tamás a csíksomlyói búcsújárás, Keszeg Vilmos Torda kisvárosi ünnepei, Nagy Zoltán hanti áldozati formák, Bárh Dániel pedig a házasságkötés egyházi rítusai kapcsán. A hagyományos ünnepi ceremóniák új tartalmakkal való megtöltése többek között Gráfik Imrének a széki lakodalomról, valamint Vidák Tündének a vörsi templomban berendezett „betlehemről” írt tanulmányában kerül bemutatásra, de hasonló kontextusban kerül sor a mohácsi busójárás vagy a bajai „jánoskaeresztés” elemzésére is. A gyors életformaváltás, a globalizáció, valamint a múlthoz kapcsolódás új szemlélete új ünnepeket is teremtett: ezeknek különböző vonatkozásairól szól Kriston Vízi József Valentin-napról, Szapu Magdának a „bulikon” való zenehallgatás új csoportritusairól írott tanulmánya, és fiatal kutatók sora ír egy-egy új típusú ceremóniáról: falunapról, millenneumi zászlóavatásról, a gáz bevezetésének ünnepéről, vagy egy volt sváb falu német identitását újraélesztő évfordulós rítusairól. Új közösségek új ünnepeinek szentelte figyelmét Farkas Judit a krisna-tudatúak rítusait elemezvén, valamint Szapu Magda a felélesztett megyebálok hagyományait vizsgáló cikkében.

ISBN 963 9457 728



9 789639 457720

3200.-