Studia Ethnologica Hungarica VII.

PTE
NÉPRAJZ-
KULTURÁLIS ANTROPOLÓGIA
TANSZÉK

Teremtés

Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére



L'Harmattan


ADAM
IMMISIT DNS SOPORE
IN ADAM ET TVLIT VNA
DE COSTIS EIVS.
LIGNV
POMIFERV

0917

Teremtés

Szövegfolklorisztikai tanulmányok
Nagy Ilona tiszteletére

STUDIA ETHNOLOGICA HUNGARICA VII.
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
Pócs Éva (szerk.): Rítus és ünnep

Teremtés

Szövegfolklorisztikai tanulmányok
Nagy Ilona tiszteletére

Szerkesztette:
Ekler Andrea
Mikos Éva
Vargyas Gábor

L'Harmattan Budapest, 2006

A kötet megjelenését támogatta a Nemzeti Kulturális Alapprogram, a Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, a Pécsi Tudományegyetem és az OTKA T 49 175 sz. program (témavezető: Pócs Éva).

Ez a mű az Oktatási Minisztérium támogatásával a Felsőoktatási Pályázatok Irodája által lebonyolított Felsőoktatási Tankönyv- és Szakkönyvtámogatási Pályázat keretében jelent meg.



A borítón: „El tapis de la creació."
Faliszőnyeg a teremtés ábrázolásával.
Geronai katedrális, Spanyolország, 11-12. század.

© L'Harmattan Kiadó, 2006
© Szerzők, 2006

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

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

ISBN 963 7343 51 2
ISSN 1587-8899

A kiadásért felel Gyenes Ádám
A sorozat kötetei megrendelhetők, illetve 15% kedvezménnyel
megvásárolhatók: L'Harmattan Könyvesbolt
1053 Budapest, Kossuth L. u. 14–16.
Tel.: 267-5979

harmattan@harmattan.hu
www.harmattan.hu

A nyomdai előkészítés Pintér Zoltán,
a sokszorosítás a Robinco Kft. munkája.

Tartalom

Nagy Ilona születésnapjára. (Vargyas Gábor) 9

Nagy Ilona műveinek bibliográfiája
(Nagy Ilona jegyzetei alapján összeállította és kiegészítette Mikos Éva) 17

„...és lőn..."

LAMMEL ANNAMÁRIA
A holisztikus gondolkodás, a kozmogónia, a biogenezis és az ontogenezis reprezentációja a Parasztbibliában 45

NAGY ZOLTÁN
Az isten és az ördög huzakodása.
A megrontott teremtés és a hanyatló idő gondolata a vaszjugani hantiknál. 62

GÖRÖG VERONIKA
Felelősség vagy sors?
Afrikai és afro-amerikai eredettörténetek. 81

PAPP BERNADETT
Krisztus titkos szenvedése a magyarországi német nyelvű ponyvákon 98

„hol volt, hol nem volt"

KESZEG VILMOS
Torda és a malacok.
Rátótiáda és művelődéstörténet. 115

FARKAS JUDIT
"Létra, ami összeköti az Eget és a Földet."
Elbeszélő gyermekirodalom a magyar Hare Krisna mozgalomban. 148

EKLER ANDREA
Tűnődések egy dejtári „egyéniség" kutatása kapcsán.
Az egyéniségvizsgálat lehetőségei egy nógrádi asszony elbeszélései alapján. 167

DALLOS EDINA
Merre van az ellenfél?
A helyszín mint kód. Tatár varázsmesei példák. 197

BENEDEK KATALIN
"Szerencsés jó napot!" és társai.
A társadalmi kapcsolatteremtés változatai a népmesében. 208

„Vadrózsák"

PÓCS ÉVA
„Kősziklák hasadnak".
Csodák és lehetetlenségek a folklórban. 233

RUDASNÉ BAJCSAY MÁRTA
Eltérő sorszerkezetű dallamok közös szövegei Kodály nagyszalontai gyűjtésében 270

BÉKÉSI TÍMEA – VARGA SÁNDOR
Táncszók használata egy mezőségi faluban 291

BARNA GÁBOR
Az énekszerző Ökrös József.
A kunszentmártoni céhek százados ünnepére írott énekszövegek. 311

„Szóbeszéd és ákom-bákom"

VARGYAS GÁBOR
„Lefelé jártak?" Kapcsolattartó beszédaktusok Lészpeden. A moldvai csángók „beszédnéprajzához". 325

JAKAB ALBERT ZSOLT
A firkálás helye, motivációi és szerepe a diákkultúrában 354

„Anno domini"

KRÍZA ÁGNES – TÓTH PÉTER
Szent Demeter és a magyar király. Egy ismeretlen magyar vonatkozású szláv forrás. 373

VOIGT VILMOS
Túlvilág-látomásainkra utaló nyomok a 17. és 18. századokból 388

KÜLLŐS IMOLA
Paródiák, groteszkek, halandzsák versben és prózában a 18–19. század populáris kultúrájában 408

LANDGRAF ILDIKÓ
Az írott kultúra hatásának útjai és útvesztői a 48-as hagyományok tükrében 426

MIKOS ÉVA
A magyar honfoglalás történeteinek konstruálódása a XIX–XX. század fordulójának ponyva-, ifjúsági- és tankönyvirodalmában. Esettanulmány Böngérfi János életművének példáján. 442

PERGER GYULA
Szent Quirinus és a tyukász. A szakrális kisemlékek keletkezéstörténeti forrásai és narratívái a Kisalföldön. 462

„ántikok és modernek"

SIMONCSICS PÉTER
Catulli carmen tertium et dualis pluralisque numerus linguarum Graecae et Latinae, Samoiedicae et Ugricae 491

GULYÁS JUDIT
„...úgy kívánhat helyt Muzarionban mint a' Galeriákban a' Breughel ördögös és boszorkányos bohóskodásai".
A Muzárion/Élet és Literatúra *mese-közlései és korabeli fogadtatásuk (1829–1833).* 497

V. GILBERT EDIT
Apokrif evangelizáció az ezredvég világirodalmában 548

VICZIÁN ZSÓFIA
Nagyságos asszony, nagyságos elvtárs.
Egy nemesasszony emlékirata 1919-ről. 566

„Az magos theória"

HOPPÁL MIHÁLY
Az UNESCO, a folklór és a kutatók közötti párbeszéd 581

VEREBÉLYI KINCSŐ
A halott meghívása, mint átmeneti rítus 590

Summary 597

CONTENTS 617

VARGYAS GÁBOR

Nagy Ilona születésnapjára

Nehéz helyzetben van, aki Nagy Ilonát, az emberélet egy jeles napjához – ámde nem fordulójához – ért tudományos kutatót és egyetemi oktatót köszönteni akarja. Kedvesen mosolygó, mindenféle fontoskodástól és öntömjénezéstől mentes, szerény személyéhez valahogy nem illik a *Festschrift*ek megszokott, ünnepélyesen komoly laudációja, az életmű egészét az örökkévalóságban elhelyező, „objektív" hangvétele. Epikus fordulatokat sem nélkülöző élete és küzdelmei, amelyekről a hozzá közelállóknak oly megragadóan tud „igaz történeteket" vagy *memorat*okat, sőt művészien megformált *fabulat*okat mesélni, illetve tudományos tevékenységének tárgya, a szövegfolklorisztika is, inkább a tündérmesék világát idézi fel, sőt kívánja meg Vele kapcsolatban. Ám mégis, az esemény kötelez. Az alkalomhoz szabott műfaj szigorú követelményeihez alkalmazkodva, a személyes közelség illetve az objektív távolságtartás Szküllája és Kharübdisze között hajózva, mi egyebet tehetnék most magam is, mint hogy Nagy Ilona tudományos tevékenységének fő vonalait és eredményeit megpróbálom röviden áttekinteni!

Amikor harmadéves korában Dömötör Teklától megkapta szakdolgozati témáját, az eredetmonda-katalógus kidolgozását, hamarosan kiderült, hogy egy életre szóló programot tűzött ki magának feladatul. Alig volt idevágó anyag, az is szétszórva mindenütt: Dömötör Tekla rendezetlen cédulagyűjteményében, különböző publikációkban (más témák mellett úgy mellékesen említve), a Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárában, kéziratos mesegyűjteményekben, lejegyzetlen magnószalagokon stb. Az első feladat tehát autentikus, saját kézből származó anyag összegyűjtése volt. A felismerést nagyszabású gyűjtőtevékenység követte: Nagy Ilona Burgenlandtól Erdélyig és Felvidéktől Délvidékig, határon innen és határon túl végigjárta-végiggyűjtötte a teljes magyar nyelvterületet az eredetmondák nyomában. *Ha ma van eredetmonda-korpusz, és azon alapuló szö-*

vegfolklorisztikai kutatás, az neki köszönhető; neve és tevékenysége szétválaszthatatlanul összeforrt az egész életét végigkísérő témával és problematikával. Gyűjtőtevékenységét a szakma eddig nem igen méltatta, sőt félő, hogy egyáltalán nem is ismeri, pedig Nagy Ilona az eredetmondák mellett mesét, hiedelem- és történeti monda anyagot, valamint egyéb folklór műfajokat is bőven gyűjtött. Anyagának mintegy 90%-a publikálatlan, legépelve mintegy másfél folyómétert tesz ki, s több ezer tételből áll.

De a tervezett eredetmonda-katalógusnak természetszerűen ez csak egy részét teszi ki. Munkája kezdetén, az 1960–70-es évek fordulóján, amikor Dobos Ilonával és Körner Tamással hármasban dolgoztak a történeti-, hiedelem- és eredetmonda katalóguson, először a Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárának anyagát kezdték feldolgozni. Csak aki nem dolgozott még itt, az nem tudja, milyen csodálatos anyag található itt, milyen túláradó bőségben, ugyanakkor milyen szétszórtan, nehezen megtalálhatóan! Ami az eredetmondákat illeti, csak néhány példa: a dohány eredetéről szóló mondák megtalálásához Nagy Ilonának végig kellett lapoznia és olvasnia Takács Lajos több száz oldalas kéziratos jegyzeteit a dohányművelés köréből, hogy rájuk bukkanjon! Ugyanígy a búza eredetmondáját a földműveléssel, ekével-kaszával, bakháttal és marokszedéssel foglalkozó technológiai feljegyzések között találta meg. Azt az eredetmondát, hogy „miért kell a kovácsnak sokat dolgoznia?", Bodgál Ferenc kovács gyűjtései közül szemezgette ki. S hogy miből adódik, ki tudja? talán az anyag viszonylagos ritkaságából, de tény, hogy az egymásnak kölcsönösen bedolgozó és anyagot szállító kollégák közül Nagy Ilona valahogy sokkal több történeti- és hiedelemmondát talált, mint ők eredetmondát...

Az említett alaposság egy katalógus esetében természetesen kívánatos, sőt elengedhetetlen, ám mégis, a teljességre való törekvés miatt a vállalkozás jószerivel kivihetetlen. Innen a nagy adósság máig: a tervezett eredetmonda-katalógus azóta se látott napvilágot. Talán nem ünneprontás erre is emlékeztetni itt, és remélni, hogy Nagy Ilona számos diákja közül legalább néhány kedvet kap ahhoz, hogy egy OTKA program keretei között bedolgozzon a nagy vállalkozásba.

Az eredetmondákhoz kapcsolódik Nagy Ilona egyik legfontosabb tudományos teljesítménye és eredménye, a Lammel Annamáriával közösen publikált *Parasztbiblia*. Meglepő és érthetetlen, hogy a folklór értékeire fogékony nagyközönség jobban és hamarabb felfogta e könyv jelentőségét, mint némileg értetlenkedő szakmánk. Az 55 000-es példányszám ellenére (ugyan melyikünk dicsekedhet hasonló olvasottsággal? Ebből az se von le semmit, hogy a valódi Biblia ekkor nem volt kapható!) a könyvet napok alatt elkapkodták; a Vörösmarty téri dedikálás napján hosszú sorban kígyóztak az emberek; a könyv nívódíjat kapott; a gyűjtők eredeti hangfelvételeiből készült dupla hanglemezalbum a következő évben „Az év hanglemeze" lett; Nagy Ilona és Lammel Annamária pedig a

könyvvel elnyerte a folkloristák által elnyerhető egyik legrangosabb nemzetközi díjat, a („per imeriti") Pitré-díjat. A könyv fontosságát és egyben népszerűségét is jelzi, hogy magyarul eddig két kiadást ért meg (Budapest Gondolat, 1985; új kiadás: Osiris, 1995; 2. kiadás: Osiris 2001), németül 2000-ben jelent meg (*Die ungarische Bauernbibel,* Berlin, Kulturverlag Kadmos; 2. kiadás, új címmel, *Wenn Adam den Apfel erschuchte,* 2003), franciául pedig valószínűleg még ebben az évben fog napvilágot látni. A könyv magyar tudományosságon belüli megtermékenyítő hatását mi sem mutatja jobban, mint hogy a kitűnő gyűjtő, Bosnyák Sándor – aki egyébként 1967 táján a Nagy Ilona által külön a számára készített (és szakdolgozatának tapasztalatain alapuló) eredetmonda-kérdőívvel kezdte meg gyűjtőtevékenységét – *Magyar bibliá*jának (Budapest, Európai Folklór Intézet/Harmattan, 2001) is előképül szolgált.

Mi is hát a tudományos hozadéka ennek „a világ folklorisztikájában egyedülálló gyűjteménynek"?[1] Én a jelentőségét leginkább abban látom, hogy a benne közölt történetek nem egymástól elszigetelt, véletlenszerűen egymás mellé került történetek, hanem kiadnak egy rendszert – egy világképet, vagy ha úgy tetszik, mitológiát. Ezt a rendszert – hangsúlyozzuk! – nem a gyűjtők konstruálták; valóban ott rejlik, csakhogy eddig észrevétlenül, az anyag mélyén; „mindössze" értő-érző kézre volt szükség, hogy a felszínre hozzák. A történetekben benne rejlő világkép *egyaránt* alapul a Biblián és az apokrifeken, mert – és ez is fontos tanulság – a nép számára mindkettő azonos módon használt, azonos fontosságúsúlyú forrás. Ez a világkép pedig nagyon eltér a bibliai világképtől. Az írott forrásokban sehol nem találkozunk *világmagyarázattal,* csak a folklórban. Amelyik bibliai történet pedig alkalmas arra, hogy világmagyarázat legyen belőle, abból a nép *csinál* is világmagyarázatot. Ezt a folyamatot, a mitológia formálódásának, átalakulásának és rendszerré válásának ezer éves folyamatát, illetve eredményét tükrözi ez a csodálatos könyv, amely egyúttal arra is felhívja mindannyiunk figyelmét, hogy közel 150 év folyamatos gyűjtőtevékenysége után is van még mit felfedezni, és főleg tudományosan kiaknázni a magyar folklorisztika számára.

Evvel el is jutottunk Nagy Ilona másik nagy témájához és teljesítményéhez, az apokrifekhez (*Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór.* Budapest, L'Harmattan, 2001), amely szervesen nőtt ki az eredetmonda iránti érdeklődéséből. Ez a közelmúltban publikált, új utakat törő könyv (vajon e viszonylag közeli dátumnak tudjuk-e be azt, hogy máig nem jelent meg róla recenzió, vagy inkább a szakmánkra általában jellemző kritikai visszhang hiányának?) részben ugyanazokat a kérdéseket és problémákat veti fel, mint a *Parasztbiblia.* Hogyan lesz az írott szövegből folklór? Mi az, ami írásbeli formából szóbelivé alakul? Miért éppen az a történet, miért nem egy másik? Hisz távolról sem minden apokrif

[1] Kósa László: Parasztbiblia. *Diakónia,* 1985/2: 68.

írás (akárcsak bibliai szöveg) vált szóbeli történetté! E forrásoknak – amelyek némelyike akár 2000 évre megy vissza – az európai irodalom kialakulásában játszott szerepét tudjuk és ismerjük: az európai irodalomban népkönyvekké váltak. E népkönyvek viszont mikor, hogyan és miért váltak folklórrá? Hisz a falusi adatközlő bizonyára nem az ősi, görög vagy latin nyelvű forrásokat vagy kódexeket olvasta! Ő honnan ismeri, milyen csatornákon keresztül jutott e történetekhez? Mit olvasott, mit hallott belőlük? Ami pedig végezetül folklórrá vált, miben és hogyan különbözik az apokrif szövegtől? Ezekre és hasonló kérdésekre, szóbeliség és írásbeliség viszonyának, „elit" és „populáris" kultúra kölcsönhatásának a kérdéseire keresi Nagy Ilona a választ ebben a könyvben – s azt hiszem nem túlzok, ha irodalomtörténeti-folkloristikai-filológiai jelentőségét még a *Parasztbibliáénál* is nagyobbnak látom.

A két könyv mellett számos tanulmányt említhetnénk még ebben a szerteágazó témakörben, hiszen – ismételjük meg – Nagy Ilona neve és tevékenysége szétválaszthatatlanul összeforrt az egész életét végigkísérő eredetmonda témájával és problematikájával. A teljesség igénye nélkül csak néhányat sorolok fel: a szakma alapvető, nagy összefoglalásában, a *Magyar Néprajz V. Népköltészet* (1988) kötetében az eredetmonda műfajának első tudományos összegzését neki köszönhetjük. Ez az összefoglalás mind szövegpéldáiban, mind eredményeiben nem kis részt Nagy Ilona munkásságán, a fent vázolt előzményeken alapul. Egy másik írásában, a Vargyas Lajos 90. születésnapjára készült tanulmányában (2004) egyetlen eredetmondát, a Föld teremtésének mondáját elemzi, monumentális anyagot, 11 nyelvű[2] (!) szakirodalmat felvonultatva összehasonlító tanulmányában. Az Ádámról és Éváról (1987 és 2001), illetve Noéról (1969 és 1975) írt cikkei a szüzsé- vagy motívumkutatás (amit Scheiber Sándor „tárgytörténetnek" nevezett) iskolapéldái: a szövegvariációk sorozatának felvonultatásával arra – a már ismerős – kultúrtörténeti kérdésre keresi bennük is a választ, hogy mi, miért és hogyan jut el az írott irodalomból a nép, a parasztemberek közé?

De Nagy Ilona mindemellett új utakon is jár. Cikket szentelt a folklór legújabb formájának, az interneten keresztül terjedő vicceknek (2003); megvizsgálta az egy családon belüli női/férfi folklór repertoárokat, és azok tükrében a nemi reprezentációkat a mesében (1997); egy saját maga gyűjtötte hiedelemmondaciklus, egy beteljesületlen *táltos*-életút állomásait elbeszélő, nyolc epizódból álló narratív lánc vizsgálata során a táltos gyermek történetének apokrif evangéliumokhoz köthető epizódjait vizsgálta (2001); felfigyelt arra, hogy a parasztasszonyi önéletírásokban olyan pszichikai-társadalmi jelenségek érhetők tetten,

[2] Magyar, román, francia, olasz, német, angol, orosz, bolgár, szerb, szlovák, lett; megspékelve mindez saját latin, illetve lánya egyházi szláv fordításaival. Nagy Ilonának egyébként a felsőfokú latin nyelvvizsgán kívül három nyelvből: németből, angolból és oroszból van középfokú nyelvvizsgája.

amelyek más forrásokból nem elemezhetők ki: tehetséges asszonyok és tehetségtelen férjek konfliktusai, amelyek szinte törvényszerűen e férfiak bukásával, öngyilkosságával végződnek (1982, 1986); vagy, immár a folklorisztikán túl kalandozva, saját életének eseményeiből merítve a témát, a faluhelyt napjainkban terjedő új ünnepségek, például az 50 évesek megünneplésének a szokását (1994), és az ezen az ünnepségen adott-kapott ajándékok sorát vizsgálta (1997 és 1999). Megannyi kutatói telitalálat!

S akkor még nem beszéltem *szerkesztői* tevékenységéről. Pedig ha van valaki szakmánkban, aki az *ügy* iránti alázattal, senki által el nem ismerve, sőt jószerivel köszönetet sem kapva, „négerként", a tudomány művelésére szánt idejének nem kis részét szerkesztői rabszolgamunkára áldozza – akkor Nagy Ilona az. 1986 óta szerkeszti az Akadémiai Kiadó *Mesék, mondák, történetek* sorozatát, és a magyar folklorisztika legfontosabb, klasszikus sorozatát, az *Új Magyar Népköltési Gyűjteményt* (ÚMNGy), sőt sorozaton kívüli darabokat is; 2000 óta ezeken felül a L'Harmattan Kiadó *Szóhagyomány* sorozatát is. Az első kettőnek összesen 14 (!) kötete, a harmadiknak eddig két kötete jelent meg (két másik sajtó alatt van). És ő nem úgy szerkeszt, hogy azt mondja: „na, ez lesz a következő kötet!", hogy aztán kiadja a munkát a titkárnőknek vagy gépírókisasszonyoknak, illetve szerkesztőségi titkároknak. Ő mindent a saját kezével, maga végez el. Az ő szerkesztései többnyire nem szakmabeliek által szakszerűtlenül összeállított, ám nagy forrásértékű gyűjtések kritikai kiadássá alakításai: szöveg-előkészítés hangfelvételről vagy – olvashatatlanul vékony hártyapapíron – indigóval másolt harmadpéldányról; a szövegek dialektológiai rendbetétele; a jegyzetapparátus és a hivatkozások átszámozása, kijavítása, kiegészítése vagy megírása; a bibliográfia pótlása és formára alakítása – s mindezt a számítógépek korszaka előtt, írógéppel, segítség nélkül! Folytassam? Az egyik kötetnél (ÚMNGy XXV.) az egész anyagot átrendezte, más műfaji besorolást adva a szövegeknek; egy másiknál (*Tüzoltó nagymadár*, 1993) nyelvészeti utószót írt, hogy a szövegek jobban érthetőek legyenek. Volt olyan eset is (ÚMNGy XXIV.), hogy az eredeti kézirat egyetlen lapszámot sem adott meg a hivatkozásoknál: a napszámos szerkesztőnek egy tucat 19. századi történeti munkából kellett egyenként kikeresnie azokat... Hány nagy önérzetű, de kis tudású vagy trehány szerző helyett végezte el azt, amit nekik kellett volna megcsinálniuk? S mindezt miért? Mert „kéziratot a szerzőnek vissza nem adunk. Ha elsőre nem tudta megcsinálni, másodszorra sem fogja tudni vagy akarni – a műre, illetve a benne közölt anyagra viszont a szakmának szüksége van". És a munkának soha nincs vége: a Néprajzi Kutatóintézetbeli szekrénye tele van még kiadásra váró kéziratokkal; hogy csak a fontosabbakat említsem, Istvánovits Márton, Ortutay Gyula és Kresz Mária gyűjteseivel. E szerkesztői munkák többsége szerényen megbújik Nagy Ilona CV-jében, a saját tevékenységét reprezentáló bibliográfiában, vagy (kis betűvel szedve) a szó-

ban forgó könyvek belső címlapoldalán, valahol jól elrejtve, s ilyenformán alig létezik; de hogy *van,* bizonyítják a kötetek, amelyeket amikor kezünkbe fogunk, nem is gondoljuk, hogy Nagy Ilona tudása, munkája és szakmai önfeláldozása benne van.

Nagy Ilona emellett nemcsak szövegfolklorisztikai kiadásokat szerkeszt. Nem sokan tudják róla, hogy például a Schram Ferenc féle *Magyarországi boszorkányperek* 1–3. kötetének (1970–1982) sajtó alá rendezésében is hervadhatatlan érdemei vannak. Az első-második köteten mint lektor szerepel a neve, pedig a teljes kézirat gondozásában részt vett; a harmadik köteten az áll, hogy „sajtó alá rendezte Nagy Ilona és Tárkány-Szűcs Ernő", holott Tárkány-Szűcs Ernő valójában csak az előszót látta, a kötet többi részét Nagy Ilona gondozta. A szövegkiadásokon túl konferenciaköteteket (2001: SIEF kongresszus, megjelent: 2001; 1989 ISFNR, megjelent 1995) és *Festschrift*eket (a „Voigt Festschrift" idegennyelvű kötete [2000], a Vargyas Lajos 90. születésnapjára készült kötet [2004]) is szerkesztett (ez utóbbit Andrásfalvy Bertalannal és Domokos Máriával együtt).

Ha mindehhez hozzáveszem, hogy 1991 óta a Pécsi Tudományegyetem (korábban Janus Pannonius Tudomány Egyetem) Néprajz (ma Néprajz–Kulturális Antropológia) Tanszékének közkedvelt oktatója, aki immár több generációnyi hallgatót nyert meg a folklór szeretetének és a folklorisztika ügyének (első doktorandusza már az MTA Néprajzi Kutatóintézetének ifjúsági akadémiai ösztöndíjasa); hogy számos itthoni és külföldi egyetem meghívott vendégelőadója (1987: ELTE BTK Folklór Tanszék; 1991: Miskolc, Bölcsészegyesület; 2000 és 2002: Károli Gáspár Református Egyetem; 2003: Kolozsvári Babeş-Bolyai Egyetem Néprajz Tanszék; illetve 1984: Helsinki, 1991: Turku és 1992: Jeruzsálem); hogy nemzetközi konferenciák sikeres szereplője, szervezője és szekcióelnöke Ausztriától Finnországig, Oroszországtól Párizsig, vagy Izraeltől Tanzánián és Indián keresztül egész Mexikóig; hogy *1989–1998 között, 10 évig (!) az International Society for Folk Narrative Research (ISFNR) európai alelnöke* (és mindez még akkor, amikor itthon a sajnálatos késéssel megszerzett tudományos minősítés hiánya miatt a legtöbb tudománypolitikai funkcióból és pozícióból kimarad) – akkor még mindig csak hiányos képet adtam Nagy Ilona szerteágazó tudományos tevékenységéről és eredményeiről.

Az „objektív" laudáció végén kanyarodjunk most vissza Nagy Ilonához, a kolléganőhöz, az emberhez! Az ő személyében van itt valaki közöttünk, aki szerényen mindig a háttérbe húzódik, akit nem hajt a karrier, az érvényesülés, a pozíciók és a hatalom vágya, aki következésképpen nem „pedáloz" vagy „tapos", és nem is féltékeny; aki magától értetődő természetességgel, kedvesen mosolyogva „csak" tudományt művel, de azt nemzetközi szinten; s akit (talán éppen ezért?) szakmánk – érzésem szerint – nem becsül a helyi értékén. Mintha az utóbbi

időben túl gyakran tévesztenénk össze a tudománypolitikát és a tudománypolitikai-hatalmi súlyt a tudományos érdemekkel és színvonallal!

Igaz, Nagy Ilona számára anyának, nagymamának, feleségnek és gyermeknek lenni mindennél fontosabb. Mert hisz gyermek is ő, aki öreg édesanyját ápolja; feleség is, aki férjének kedvét, óhaját-sóhaját-panaszát 38 éve nem szűnik meg lesni; emellett 4 gyermeke és 5 unokája van (és hol vagyunk még a végétől?), akiket sohasem rest pátyolgatni: sokszorosan Nagy a palástja, s mint Mária Magyarországot, betakarja vele mindazokat, akiknek erre szükségük van. Ám épp ez az önzetlenség, a *mindenek előtt* való emberség az, ami Nagy Ilonát szeretetet adó és szeretetet kapó, oly nagyon szerethető emberré, kollégává és tanárrá teszi. Amikor őt most, születésnapja alkalmából köszöntjük, ez az, amit legelőször is ki kell mondanunk. Mert azért az semmiképp sem véletlen, hogy a *pécsi Néprajz Tanszék megalapításáról* szóló diák-népmese szerzői Nagy Ilona tanárnőt *Tündér (Szép) Ilona* névre keresztelték! Most, ebben az ünnepi pillanatban nem is kívánhatunk mást, kedves Ilonka, mint hogy Isten tartson meg továbbra is ilyen tündérnek, tisztának és kedvesnek!

Nagy Ilona műveinek bibliográfiája

Nagy Ilona jegyzetei alapján
összeállította és kiegészítette Mikos Éva

1967

Tanulmány

Egy ráolvasás átadása. *Néprajzi Közlemények,* XII: 20–22.

1969

Tanulmány

A magyar Noé-történetek nemzetközi kapcsolatai és műfaji kérdései. *Népi Kultúra – Népi Társadalom,* II–III: 215–224.

Népköltészeti adattár. Szerk.: Knézy Judit. *Somogyi Füzetek,* I: 19–26.

1970

Tanulmány

Biblikus tárgyú magyar eredetmondák. Évkönyv. Budapest, Kiadja a Magyarországi Izraeliták Országos Központja (MIOK). 231–241.

1971

Tanulmány

Kósa László – Nagy Ilona: A romániai magyar néprajzi kutatások. *Népi Kultúra – Népi Társadalom,* V–VI: 45–69.

Cikk

Tanácskozás a magyarországi nemzetiségek néprajzának kutatásáról. *Ethnographia,* LXXXII: 143–144.

1971

Fordítás

Cornides Dániel: Értekezés a régi magyarok vallásáról. In Diószegi Vilmos (szerk.): *Az ősi magyar hitvilág. Válogatás a magyar mitológiával foglalkozó XVIII–XIX. századi művekből.* Budapest, Gondolat. 17–32.

1972

Fordítás

Dundes, Alan: Az északamerikai indián mesék strukturális tipológiája. *Documentatio Ethnographica,* 3: 166–181.

1973

Cikk

Ethnographica Pannonica, 2. *Néprajzi Hírek,* II: 117–118.

1975

Tanulmány

A szőlő ültetésének mondája. *Népi Kultúra – Népi Társadalom,* VIII: 281–301.

Ismertetése

Nagy Olga: Mesék és igaz történetek Széken; Nagy Ilona: A szőlő ültetésének mondája; Borzsák István: Hősi eposz – nem hősi társadalom; Szepes Erika: Hármasságok a homéroszi Déméter-himnuszban. = *Demos,* 1979.

Taktaszadai mondák. /Új Magyar Népköltési Gyűjtemény XVIII./ Gyűjtötte és a bevezető tanulmányokat írta Szabó Lajos; a jegyzeteket készítette: Dobos Ilona, Körner Tamás, Nagy Ilona. Budapest, Akadémiai Kiadó.

1977

Cikk

25 éves az Acta Ethnographica. *Néprajzi Hírek,* VI: 3–4. 10–11.

Szócikk

Alexander és Ludovicus, Árgirus, az asszony teremtésének mondája, az asszonyi természet, bányaszellem, bányászepika, betegségdémonok, boszorkánymondák, a bögöly teremtése, csillagmondák, csordás farkas, dualisztikus eredetmonda, az ember teremtésének mondája, ember élet ideje, eredetmagyarázó monda In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon.* 1. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Genezis, helyi forma, helyi monda, hiedelemmonda, hiedelemtörténet, ivónóta, igaz történet. In Szerdahelyi István (szerk.): *Világirodalmi Lexikon.* 3–4–5. kötet. Budapest, Akadémiai Kiadó. 1975–1979.

1978

Tanulmány

A monda. „Teremtsünk embert!", Noé és a vízözön, A Nap és a Hold a magyar népi hitvilágban (Pócs Évával). In Jávor Kata – Küllős Imola – Tátrai Zsuzsanna (szerk.): *Kis Magyar Néprajz a Rádióban.* Budapest, Gondolat Kiadó.

1979

Tanulmány

A föld teremtésének mondája. *Ethnographia,* XC: 323–330.

Balázs-áldás, balázsjárás, balázsolás. *Élet és Tudomány,* XXXIV: 5. 138.

Legends about the Creation. In M. Hoppál (ed.): *Myths and History. A Symposium.* Abstracts. /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához vol. 3. (Preliminary Studies to the Ethnography of Hungarians)/ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. 33.

Cikk

„Csak tiszta forrásból". Az Európai Magyar Protestáns Szabadegyetem konferenciája, Mönichkirchen (Niederösterreich). *Néprajzi Hírek,* VIII: 26–27.

Bericht über den ungarischen Aitiologischen Sagenkatalog. *Artes Populares,* 4–5: 171–175.

Szócikk

Hattyúleányok, Ibükosz darvai, Isten és a nemzetek, garabonciás diák, Gesta Romanorum, az eszkatológikus monda, Fiastyúk, Göncölszekér, holdfoltok, gyógyító, halászmondák, halottak miséje, halottlátó, házikígyó. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon.* 2. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Könyvismertetés

Békefi Antal: Bakonyi népdalok. Veszprém, 1977. = *Hungarológiai Értesítő,* I: 1. 183–184.

Bálint Sándor: Ünnepi kalendárium I–II. Budapest, Szent István Társulat. 1977. = *uo.* 184–185.

Hallottátok hírét? S. a. r.: Burány Béla. Szabadka, Forum, 1977. = *uo.* 189–190.

Nagy Olga: Paraszt Dekameron. Budapest, Magvető Kiadó, 1977. = *uo.* 194–195.

Szabó Judit: Rózsa királyfi. Berekméri Sándor gernyeszegi meséi. Bukarest, Kriterion, 1977. = *uo.* 198–199.

Scheiber Sándor: Folklór és tárgytörténet. I–II. Budapest, MIOK, 1977. = *uo.* 199–200.

1980

Tanulmány

A Szent Péter-történetek a magyar folklórban. In Szépfalusi István (szerk.): *Csak tiszta forrásból.* /Az Európai Magyar Protestáns Szabadegyetem kiadványai. No. 12./ Bern, Európai Magyar Protestáns Szabadegyetem. 54–65.

Szócikk

Kaszáscsillag, kétszer született szent, kísértetek vonulása, kovácsok kovácsa, kutya-macska barátság, légy teremtése. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon.* 3. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Könyvismertetés

Salamon Anikó: Így teltek hónapok, évek. Bukarest, Kriterion, 1980. = *Forrás,* XII/10. 1980. okt. 69–70.

Katona Imre: Erdők, mezők, vad ligetek. Újvidék, 1980. = *Magyar Hírlap,* 1980. aug. 6. 6.

Pesznyi magyar. Vengerszkije narodnüje pesznyi i balladü. Budapest, Corvina Kiadó, 1977. = *Hungarológiai Értesítő,* II: 217.

Jávorfácska. Félszáz szajáni népmese. Gyűjtötte és az utószót írta Beszédes Valéria. /Életjel könyvek 15./ Szabadka, 1978. = *uo.* 230–231.

Nagy Olga: A táltos törvénye. Népmese és esztétikum. Bukarest, Kriterion, 1978. 358 pp. = *uo.* 238.

Polner Zoltán: Föld szülte fáját. Szeged környéki ráolvasások és népi imádságok. /Szeged múltjából I./ Szeged, 1978. 320 pp. = *uo.* 242.

Szatmári népballadák. Munkatársaival gyűjtötte, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta Bura László. Bukarest, Kriterion, 1978. 242 pp. = *uo.* 244–245.

Zöldmezőszárnya. Mezőszentkirályi cigány népmesék. Nagy Olga gyűjtése. Budapest, Európa Kiadó, 1978. 287 pp. = *uo.* 251–252.

1981

Tanulmány

Gattungsfragen der Sankt-Peter-Geschichten aufgrund funktioneller Untersuchungen. In O. Bockhorn – K. Gaál – I. Zucker (Hrg.): *Minderheiten und Regionalkultur.* Wien. 141–156.

Cikk

Märchenerzähler, Erzählgemeinschaft: Bad Karshafen (NSZK). *Néprajzi Hírek,* IX: 22–27.

Szócikk

Nemzetek teremtése, Oedipusz, ördöngös bányász, ördöngös molnár, tudós molnár. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon.* 4. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Ismeretterjesztés

Körösfői lakodalom. *Új Tükör,* 1981. 21. sz. máj. 14. 10–11.

Könyvismertetés

Salamon Anikó: Így teltek hónapok, évek, Kriterion, Bukarest, 1979. = *Hungarológiai Értesítő,* 225.

Dömötör Tekla – Katona Imre – Martin György – Ortutay Gyula – Olsvay Imre – Voigt Vilmos: A magyar folklór. Tankönyvkiadó, Budapest, 1979. = *uo.* 231–232.

Néprajzi Közlések. III. szemelvények a CSEMADOK Központi Bizottsága Néprajzi Albizottsága tagjainak gyűjtéséből. Kiadja a CSEMADOK Központi Bizottsága, Bratislava, 1979. = *uo.* 239–240.

Sebestyén Ádám: Bukovinai magyar népmesék. I. Fábián Ágostonné meséi. A nyelvészeti gondozást végezte, a szójegyzéket összeállította és *A bukovinai székelyek* című tanulmányt írta: Rónai Béla. Jegyzetekkel ellátta: Kovács Ágnes. Kiadja a Tolna megyei Tanács V. B. Könyvtára, Szekszárd, 1979. = *uo.* 247.

Szilágysági magyar népzene. Közzéteszi Almási István. Kriterion Könyvkiadó, Bukarest, 1979. = *uo.* 251.

Népköltési adattár 2. Bratislava/Pozsony, 1979. = *uo.* 252.

1982

Könyvszerkesztés

Schram Ferenc: *Magyarországi boszorkányperek (1529–1768).* III. Sajtó alá rendezte Nagy Ilona és Tárkány Szűcs Ernő. Budapest, Akadémiai Kiadó. 398 o.

Tanulmány

Parasztasszonysorsok az önéletírások tükrében. *Honismeret,* XI: 5. 8–10.

Sudbine seoskih žena pučkim autobiografijama. In *Žena u seoskoj kulturi Pannonije. Etnološka tribina.* Zagreb. 67–70.

Bauerinnen im Spiegel der Autobiographien. In *Die Frau in der Bauernkultur Pannoniens. Etnološka tirbina,* Zagreb. 75–78.

Szócikk

Szőlő ültetésének mondája, tejút, világ teremtéséről szóló monda, vízözönmondák, váltott gyerek. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon.* 5. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Könyvismertetés

Katona Imre: Mi a különbség? /Gyorsuló idő/ Budapest, Magvető. 1980. = *Hungarológiai Értesítő,* IV: 322.

Kósa László: Megjártam a hadak útját. A magyar nép történelmi emlékezete. Móra Ferenc Könyvkiadó, Budapest, 1980 = *uo.* 324–325.

Nagy Dezső: A magyar agrárszocialista mozgalmak költészete (1890–1914). Budapest, TIT, 1980. = *uo.* 338.

Népi Kultúra – Népi Társadalom XI–XII. Az MTA Néprajzi Kutatócsoportjának évkönyve. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980. = *uo.* 338–340.

Nógrádsipek. Tanulmányok egy észak-magyarországi falu mai folklórjáról. Szerk. és bev. Szemerkényi Ágnes. /Néprajzi tanulmányok/. Budapest, Akadémiai Kiadó, 1980. = *uo.* 343–344.

1984

Tanulmány

Kharón alakja a magyar népmesékben. In Balázs Géza – Hála József (szerk.) *Folklór, értékrend, tudománytörténet. Tanulmányok Dömötör Tekla 70. születésnapjára.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoportja. 216–227.

Apokrif legendahagyomány, balkáni bogumilizmus. In Kiss Mária (szerk.): *Folklór és Tradíció,* I. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoportja. 134–144.

Die Gestalt des Charon in den Ungarischen Märchen. In Wolfdietrich Siegmund (Hrg.): *Antiker Mythos in unseren Märchen.* Kassel, Erich Röth Verlag. 113–125.

Könyvismertetés

Nagy Olga: Újabb paraszt dekameron. A szerelemről és a házasságról. = *Tiszatáj,* XXXVIII: 8. 86–87.

Dobos Ilona: Áldozatok. = *Ethnographia,* XCV: 164–165.

1985

Könyv

Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek. A bevezetőt Erdélyi Zsuzsanna, az utószót Lammel Annamária és Nagy Ilona írta. Illusztrálta Somogyi Győző. Budapest, Gondolat Kiadó. 613 o. (Lammel Annamáriával)

Ismertetése

Dobos Ilona = *Új Tükör,* 1985. 39. 2.

Erdész Sándor: Parasztbiblia. *Kelet-Magyarország,* 1985. júl. 13. 10.

Gereben Ágnes = *Népszava,* június 1. 8.

A. Gergely András: Parasztmesék. *Magyar Hírek,* XXXVIII/17–18. sz. 1985. aug. 22.

Hegyi Béla: Népi apokrif. *Élet és Irodalom,* 1985. aug. 30. 10.

J. J.: Szent Péter elment halászni. Parasztbiblia. *Kisalföld,* 1985/VI. 8.

Kósa László: Parasztbiblia. *Diakónia,* 1985/2. 66–68; Biblia – Parasztbiblia. Könyvvilág, XXX/5. 1985. május 10; A Peasant Bible. *Hungarian Book Review,* 1985/4. 14–15. = Bücher aus Ungarn, 4. 16–18.

Márkus Mihály = *Confessio,* 4. 70–72.

Raj Tamás: Parasztbiblia. Lammel Annamária és Nagy Ilona gyűjtése. *Magyar Nemzet,* 1985. aug. 23. 8.

Surányi Béla: Szerelemről, házasságról egykoron. *Hajdú-Bihari Napló,* 1985. jún. 17.

Szörényi László: Művekről röviden. *Négy Évszak,* 1985. szept. IX/9. sz. 52.

Tóth László = *Köznevelés,* 1986. 24. 13.

Tóth Sándor = *Új Ember,* 1986. 27. 6.

Vajda Aurél = *Evangélikus Élet,* 1986. 34. 3.

Biernaczky Szilárd: Parasztbiblia. *Kritika,* 1986. márc. 38–39.

Futaky István: Parasztbiblia. *Fabula,* 27. 1986. 348–349.

Rosdy Pál: Parasztbiblia. *Vigilia,* 1986/11. 870–871.

Szilágyi Miklós: Új néprajzi könyvekről – mérsékelt lelkesedéssel. *Somogy,* 1986. márc. 106–110.
Timaffy László: A szent és a hétköznapi. *Műhely,* 1986/3. 68–70.
Voigt Vilmos: Parasztbiblia. *Ethnographia,* XCVII: 2–4. 1986. 389–391.
Tóth Sándor: Biblia, amely nem Szentírás. A Parasztbibliáról. *Új Ember,* 1987, LXIII: 6. oldal.
Andor György = *Könyv és Nevelés,* 1987, XXIX: 2. 87–89.
Égető Melinda = *Demos,* 1987, XXVII: 2. 151.
Pócs Éva = *Hungarológiai Értesítő,* 1987, IX: 1–2. 280–281.
Sárvári V. Zsuzsanna = *Híd,* 1987, LIV: 1. 101–103.
Szabó T. Attila = *Ungarische Jahrbuch.* 1987. Tom. 15. (München) 250–251.

Tanulmány

Märchenerzähler ohne Erzählgemeinschaft. In Reimund Kvideland – Torunn Selberg (Ed.): *Papers, IV. The 8th Congress for ISFNR.* Bergen. 85–98.
Lammel Annamária – Nagy Ilona: Transformational Processes of Hungarian Apocryphal Folk-Narratives. In *CIFU 6. Studia Hungarica.* Syktyvkar. 139–245.

Cikk

Irányzatok a mai folklorisztikában. Tudománytörténeti paradigmák. Nyíregyháza, 1985. május 28–30. *Néprajzi Hírek,* XIV: 61–63.
Kalevala 150. A szájhagyományozás perspektívái. LACITO konferenciája Párizs, 1985. március 18–22. *Néprajzi Hírek,* XIV: 54–55.

1986

Tanulmány

Transzformációs folyamatok a magyar néphagyományban élő biblikus történetekben. *Ethnographia,* XCVII: 1–12. (Lammel Annamáriával)
Talent and Self-Confidence: Autobiographies of Peasant Women. In Irma-Riitta Järvinen (Ed.): *Contemporary Folklore and Cultural Change.* Helsinki, SKS. 115–123.
Schamanismus in den ungarischen Glaubenssagen. In Heino Gehrts – G. Lademann-Priemer (Hrg.): *Schamanentum und Zaubermärchen.* Im Auftrag der Europäischen Märchengesellschaft. Kassel, Erich Röth Verlag. 122–135, 209.

Cikk

Konferenz über „Tendenzen in der heutigen Folkloristik: wissenschaftsgeschichtliche Paradigmen", 28. bis 30. Mai 1985 in Nyíregyháza. *Demos,* XXVI: 154.

Hanglemez

Parasztbiblia. 1–2. Hangfelvétel. Válogatás Lammel Annamária és Nagy Ilona gyűjtéséből. Budapest, Hungaroton. MK 14034, 14035. „Az év lemeze" díj próza kategóriában.

1987

Könyvszerkesztés

Rózsafiú és Tulipánleány. Kalotaszegi népmesék. Gyűjtötte Kovács Ágnes, szerk. Nagy Ilona. /Mesék, mondák, történetek. Szerk. [Kovács Ágnes és] Nagy Ilona/ Budapest, Akadémiai Kiadó. 254 o.

Tanulmány

Ádám és Éva: az erósz keletkezésének mondái. In Hoppál Mihály – Szepes Erika (szerk.): *A szerelem kertjében. Erotikus jelképek a néphagyományban.* Budapest, Szépirodalmi Kiadó. 64–94.

The World Structure of the Kalevala Compared to the Hungarian Oral Tradition. In M. M. J. Fernandez-Vest (ed.): *Kalevala et traditions orales du monde.* Paris, CNRS. 105–108. (Lammel Annamáriával)

Ismeretterjesztés

Mikor Isten a világot teremtette. Népi kultúránk és az európai műveltség. In Horgas Béla – Levendel Júlia (szerk.): *Magyar családi kalendárium.* Budapest, Liget. 105–108.

Könyvismertetés

Gaál Károly: Kire marad a kisködmön? Adatok a burgenlandi uradalmi béresek elbeszélő kultúrájához (Wer erbt den Jacken? Angaben zur Erzählkultur der burgenländischen Landshofknechten). Szombathely, 1985. 416 S. = *Demos,* 1987/2. Bd. 27. Nr. 179. 150.

Karcsai népmesék (Volksmärchen aus Karcsa) I–II. ÚMNGY XX–XXI. Red. von Ágnes Kovács. Gesammelt und eingeleitet von Géza Nagy. Ausgewählt und mit Anmerkungen versehen von Sándor Erdély. = *Demos,* 1987/2. Bd. 27. Nr. 182. 152–153.

1988

Könyvszerkesztés

Pallag Rózsa. Kárpát-ukrajnai magyar népmesék. Gyűjtötte Sándor László. Szerk.: Nagy Ilona. Budapest, Akadémiai Kiadó. 284 o. /Mesék, mondák, történetek. Szerk.: [Kovács Ágnes és] Nagy Ilona./

Bodrogkeresztúri mesék és mondák. Gyűjtötte, a bevezetést írta Dobos Ilona. /Új Magyar Népköltési Gyűjtemény XXII. Sorozatszerk.: Nagy Ilona./ Budapest, Akadémiai Kiadó. 444 o.

Tanulmány

Eredetmagyarázó monda. In *Magyar néprajz. V. Folklór. I. Népköltészet.* Főszerk.: Vargyas Lajos. Szerk.: Istvánovits Márton. Budapest, Akadémiai Kiadó. 102–132.

Hiedelemmonda. *Uo.*: 138–147.

Variabilitás-vizsgálat, mint műfaj-meghatározó módszer. In Kiss I. Mária (szerk.): *Folklór és Tradíció. V. III. magyar–jugoszláv folklór konferencia, Budapest, 1987. nov. 2–3.* Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. 26–31.

The Bible and the Hungarian Peasant Tradition. In Fernando Poyatos (Ed.): *Literary Anthropology. A New Interdisciplinary Approach to People, Signs, and Literature.* Amsterdam–Philadelphia, John Benjamins Publishing Company. 173–194. (Lammel Annamáriával)

Ismeretterjesztés

Celebrare necesse est: ünnepelni kell. In Horgas Béla – Levendel Júlia (szerk.): *Magyar Családi Kalendárium.* Budapest, Liget. 112–115.

1989

Könyvszerkesztés

Géczi Lajos: *Ungi népmesék és mondák.* Gyűjtötte, az előszót és a tájszójegyzéket készítette Géczi Lajos. A jegyzeteket írta Dömötör Ákos. Szerkesztette Nagy Ilona. /Új Magyar Népköltési Gyűjtemény XXIII./ Budapest–Bratislava, Akadémiai Kiadó – Madách Könyvkiadó. 620 o.

Bojtár Endre: *A csodamalom. Balti népmesék.* Válogatta, az utószót és a szómagyarázatokat készítette Bojtár Endre. Oroszból fordította Bojtár Anna. Szerk. és a típusmutatót készítette Nagy Ilona. /Mesék, mondák, történetek. Sorozatszerk.: [Kovács Ágnes és] Nagy Ilona./ Budapest, Akadémiai Kiadó. 232 o.

Case Studies on Folk-Narrative and Cultural Identity. 9th Congress of the International Society for Folk Narrative Research. Ed. by Nagy, Ilona. Budapest, TIT. 54.

Folk Narrative and Cultural Identity. Summaries in Alphabetical Order. 9th Congress of the International Society for Folk Narrative Research. Ed. by Nagy, Ilona. Budapest, MTA. vol. 1. A–K. 128. vol. 2. L–Y. 242.

Tanulmány

Adam and Eve. The Myths of the Creation of Eros. *Acta Ethnographica,* XXXIV: 1–4. (1986–88) 1989. 17–47.

The Hungarian Earth Diver Myths. In Hoppál, Mihály – Pentikäinen, Juha (eds.): *Uralic Mythology and Folklore. Ethnologia uralica.* 1. Budapest–Helsinki, MTA – Finnish Literature Society. 115–121.

Nagy Ilona – Lammel Annamária: Transformational Processes of Hungarian Apocryphal Folk Narratives. In A. Savel'eva (Otv. red.): *Materialy VI. Mezdunarodnogo kongressa finno-ugrovedov.* Tom. 1. Moskva, Nauka. 401–403.

Ismeretterjesztés

Margit napja ma vagyon. In Filippinyi Éva (szerk.): *Margit.* Budapest, Helikon Kiadó. 11–16.

Szíp Ilona, nyíló rúzsa. In Steinert Ágota (szerk.): *Ilona.* Budapest, Helikon Kiadó. 11–16.

Könyvismertetés

Égető Melinda: Szőlőhegyi szabályzatok és hegyközségi törvények a 17–19. századból. (Vineyard Statutes and Community Regulations, 17th to 19th Centuries.) Az MTA Könyvtára, Budapest, 1985. 208. = *Acta Ethnographica,* XXXV: 3–4. 362–363.

1990

Könyvszerkesztés

Nagy Zoltán: *Az ikertündérek. Zagyvarónai népmesék.* Gyűjtötte Nagy Zoltán. Szerkesztette és a típusmutatót készítette Nagy Ilona. /Mesék, mondák, történetek. Sorozatszerk.: Nagy Ilona./ Budapest, Akadémiai Kiadó. 280 o.

Kríza Ildikó: *Mátyás, az igazságos.* Válogatta, az utószót és szómagyarázatokat írta Kríza Ildikó. A típusmutatót készítette Benedek Katalin. Szerkesztette Nagy Ilona. /Mesék, mondák, történetek sorozat. Sorozatszerk.: Nagy Ilona./ Budapest, Akadémiai Kiadó. 230 o.

Könyvrészlet

Lammel Annamária – Nagy Ilona. Részletek a Parasztbibliából. In Bodrog Miklós – Ugrin Aranka (szerk.): *Adventi kalendárium.* Budapest, Szépirodalmi Kiadó. 135–136.

Tanulmány

Ahasvérus, vagy a Jézus által megátkozott, örökké élő zsidó (Egy nemzetközi vándortéma a magyar folklórban). In Kríza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest, Akadémiai Kiadó. 13–31.

Adam and Eve. The Myths of the Creation of Eros. *Acta Ethnographica,* XXXIV: (1986–1988), 1990. 17–47.

The Catalogue of the Hungarian Aitiological Legends. In Pusztay, János (red.): *Specimina Sibirica.* Tomus III. *Gedenkenschrift für Irén N. Sebestyén (1890–1978).* Quinqueecclesiae. 149–155.

Variability in Aitiological Legends. In Veronika Görög-Karady (ed.): *D'un conte... Hà l'autre. La variabilité dans la littérature orale. From One Tale... to Other. The Variability in Oral Literature.* Paris, CNRS. 175–180.

Changes of a Modern Custom. In *Abstracts – SIEF 4th Congress.* Bergen. 76.

Ismeretterjesztés

Pali, Pali, Palkó. In Pilaszanovich Irén (szerk.): *Pál.* Budapest, Helikon Kiadó. 10–13.

Püspökök és krampuszok, világhírű szép Miklósok. In Sediánszky János (szerk.): *Miklós.* Budapest, Helikon Kiadó. 12–18.

1991

Könyvszerkesztés

Nagy Olga: *Cifra János meséi.* Gyűjtötte, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Nagy Olga. A szómagyarázatokat készítette Nagy Olga és Nagy Ilona. Szerkesztette Nagy Ilona. /Új Magyar Népköltési Gyűjtemény XXIV. Sorozatszerk.: Nagy Ilona./ Budapest, Akadémiai Kiadó. 440 o.

Tanulmány

Mesemondás hallgatóság nélkül. Adalékok a mesemondás memóriatechnikájának kérdéséhez. In Halász Péter (szerk.): *A Duna-menti népek hagyományos műveltsége. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan 60. születésnapjára.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság. 691–695.

Kálmány Lajos és a századforduló mitológiai irányzatai. In Jankovics József és mások (szerk.): *A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében.* II. *Kapcsolatok és kölcsönhatások a 19–20. század fordulóján.* Budapest–Wien, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság. 937–942.

Csináltak egy jó lakodalmat: Erotika az európai népmesékben. *Liget,* 4/2. 1991. Nyár, 76–81.

„Nincs szömélválogatás" Mítoszaink a halálról. *Liget,* 1991/3. Ősz, 117–122.

The Famine in Samaria – An Epic Song which Became a Folk Song But not a Popular One. In Koiranen, Antti (ed.): *Finnish-Hungarian Symposium on Music and Folklore Research 15–21. II. 1987. Tampere.* Tampere, Tampereen Yliopisto, Kansanperinteen Laitos. 63–73.

Könyvismertetés

Hungarian Gipsy Studies, Vol.-s 1–6. = *Cahiers de Litérature Orale.* No. 30. Paris, INALCO. 243–254.

Ismeretterjesztés

„Károl vót a neve". In Sík Csaba (szerk.): *Károly.* Budapest, Helikon Kiadó. 10–14.

„Szerető szentem, Szent István". In Pilaszanovich Irén (szerk.): *István.* Budapest, Helikon Kiadó. 11–16.

„Magdolna, megtért bűnös személy..." In Réz Pál (szerk.): *Magdolna.* Budapest, Helikon Kiadó. 12–16.

„Süss föl, nap, Szent György nap!" In Székely Ervin (szerk.): *György.* Budapest, Helikon Kiadó. 12–18.

1992

Könyvszerkesztés

Görög-Karády Veronika – Grabócz Gábor: *A szalonnafa. Berki János cigány meséi.* Gyűjtötte Görög-Karády Veronika és Grabócz Gábor. Az utószót írta Görög-Karády Veronika. Szerkesztette és a típusmutatót Kovács Ágnessel összeállította Nagy Ilona. /Mesék, mondák, történetek. Sorozatszerk. Nagy Ilona./ Budapest, Akadémiai Kiadó. 254 o.

Tanulmány

A szamáriai éhség: egy népszerűtlen epikus ének. In Mohai Tamás (szerk.): *Közelítések. Néprajzi-történeti tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára.* Debrecen, Ethnica. 99–106.

Noéról és a világ újrateremtésének mítoszairól. *Liget,* V: 2. 100–105.

Some Additions to the Problem of the Sacred Genres. In Bartha Elek – Kotics József (szerk.): *Ethnographica et Folcloristica Carpathica* 7–8/I–II. *Műveltség és Hagyomány,* XXV–XXVI: 315–320.

Hollókő. Psycho-ethnographische Beschreibung eines Palotzendorfes. In Tomori Viola: *Hollókő.* Budapest, Akadémiai Kiadó. (Német és francia nyelven, betétként, a szerző neve nélkül.)

Hungarian Creation Legends. In Hoppál Mihály – Pentikäinen, Juha (eds.): *Nordic religion and Shamanism.* Budapest – Helsinki, Akadémiai Kiadó – Finnish Literature Society. 45–49.

Creation Myths in Kalevala and in Hungarian Oral Tradition. *Nordic Journal of African Studies,* 1(2) 63–70. Lammel Annamáriával.

Ismeretterjesztés

Gábor, aki nem „utolsó". In Sík Csaba (szerk.): *Gábor.* Budapest, Helikon Kiadó. 11–16.

1993

Könyvszerkesztés

Bözödi György: *A Nap s a Hold keresése. Bözödi népmesék.* Bözödi György 1941-es gyűjtését sajtó alá rendezte és az utószót írta B. Nádor Orsolya. A típusmutatót és a tájszavak jegyzékét készítette Nagy Ilona. /Mesék, mondák, történetek. Sorozatszerk.: Nagy Ilona./ Budapest, Akadémiai Kiadó. 244 o.

Penckóferné Punykó Mária: *Tűzoltó nagymadár. Beregújfalusi népmesék és mondák.* Gyűjtötte Penckóferné Punykó Mária. Sajtó alá rendezte, szerkesztette, „A mesélők nyelvéről" című fejezetet írta, a szómagyarázatokat és a típusmutatót a gyűjtővel összeállította Nagy Ilona. Budapest, Hatodik Síp Alapítvány. 336 o.

Tanulmány

Teremtés a magyar mondákban. In Jankovics József – Kósa László – Nyerges Judit (szerk.): *Régi és új peregrináció. Magyarok külföldön, külföldiek Magyarországon.* I–III. A III. Nemzetközi Hungarológiai Kongresszuson (Szeged, 1991. aug. 12–16.) elhangzott előadások. Budapest–Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság. 1796–1800.

Szócikk

Abafi (Aigner) Lajos, Afanaszjev A. Ny. In *Magyar Nagylexikon* A–ANC. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Könyvismertetés

A Nap s a Hold keresése. Székely népmesék. = *AK Magazin,* IV: 1993/1. 12–13.

Népi kultúra Magyarországon a 18. században. = *AK Magazin,* IV: 1993/2. 32–33.

Dolby Stahl, Sandra: Literary Folkloristics and the Personal Narrative. Indiana University Press, Bloomington, 1989. XI + 148. = *Asian Folklore Studies* (Nagoya, Japan) Vol. LII, 2. 395–396.

Kovács Ágnes (Hg.) – Nagy Ilona: Mesék, mondák, történetek (Märchen, Sagen, Anekdoten). Reihe, hrsg. von – – und – – 1987–1989, bzw. Ilona Nagy (ab 1990) Budapest, Akadémiai Kiadó, 1987 ff. = *Demos.* Internationale Ethnographische und Folkloristische Informationen. Band 31. Heft 1, Herwood Academic Publishers, Switzerland. 53–55.

Géczi Lajos (Hg.) – Dömögör Ákos (Hg.): Ungi népmesék és mondák (Volksmärchen und Sagen aus Ung). Gesammelt und eingeleitet von Lajos Géczi. Mit Anmerkungen sowie einem Typenregister versehen von Ákos Dömötör. Új Magyar Népköltési Gyűjtemény (Neue Sammlung zur Ungarischen Volksdichtung) XXIV. Hg.: Ilona Nagy. Akadémiai Kiadó, Budapest – Madách Könyvkiadó, Bratislava, 1989. 624 o. + 16 Beilage. = *Demos.* Internationale Ethnographische und Folkloristische Informationen. Band 31, Heft 1. Harwood Academic Publishers, Switzerland. 56–57.

1994

Könyvszerkesztés

Nagy Zoltán: *Az elvarázsolt királyfi, Palóc mesék.* Lektorálta és a szöveget gondozta Nagy Ilona. Salgótarján, Balassi Bálint Könyvtár. 264 o.

Géczi Lajos: *Ondava menti népmesék és mondák.* Gyűjtötte és a bevezetést írta Géczi Lajos. Szerkesztette, a szöveget gondozta és a típusmutatót írta Nagy Ilona. Madách–Posonium, Pozsony/Bratislava, 328 o.

B. Kovács István: *Baracai népköltészet Tóth Balázsné Csák Margit előadásában.* Gyűjtötte, a kísérő tanulmányt, és a jegyzeteket írta B. Kovács István. A dallamokat lejegyezte Bereczky János. Szerkesztette, a szöveget gondozta, a típusmutatót készítette Nagy Ilona. /Új Magyar Népköltési Gyűjtemény XXV. Sorozatszerk.: Nagy Ilona./ Madách-Posonium, Pozsony/Bratislava – Akadémiai Kiadó, Budapest. 640 o.

Tanulmány

Korcsoport találkozó. Adalékok egy antropológiai elemzéshez. *Arrabona,* XXXI–XXXII: 384–394.

Korcsoport-találkozó. Adalékok egy antropológiai elemzéshez. In Kiss Mária (szerk.): *Folklór és Tradíció.* VII. *A tradicionális műveltség továbbélése.* Az V. Magyar–jugoszláv folklórkonferencia előadásai, Budapest, 1991. nov. 1–3 = Kontinuitet tradicionalne kulture. Referati V. Madarsko-Jugoslavenske konferencije folklora, Budimpesta, 1–3. novembra 1991. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet. 157–163.

Cikk

Dobos Ilona (Nagyszőllős, 1922. május 7. – Budapest, 1993. július 2.) *Néprajzi Hírek,* 23: 3–4. 94–96.

Szócikk

Ádám és Éva történetek, Arany László, Azadovszkij, M. K. In *Magyar Nagylexikon.* II. AND–BAG;

Bálint Sándor; Balogh Jolán; Bán Aladár; Beke Ödön; Ben-Amos, Dan; Benedek Elek; Berze Nagy János. In *Magyar Nagylexikon.* III. BAH–BIJ. Budapest, Akadémiai Kiadó.

1995

Könyv

Lammel Annamária – Nagy Ilona: *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek.* [Tulajdonképpeni második kiadás] /Osiris Könyvtár. Folklór/ Budapest, Osiris Kiadó, 360 o.

Könyvszerkesztés

Nagy Ilona – Voigt Vilmos (eds.): Folk Narrative and Cultural Identity. 1–2 vols. 9th World Congress of the International Society for Folk Narrative Research, Budapest, 10–17. 06. 1989. *Artes Populares,* 16–17: 870.

Tanulmány

The Catalogue of Hungarian Aetiological Legends. In Nagy Ilona – Voigt Vilmos (eds.): *Folk Narrative and Cultural Identity.* 1–2 vols. 9th World Congress of the International Society for Folk Narrative Research, Budapest, 10–17. 06. 1989. *Artes Populares,* 16–17. Budapest, 1995. 592–597.

Szócikk

Bogatirjov, P. G.; Boratav, P. N.; Brednich R. W.; Briggs, K. M. In *Magyar Nagylexikon.* IV. BIK–BZ. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Interjú

Rozhovor s Dr. Ilonou Nagy. Pripravila a z angličtiny preložila Zuzana Profantová. *Slovensky národopis,* Ročník 43, 3. 365–370.

Könyvismertetés

Szilágyi Miklós (Hg.): Népi kultúra Magyarországon a 18. században (Volkskultur in Ungarn im 18. Jahrhundert) In Népi kultúra – népi társadalom (Volkskultur – Volksgesellschaft. Jahrbuch des Forschungsinstituts für Ethnographie der Ungarischen Akademie der Wissenschaften.) XVII. Reihen-Hg.: A. Paládi-Kovács. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993. 251. I = *Demos,* Bd. 31. Heft 4. 286–287.

Szalonnafa. Varsányi cigány népmesék (Speckbaum. Zigeunervolksmärchen aus Varsány) Erzählt von János Berki und seiner Familie. Gesammelt und mit einem Nachwort versehen von Veronika Görög. An der Sammlung arbeiteten mit: Gábor Grabócz und József Vekerdi. Übersetzung der zigeunersprachigen Texte und Textbearbeitung: Gábor Grabócz. Typenregister: Ágnes Kovács und Ilona Nagy. Illustrationen: Gábor Grabócz. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1992. S. 254. [Mesék, mondák, történetek (Märchen, Sagen, Geschichten)] Hrsg.: Ilona Nagy. = *Demos,* Bd. 32. Heft 1. 53.

A Nap s a Hold keresése. Bözödi népmesék. (Die Suche nach Sonne und Mond. Volksmärchen aus Bözöd). Gesammelt von György Bözödi. Hrsg. und mit einem Nachwort versehen von Orsolya B. Nádor. Typenregister und Verzeichnis der Dialektwörter von Ilona Nagy. Illustriert von Ferenc Deák. Akadémiai Kiadó, Budapest, 1993. 244. [Mesék, mondák, történetek (Märchen, Sagen, Geschichten)]. Hrsg.: Ilona Nagy. = *Demos,* Bd. 32, Heft 1. 52–53.

1996

Könyvszerkesztés

Istenes magyar népmesék és Krisztus legendák. Hallomásból és olvasmányai alapján elmeséli Hernád Tibor. Szaktanácsadással segítette Nagy Ilona Budapest, Evangélikus Sajtóosztály. 48 o.

Tanulmány

Előszó, típusmutató (jegyzetek). In Hetyési Katalin – Sudár Lászlóné (szerk.): *A Répce mente meséi és mondái.* Lektorálta Balogh Lajos, Bölcs Matild és Nagy Ilona. Csepreg–Szombathely, Farkas Sándor Egylet – Linea. 147–150.

Edition of Folk Narrative Collections in Our Days. In Leskinen, Heikki – Raittila, Risto – Seilenthal, Tõnu (red.): *Ethnologia et Folkloristica. Congressus Octavus Internationalis Fenno-Ugristarum, Jyväskylä,* 10–15. 08. 1995. Pars VI. Moderatores. Jyväskylä. 275–282.

Die Herausgabe von Volkserzählungsanthologien heute. *Märchenspiegel,* Jg. 7. Nr. 4. 29–33.

A Case Study on the Gift Economy. In *Contemporary Folklore: Changing World View and Tradition.* Ed. by Mare Kõiva. Institute of Estonian Language and Estonian Museum of Literature Tartu, 1996. 153–161.

Les Études Folkloriques à Pécs. In *Le folklore: ses rapports à l'ethnologie européenne et à historie dans l'enseignement supérieur d'Europe. VIII*^{eme} *Atelier P. A.C.T. Eurethno 19–23 Septembre 1994. Budapest.* Textes réunis par Kincső Verebélyi. Budapest. Separatum ex Acta Ethnographica, 40/3–4. 457–463.

Könyvismertetés

Scheiber Sándor folklorisztikája. (Scheiber Sándor: Folklór és tárgytörténet. Teljes kiadás Hídvégi Máté bevezetőjével, Raj Tamás utószavával. Budapest, 1996. 1520. Makkabi Kiadó Kft.) = *Magyar Hírlap,* XXX. évf. (1996. augusztus 24.) 199. sz. 14.

Géczi Lajos: Ondava menti népmesék és mondák (Volksmärchen und Sagen an der Ondava). Gesammelt und eingeleitet von Lajos Géczi. Redaktion, Textbearbeitung und Typenregister von Ilona Nagy. Pozsony/Bratislava, 1994 (erschienen 1995). 362 S., Madách – Posonium. = *Demos,* Bd. 32. 1996. Heft, 4. 196.

B. Kovács István: Baracai népköltészet Tóth Balázsné Csák Margit előadásában. (Volksdichtung aus Baraca, vorgetragen von Margit Csák – Frau Balázs Tóth) Gesammelt, mit einer Studie und mit Anmerkungen versehen

von István B. Kovács. Redaktion, Durchsicht der Texte und Anmerkungen sowie Typenregister von Ilona Nagy. Aufzeichnung der Melodien: János Bereczky. Pozsony/Bratislava–Budapest, 1994. (erschienen 1995). 640 S., Új Magyar Népköltési Gyűjtemény XXV. (Red. Ilona Nagy) = *Demos,* Bd. 32. 1996. Heft, 4. 291–293.

1997

Tanulmány

Lammel Annamária – Nagy Ilona: *Parasztbiblia.* Részletek közlése: Másokért együtt (Gemeinsam für andere) 41. évf. 11. (657. sz.), Bécs, 1997. szept. 29. ISSN 1026.2156. és *Mai Magyarország,* 1997. dec. 24.

Női és férfi folklór repertoárok egy családon belül: mesemondás a XX. század végén. *Ethnographia,* CVIII: 123–124.

Einführung zu den ungarischen Schöpfungssagen. (Bevezetés az eredetmagyarázó mondák elemzésébe). In Csoma Zsimond – Gráfik Imre (szerk.): *Kapcsolatok és konfliktusok Közép-Európa vidéki életében. Tanulmányok Gaál Károly 75. születésnapjára. Kontakte und Konflikte im ländlichen Leben Zentral-Europas. Festschrift für Universtätsprofessor Károly Gaál zum 75. Geburstag.* Szombathely, 1997. 149–158. /Centrál-Európa Alapítványi Könyvek 5. Sorozatszerk.: Csoma Zsigmond/

Könyvismertetés

Scheiber Sándor: Folklór és tárgytörténet (Folklor und Motivgeschichte). Ungekürzte Ausgabe. Einführung von Máté Hídvégi, Nachwort von Tamás Raj. Budapest, Makkabi Kiadó Kft., 1996. 1520 S. = *Demos,* 33. Heft, 1. 56–57.

Szacsvay Éva: Üvegképek (Hinterglasbilder). Red. Attila Selmeczi-Kovács. Fotos: Erzsi Winter. Budapest, Néprajzi Múzeum, Vízió Művészeti Alkotóközösség. 1996. 103 o. 385 Fotos. Dt. und engl. Res. [Catalogi Musei Ethnographicae 2.] = *Demos,* 33. Heft, 1. 41–42.

Hetyési Katalin (Hg.) – Sudár Lászlóné (Hg.): A Répce mente meséi és mondái (Märchen und Sagen vom Lauf des Répce). Anmerkungen und Typologie: Ilona Nagy. Farkas Sándor Egylet kiadása, Szombathely, 1996. 160 S. = *Demos,* 33. Heft, 1. 59.

Lammel Annamária – Nagy Ilona: Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek (Bauernbibel. Ungarische volkstümliche Bibelgeschichten). 2. verbess. Auflage. Budapest, Osiris, 1995. 358 S. Osiris Könyvtár. Folklór. (Red. Vilmos Voigt). = *Demos,* 33. Heft, 1. 59–60.

1998

Tanulmány

Mária-legendák az apokrif evangéliumoktól a 20. századi folklórig. In Jankovics József – Monok István – Nyerges Judit (szerk.): *La civiltá ungherese e il cristianismo. A magyar művelődés és a kereszténység.* II. Budapest–Szeged, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság – Scriptum Kft. 935–946.

Mária-legendák az apokrif evangéliumoktól a XX. századi folklórig. *Ethnographia,* CIIX: 113–145.

A kis Jézus madarai. Egy történet az apokrif evangéliumokban és a folklórban. In Füvessy Anikó (szerk.): *Állatábrázolás a magyar néphagyományban.* Debrecen, Etnica. 199–231.

Tudósképzés, tanárképzés, szakkörvezető-képzés. In Karácsony Molnár Erika – Krajciné Szokoly Mária (szerk.): *Hon- és népismeret, néphagyomány az oktató-, nevelőmunkában.* /Továbbképző Füzetek 5./ Budapest, Budapesti Tanítóképző Főiskola.

Classification of Origin Legends. In Walther Heisig – Rüdiger Schott (Hrsg.): *Die Heutige Bedeutung oraler Traditionen. Ihre Archivierung, Publikation und Index-Erschliessung. The Present-Day Importance of Oral Tradition. Their Preservation, Publication and Indexing.* Opladen–Wiesbaden, Abhandlungen der Nordheim-Westfälischen AdW., Bd. 102. 307–314.

The birds of the Child Jesus. A Story in Apocryphal Gospels and Folklore. In Stanislav Boruček – Violetta Krawcyk-Wasilewska (Eds.): *Ecology and Folkore.* III. [Češi v cizině/11], Prague, Institute of Ethnology of the Academy of the Czech Republic, 73–80.

Szócikk

Dégh Linda; démiurgosz; Dobos Ilona; Dorson, R. M.; Dundes, A. In *Magyar Nagylexikon.* VI. Cseb–Ec. Budapest, Magyar Nagylexikon Kiadó.

Eredetmagyarázó monda; fabula, Fedics Mihály. In *Magyar Nagylexikon.* VII. Ed–Fe. Budapest, Magyar Nagylexikon Kiadó.

1999

Tanulmány

Esettanulmány az ajándékozás antropológiájához. In Benedek Katalin – Csonka Takács Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete. 607–616.

Folklore Repertoires: Male and Female. In Lalita Handoo – Ruth B. Bottigheimer (ed.): *Folklore and Gender.* ISFNR XI[th] Congress Papers: Vol. 6. General Editor: Jawaharlal Handoo. Zooni Publications: Mysore, India. 103–115.

Idem: In *Traditional Storytelling Today. An International Sourcebook.* Ed. by Margaret Read Mac Donald. Contributing eds.: John H. Mc Dowell, Linda Dégh, Barre Toelken. Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago–London. 267–263.

Studien zur folkloristischen Erforschung des apokryphen Thomasevangeliums. In Ingo Schneider (Hrsg.): *Europäische Ethnologie und Folklore im internationalen Kontext. Festschrift für Leander Petzoldt zum 65. Geburtstag.* Frankfurt am Main – Bern – Bruxelles – New York – Wien, Peter Lang. 647–658.

Szócikk

Folklór, folklorisztika, folklorizáció, folklorizmus, formula. In *Magyar Nagylexikon.* VIII. Ff–Gyep. Budapest, Magyar Nagylexikon Kiadó.

Hatvani István, hiedelemmonda, hősepika. In *Magyar Nagylexikon.* IX. Gyer–Ig. Budapest, Magyar Nagylexikon Kiadó.

Könyvismertetés

Eperjessy, Ernest, Dr.: Šalje pismo Sibinjanin Janko... (Narodna pripovijetke, prepričane junačke pjesme i prdanja Andrije Hidega iz Martinaca u Madarskoj) Hunyadi János levelét megírta... (Hideg András népmeséi, prózában elmondott hősénekei és hiedelemmondái a magyarországi Felsőszentmártonból) Hrvatski Znanostiveni Zavod. Urednik i recenzent Duro Franković. Jezični lektor Ernest Barić. Pečuh, 1998. 218. = *Demos,* Bd. 34. Heft, 1. 1998/2. 1999.

2000

Könyv

Lammel Annamária – Nagy Ilona: *Die ungarische Bauernbibel. Wo volkstümliches und Märchenhaftes auf die Bibel trifft.* Aus dem Ungarischen übersetzt von Hans Skirecki. Mit einem Nachwort von Lutz Röhrich. Berlin, Kulturverlag Kadmos. 260 o.

Könyvszerkesztés

Folklorisztika 2000-ben. Folklór – irodalom – szemiotika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára. I–II. Szerk.: Balázs Géza – Csoma Zsigmond – Jung Károly – Nagy Ilona – Verebélyi Kincső. Budapest, ELTE BTK, 850 o.

Folklore in 2000. Voces amicorum Guilhelmo Voigt sexagenario. Curibus Ilona Nagy. Budapest, Universitas. 551 o.

Tanulmány

Adalékok Gaál György kézirathagyatékának sorsához. In Balázs Géza – Csoma Zsigmond – Jung Károly – Nagy Ilona – Verebélyi Kincső (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben. Folklór – irodalom – szemiotika. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára.* I–II. Budapest, ELTE BTK. 66–75.

Scenario of the performance of traditional narratives in everyday communication. In Maria Vasenkari – Pasi Enges – Anna-Leena Siikala (eds): *Telling, remembering, interpreting, guessing. A Festschrift for Prof. Annikki Kaivola-Bregenhøj on her 60th Birthday 1st February 1999.* Soumen Kansantietouden Tutkijain Seura, Joen suu, 2000. /Kultaneito III/, Scripta Aboensia 1, Studies in Folkloristics, 72–79. Idem: „Traditsiooniliste narratiivide stseneaarium igapäevases suhtlemises." Transl. Tõlkis Reet Hiemäe. Artikkel VTK raamatust (http://www.folklore.ee/seminar/nagy.html)

Szócikk

Jelszó, kozmológia, Krisztus-legendák, legenda, legendamese. In *Magyar Nagylexikon.* X. IR–KIP. Budapest, Magyar Nagylexikon Kiadó.

2001

Könyv

Lammel Annamária – Nagy Ilona: *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek.* Második, javított kiadás. Budapest, Osiris.

Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór. /Szóhagyomány sorozat. Sorozatszerk. Nagy Ilona/ Budapest, L'Harmattan.

ISMERTETÉSE

Horváth Pál: *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór.* (http://nyitottegyetem.phil.inst.hu/vallas/kjelzo1_2htm)

KÖNYVSZERKESZTÉS

Times, Places, Passages. Ethnological Approaches in the New Millennium. Abstracts. 7th SIEF-Conference Budapest, April 23–28. 2001. Ed. by Nagy Ilona. Budapest, Hungarian Academy of Sciences, 176 o.

TANULMÁNY

Teremtés a magyar mondákban. In Hoppál Mihály (szerk.): *Elbeszélés és emlékezet. Tanulmányok Istvánovits Márton emlékezetére.* Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris. 172–176.

A kovácsok kovácsa (AaTh 753) legendamese-típus és az apokrif Tamás evangélium. In Hála József – Szarvas Zsuzsa – Szilágyi Miklós (szerk.): *Számadó. Tanulmányok Paládi-Kovács Attila tiszteletére.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet. 471–484.

Ádám és Éva. In Hoppál Mihály és Szepes Erika (szerk.): *A szerelem kertjében, Erotikus jelképek a művészetben és a folklórban.* Budapest, EFI – Osiris, 2001. 174–197.

Szűz Mária halála az apokrifekben és a folklórban. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről II./ Budapest, Balassi Kiadó. 337–371.

SZÓCIKK

Május 1-je, Mária-legendák. In *Magyar Nagylexikon.* XII. Len–Mep. Budapest, Magyar Nagylexikon Kiadó.

Mesemondó, monda, motívum, műfaj, népmese, Noé, novellamese. In *Magyar Nagylexikon.* XIII. Mer–Nyk. Budapest, Magyar Nagylexikon Kiadó.

2002

KÖNYVSZERKESZTÉS

Havasok mesemondója. Jakab István meséi. Gyűjtötte és közzéteszi Nagy Olga, Vöő Gabriella; nyelvészeti mell. Murádin László; szerk. Nagy Ilona. /Új Magyar Népköltési Gyűjtemény XXVI. Sorozatszerk.: Nagy Ilona/ Budapest, Akadémiai Kiadó.

Pócs Éva: *Magyar néphit Közép- és Kelet Európa határán.* /Szóhagyomány sorozat. Sorozatszerk.: Nagy Ilona/ Budapest, L'Harmattan.

Tanulmány

Adam and Eve. Myths of the creation of eros. In Hoppál Mihály – Csonka-Takács Eszter (eds): *Eros in folklore.* /Bibliotheca Traditionis Europae/ Budapest, Akadémiai Kiadó – Európai Folklór Intézet. 72–100.

A pereszlényi táltosgyermek. In Csonka-Takács Eszter – Czövek Judit – Takács András (szerk.): *Mir-susne-hum. Tanulmánykötet Hoppál Mihály tiszteletére.* Budapest, Akadémiai Kiadó. 25–39.

Cikk

Petőfi sírja Aranyostordán. *Néprajzi Látóhatár,* XI: 363–366.

2003

Könyv

Nagy, Ilona – Lammel, Annamária: *Wie Adam den Apfel verschluckte. Die Ungarische Bauernbibel.* Nachwort von Lutz Röhrich. Berlin, Kulturverlag Kadmos. S. 260.

Tanulmány

Folklore in statu nascendi – Hungarian Election 2002. In Profantová, Zuzana (ed.): *Traditional Culture as a Part of the Cultural Heritage of Europe. The Presence and Perspective of Folklore and Folkloristics.* Bratislava, Institute of Slovak Academy of Sciences. 125–129.

A népmese: az élőszótól a nyomtatásig. *Könyv és Nevelés,* V: 3. 89–96.

Esettanulmány az ajándékozás antropológiájához: az ötvenévesek megajándékozása. In *Tudomány a Duna két partján. Az akadémiai közös kutatásaink című konferencián elhangzott előadások. Veda na oboch brehoch Dunaja. Prednášky z konferencie naše spoločné akademické výskumy.* /Dialógus Könyvek, Edícia Dialógy/ Pozsony, Kalligram Könyvkiadó. 51–57.

A mesemondás forgatókönyve hétköznapi kommunikációs helyzetben. In Pócs Éva (szerk.): *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére.* /Studia Etnologica Hungarica IV./ Budapest – Pécs, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék. 287–293.

Szócikk

Szentcsalád-legendák, Szent Péter-legendák. In *Magyar Nagylexikon.* 16. Sel–Szö. Budapest, Magyar Nagylexikon Kiadó.

Szüzsé, teremtés, trufa, tréfás mese, ÚMNGy. In *Magyar Nagylexikon*. 17. Szp–Ung. Budapest, Magyar Nagylexikon Kiadó.

2004

Könyvszerkesztés

Times, Places, Passages. Ethnological Approaches in the New Millennium. 7th SIEF Conference. Selected Papers. Editor-in-chief: Attila Paládi-Kovács. Ed. by: Györgyi Csukás – Réka Kiss – Ildikó Kristóf – Ilona Nagy – Zsuzsa Szarvas. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára. II–III. Szerk. Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona. Budapest, L'Harmattan.

Küllős Imola: *Közköltészet és népköltészet. A XVII–XIX. századi magyar világi közköltészet összehasonlító műfaj-, szüzsé- és motívumtörténeti vizsgálata.* /Szóhagyomány sorozat. Sorozatszerk.: Nagy Ilona./ Budapest, L'Harmattan.

Tanulmány

A föld teremtésének mondája és a Tiberiás-tengerről szóló apokrif. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára.* II. Budapest, L'Harmattan. 181–228.

Nemzetkarakterológiák ponyván és folklórban. In Borsos Balázs – Szarvas Zsuzsa – Vargyas Gábor (szerk.): *Fehéren, feketén, Varsánytól Rititiig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére.* II. /Kultúrák keresztútján/ Budapest, L'Harmattan. 149–167.

Könyvismertetés

Contemporary legend: The Journal of the International Society for Contemporary Legend Research. Ed. by Paul Smith. Vol. 5 (1995). New Series edited by Joseph P. Goldwin. Vols. 11–3. (1998–2000). International Society for Contemporary Legend Research. In *Folklore. Reviews of Folklore Scholarship* 115. (2004) 122–124.

„...és lőn...”

Lammel Annamária

A holisztikus gondolkodás, a kozmogónia, a biogenezis és az ontogenezis reprezentációja a Parasztbibliában[1]

A *Parasztbiblia*[2] munkahipotézisekre alapozott, módszeres tudományos kutatás eredményeképpen jött létre. Abból a feltevésből indultunk ki, hogy a magyar népi szájhagyományban a Biblia legfontosabb eseményeiről és szereplőiről bizonyára léteznek történetek. Méghozzá nem csupán a folklórból már ismert eredetmondák vagy legendák, hanem magából a Bibliából merítkező történetek is, mint például József és testvéreinek története. Mint ahogy azt az első kiadás utószavában hangsúlyoztuk,[3] se *parasztbiblia*, se *a* parasztbiblia, se *egy* parasztbiblia nem létezik, hiszen – rajtunk kívül – soha, sehol, senki fejében nem állt össze a szájhagyományban élő szövegekből a Biblia kronológiai sorrendjét követő, „parasztbibliának" titulálható mű.[4] Ily módon a *Parasztbiblia* nem szöveggyűjtemény, hanem tudományos mű, amit a magyar paraszti szájhagyomány alapján, annak tiszteletben tartásával mi hoztunk létre; olyan mű, amely egymásba kapcsolódó szövegek révén újrameséli, átformálja vagy kiegészíti a bibliai eseményeket. A *Parasztbiblián* kívül néhány tanulmányt is írtunk közösen[5], mindazonáltal mégis Nagy Ilona az, aki egész munkásságát a magyar népi biblikus narratív hagyomány folklorisztikai és filológiai feltárásának szentelte.[6]

[1] Nagy Ilonkának, elválaszthatatlan szerzőtársamnak és barátnőmnek ajánlom ezt az írást, amely a *Parasztbiblia*val (Lammel–Nagy 1985) kapcsolatos néhány elemzést tartalmaz.

[2] Lammel–Nagy 1985; 1995; 2000; 2001; 2003.

[3] Lammel–Nagy 1985.

[4] Itt vagyunk kénytelenek azon, a *Parasztbiblia* által állítólag megihletett, majd azt etikailag kifogásolható módon kisajátított és felhasznált, „művészinek" nevezett alkotásokra utalni, mint pl. Vándorfi László *Paraszt biblia* színműve, vagy Jeles András *József és testvérei (Jelenetek egy parasztbibliából)* című filmje.

[5] Lammel–Nagy 1986; 1987; 1988; 1989; 1992.

[6] A teljesség igénye nélkül lásd Nagy 1969; 1975; 1979; 1980; 1981; 1984; 1987; 1988; 1989; 1990; 1992; 1997; 1998a; 1998b; 1999; 2001; 2002; 2004.

Az itt következő elemzés alapjául maga a *Parasztbiblia* szolgál mint logikailag és szimbolikus szinten egymáshoz illeszkedő szövegek együttese, amely lehetőséget nyújthat a magyar paraszti ismeretrendszer vizsgálatára is. A következőkben tehát a *Parasztbibliá*ban megjelenő „tudományos" világképet próbálom meg elemezni; a témák, amelyeket ezek a szövegek felidéznek, a „nagy" tudomány témái is egyben[7]. A kognitív antropológia fejlődésének eredményeképpen egyre több „etnotudomány" kerül fel a „népi tudományok" listájára.[8] Mindamellett a kognitív pszichológia szakágai is tanulmányozni kezdték az úgynevezett „etnoelméleteket", vagy másképpen a naiv tudást. Bár ezek a kutatások nem a már eleve szájhagyományban élő történetek alapján igyekeznek megismerni az „etnotudományokat" vagy „naiv tudományokat", az utóbbi időből több példát is ismerünk arra, hogy a kutatók a narrációk, mítoszok „tudományos" gondolkodási hátterét vizsgálták.[9]

A *Parasztbiblia* esetében szakrálisnak tartott hagyománnyal állunk szemben, így szövegeink tulajdonképpen a vallási folklór körébe tartoznak. A vallás és a tudomány világképének összehasonlítása, lévén hogy ugyanazon kérdésekre keresik a választ, egyre gyakoribb.[10] A fentiek alapján úgy gondolom, érdekes kérdés, hogy a kozmogenezis, a biogenezis és az ontogenezis hogyan jelenik meg a *Parasztbibliá*ban. Mielőtt azonban ennek felvázolásába bocsátkoznék, ki kell térnem a *Parasztbibliá*ban fellelhető általános gondolkodásmintára, a szakirodalom eredményeinek figyelembevételével.

Alapvető gondolkodási formák: a holisztikus/analitikus gondolkodás: a Parasztbiblia holisztikus szemlélete

Az emberi „tudományos" gondolkodással foglalkozó szakirodalom az utóbbi években, bőséges tények alapján két alapvető gondolkodási típust különített el: a holisztikus és az analitikus gondolkodást.[11] Ezen gondolkodási formák két különböző társadalomtípus eltérő jellegzetességeiben gyökereznek.[12] A holisztikus

---

[7] Ily módon a *Parasztbiblia* „etno-tudományos" világképét igyekszem felvázolni a *Parasztbiblia* (Lammel–Nagy 1985) 39–150. oldalain közzétett szövegek alapján, de néha más szövegekre is utalok. Az olvashatóság érdekében, illetve a szűkre szabott keretek miatt mindazonáltal állításaimhoz nem tettem hivatkozásrendszert. Időnként a mű egészére is hivatkozom.

[8] Attran–Douglas 1999; Hardesty 1977; Kay 1996.

[9] Kahn–Lourent 2002; Maola 2003.

[10] Reeves 1986; Boyer 2001; deDuve 2002.

[11] Altarriba 1993; Olson–Torrance 1996; Nisbett–Peng–Choi–Norenzayan 2001).

[12] Triandis 1994.

gondolkodás modellje Kína, amelyre a közösségi társadalomtípus a jellemző.[13] Ebben a társadalmi típusban az egyén létét a közösséghez tartozása határozza meg, saját érdekeit és vágyait a közösség érdekei alá rendeli. A közösség[14] harmóniája fontosabb, mint az egyéné.

Az analitikus gondolkodás modellje az antik görög gondolkodás. Az individualista társadalom korai formái jellemzik. Jelenleg az individualista társadalom prototípusa az Egyesült Államok, ahol a cél az egyén vágyainak kielégítése a közösség érdekeivel szemben. Ily módon az egyén független, és kapcsolatainak megváltozása nem változtatja meg őt magát.

Az egyes számú táblázatban a holisztikus és az analitikus gondolkodás legfontosabb jellemzőit mutatom be, a szakirodalom alapján.[15]

Holisztikus gondolkodás	**Analitikus gondolkodás**
A tárgy a kontextusban létezik	A tárgy önmagában létezik
Tapasztalati tudás	Absztrakt logika
Dialektika	Szabályok
Folyamatosság/átmenet	Körülhatároltság
Ellentétes javaslatok közti kompromisszum	Csak egy lehetőség létezik
Asszociatív	Matematikai számítás

I. táblázat. A holisztikus és az analitikus gondolkodás főbb jellemzői

A Parasztbiblia „tudományos" világképe egyértelműen holisztikus. A magyar parasztság a tudomány által tanulmányozott kérdésekről meglehetősen határozott véleménnyel rendelkezik. Úgy tűnik, nem tesz különbséget „vallásos" és „tudományos" tudás között, hisz a kialakult világkép igazságába vetett hit felér a tudomány által feltárt tényekbe vetett hittel.

Ha a *Parasztbibliát* a fenti táblázat oppozíciós sora alapján megvizsgáljuk, láthatóvá válik, hogy az „etnotudományos" gondolatok mindig kontextusban jelennek meg; sohasem találkozunk egy tárgy pusztán önnön jellemzőiből fakadó leírásával. Míg a görögök azt a tényt, hogy a kő gyorsabban esik le, mint a tollpehely, a kő tulajdonságának tekintették, a régi kínaiak ezt a jelenséget a kőnek és a tollpehelynek a környezetével való kapcsolatából eredeztették. A *Parasztbibliá*ban a tárgyak tulajdonságaikat, legyen szó a hegy magasságáról vagy a Tisza kanyargósságáról, nem önmaguktól nyerték, hanem a világban fellelhető (isteni) erőtől, amellyel ily módon függő viszonyban állnak.

[13] Nisbett 1998; Peng–Nisbett 1999.

[14] A közösség itt tágabb értelemben használt terminus, amely jelentheti a családot, a lakóközösséget vagy tágabb közösséget.

[15] Nisbett–Peng–Choi–Norenzayan, 2001.

A Parasztbiblia történetei számos forrásból erednek, magából a Bibliából, prédikációkból, apokrifekből, ponyvanyomtatványokból és más egyébből.[16] A szájhagyomány útján terjedő történetek azonban átalakulnak, és a paraszti tapasztalatokhoz idomulnak. Úgy tűnik, Nemes Csabával alkotott fogalmunkat, a „bimetriát" e szövegek egy részére is alkalmazhatjuk.[17] A „bimetria" egy adott tárggyal kapcsolatban a tapasztalati és az „elvi" (vallási) ismeretek egybeesése során jön létre. A „bimetriák" könnyen elfogadható, hosszú távon tovább hagyományozható egységek. Így például a női nemi szervekről szóló pajzán és fantáziadús történetek esetében valószínűleg „bimetriáról" van szó, a tapasztalat és a magyarázat egybeeséséről. Az is egyértelmű, hogy a történetek nem az absztrakt logika alapján épülnek fel, bár pl. a szillogizmus a *Parasztbiblia* transzverzális síkján azért időnként megfigyelhető, mint például abban a tényben, hogy minden „isteni lény" teremthet, és mivel Jézus vagy a Szűzanya isteni lény, ő is teremt. Ebbe a szillogizmusba még az is belefér (és ezért nem igazán mérvadó az absztrakt logika), hogy még az Isten által kiválasztott, feddhetetlen emberi lények, mint például Noé is rendelkez(het)nek némi teremtő erővel (Noé kesztyűből macskát teremt, amely az egér képében rejtőzködő ördögöt elpusztíthatja). Az viszont már nehezen magyarázható pusztán az absztrakt logika alapján, hogy miért teremt az ördög is. Itt nyilvánvalóan újra tapasztalati tényből indulhattak ki a történetek, nem pedig a Bibliából: a rossz létezik, a rosszat viszont nem teremthette a jó. Így tehát az ördögnek is közre kellett működnie a teremtésben. És itt elérkezünk a „dialektikus" szemlélet kérdéséhez. A *Parasztbiblia* elfogadja, és megpróbálja „kibékíteni" az ellentmondásokat. Így például a föld a lent és a fent, a magasság és a mélység, a rossz és a jó közötti harc/kompromisszum eredményeként „köztes" helyként jön létre. Ily módon a föld teremtésének történetei beleillenek egyfajta „naiv-dialektikus" gondolkodási rendszerbe, amely igyekszik kiegyenlíteni két egymással összeférhetetlen szemléletet, vagyis amely a tézis és az antitézis alapján alkotja meg a szintézist. Az igazi Bibliában az Isten egyedül teremti a világot, nincs szüksége egy negatív hatóerőre annak létrehozásához. A magyar paraszti gondolkodás ellenben a teremtés eredményében az antagonisztikus erők nyomait véli felfedezni. Ily módon nem különíti el az „elemet" a minden létezőt meghatározó jó és rossz közötti harcból eredő tulajdonságoktól. Ugyanakkor megteremti a „köztes megoldást", a földet és vele az embert, aki választhat a jó és a rossz között, de mindkettőt magában hordozza.

A folytonosság, ahogy látni fogjuk a következőkben, alapvető jellemvonása a *Parasztbiblia* világképének. Nincsenek éles határvonalak, a bab Isten tenyeréből származik és az emberek kedves eledele; az ördög tűzbe szellentése füstöt

[16] Nagy 1988, 1990, 2001, Lammel–Nagy 1985, Lammel–Nagy 1988.
[17] Lammel–Nemes 1998.

eredményez, amitől a mai napig könnyezünk (gonosz ördög); Noé különböző állatok vérébe mártja a szőlő vesszőjét, aminek következtében később a bor azon állatokra jellemző viselkedést eredményez az embereknél, mint amelyek vérébe Noé a botját belekeverte. Még a sorrend is megmarad. A határok az isteni és a növényi, a növényi, az állati és az emberi világ között szinte elmosódnak.

A Parasztbiblia világképe igen nagy mértékben asszociatív. Az asszociációk a mindennapi tapasztalatokat tükrözik, azt az alaptudást, amely megengedi az „új" képzetek kialakítását. Azt végképp nem szükséges itt bizonygatnunk, hogy a *Parasztbiblia* nem épül matematikai számításokra. Az asszociáció meglehetősen nagy szabadságot enged, míg a „matematikai-logika" megszabja a gondolkodás menetét. A „Tejút" eredete éppúgy érdekli a tudományos kozmogóniát, mint a nem tudományosat. A *Parasztbiblia* esetében csodálatos egyszerűséggel a Tejút keletkezése nagyon régi időkbe tevődik, amikor az angyalok háborúztak. Ez a tény önmagában ellentmondásos lenne, hisz az angyalok jók, de azt is tudjuk, hogy az angyalok egy kara fellázadt Isten ellen, így nyilvánvaló, hogy mint minden „emberszerű" társadalomban, itt is létezhettek konfliktusok, amelyek akár háborúhoz is vezethettek. Háborúzásuk során az angyalok az égben felverték a port, és mi ezt a port látjuk Tejútként. A földi por, amikor felszáll és átsüt rajta a nap, csodálatosan tud csillogni, villogni: az asszociáció tehát magától értetődőnek tűnik. Itt nem kívánok kitérni a modern fizikának a világegyetem eredetéről jelenleg legelfogadottabb magyarázatára, az ősrobbanásra. Ez az elmélet viszont arra a kérdésre nem ad magyarázatot, hogy a gázok, amelyek felrobbantak, honnan erednek – ami pedig a kérdés lényege. A magyar paraszti magyarázatban a Tejút eredete, bár igen egyszerű tapasztalatra épül, legalább látszólag kielégítő magyarázatot nyújt a kérdésfeltevőknek.

A holisztikus gondolkodás tehát lehetővé teszi egy önmagában koherens világmagyarázat létrejöttét, ahol a bonyolult kölcsönhatások rendszerében mindennek megvan a maga eredete, szabálya és helye, amely alapvetően két pólus: a rossz és a jó, a lent és a fent, a mélység és a magasság, a bűn és a bűntelenség, a tisztaság és a tisztátalanság harcában igyekszik egyensúlyt találni. Beszélhetünk-e itt egy *a priori*ról, vagyis egy, a tapasztalást megelőző, kezdettől fogva bennünk lévő ismeretről, amely Kant szerint a „tiszta észből" nyert, általános érvényű ismeret? E kérdésre válaszolva azonban túl messze jutnánk e cikk eredeti témájától: hogyan ábrázolja a *Parasztbiblia* a tudomány által is kutatott kozmogóniát, a biogenezist és az ontogenezist. Térjünk tehát vissza ezen témakörökhöz!

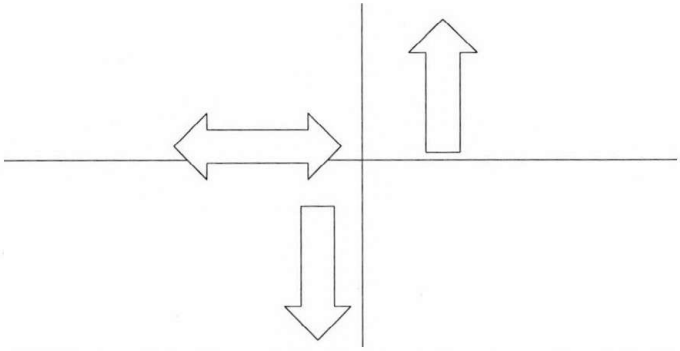
A kozmogónia, amely elválaszthatatlan a kozmológiától, vagyis az univerzum rendjétől

Az aitiologikus mondák, legendák és mítoszok elemzése hosszú hagyományra nyúlik vissza az antropológiai és a folklorisztikai szakirodalomban. Magyarországon – korábbi tanulmányaira, valamint bőséges szakirodalomra hivatkozva – Nagy Ilona foglalta össze példaszerűen az eredetmonda-kutatás állását, és mutatta be a kozmikus és meteorológiai jelenségek eredetét, illetve az ember és életkörülményei kialakulásának megjelenését.[18] Az alább következő gondolatmenet elkerülhetetlen átfedéseket tartalmaz Nagy Ilona fejtegetéseivel, hiszen sok tekintetben azonos anyagra támaszkodunk. Ami talán újnak tekinthető elemzésemben, az a „tudományosság" és a gondolkodási formák keresése, valamint az a tény, hogy csak a *Parasztbibliá*ban fellelhető történetekre hivatkozom. Mindezek ellenére az ismétlések és az átfedések elkerülhetetlenek, így csak néhány elemre térek itt ki, és a szövegek eredetének figyelembevételétől is eltekintek.

Az első kérdés az univerzum elrendezése, hisz ebben a térben helyezkednek el az égitestek. A világ terének szerkezete a *Parasztbibliá*ban követi-e a magyar nyelv térrel kapcsolatos nyelvtani rendszerét? A magyar helyhatározó ragozás 3×3-as rendszerbe „modellálja" a teret. Vagyis egy tárgy helye kilenc különböző módon határozható meg. Így van nyílt tér, zárt tér, pont a térben; a tárgy lehet valahol (hol? inessivus, superessivus, adessivus), mehet valahova (hova? illativus, sublativus, allativus), illetve jöhet valahonnan (honnan? elativus, delativus, ablativus). A *Parasztbibliá*ban olyan szövegeket találunk, amelyek e hármasságra engednek következtetni: így például létezik a nyílt tér, azaz a levegőég (ahol Isten és az angyalok, a jó él); a zárt tér (a föld, ahol is a sátán, az ördög, a rossz élhet); a harmadik kategória a „földből kint", ami lehet egy pontja a térnek, mint maga az ember (embernél, emberhez, embertől).

A tér ezen hármassága mellett másféle szerveződés is létezik: egyrészt, mint ahogy fentebb láttuk, a fent és a lent, a magasság és a mélység vertikális tengelye, amely épp annyira szimbolikus mint konkrét valóságnak felel meg. A magasság létezése minden esetben állandónak és tulajdonképpen öröknek tekinthető, egyes szövegekben viszont a mélységet az Isten később alkotta meg, ledobálva, lehajítva, lehányatva oda az „elkevélyedett" angyalokat. Ez a dualitás megismétlődik a földi, horizontális szinten, de ott egy síkon létezik: a földet együtt teremtette a jó és a rossz, egyszerre tevékenykednek rajta az emberek, akik egyszerre helyezkedhetnek el függőleges és vízszintes síkon, pontok a térben, részben jók, részben rosszak. Mindez igen egyszerű ábrázolásban az 1. ábrán látható.

[18] Nagy 1988.



1. ábra. A horizontális és vertikális tengelyek: az utóbbin a jó és a rossz, az Isten és az ördög (sátán) világa ellentétes irányban halad, míg az előbbin, a földi létben, a kettő egyszerre tevékenykedik.

A *Parasztbiblia* térszemléletének harmadik eleme az idővel való összefonódásához kapcsolódik. Az idő, amely a nyugati gondolkodás szerint az események egymásutániságában írható le, vagyis lineáris, a *Parasztbiblia* időszemléletében teljesen más alapokon nyugszik. Az idő, a holisztikus gondolkodás mintájára lehet ciklikus: ilyenek a ciklikus teremtések (Isten/ördög, özönvíz utáni újrateremtés, Jézus teremtése, a Szűzanya teremtése) vagy a ciklikus világpusztítások, amelyek után új teremtés következik (az emberek buborékot fújtak, ezért víz által pusztulnak el; most pipálnak, ez jelzi, hogy a jövőben tűz által fognak elpusztulni). Az idő ily módon végtelen, amelyben ugyan van lineáris kronológia is, de ugyanakkor a párhuzamos létezés elve is elfogadott. S ez a párhuzamos létezés az időben nem elválasztható a térben való létezéstől. Így például Isten nem rendeli Ádám társául a Szűzanyát, mivel a Szűzanya túl szép. Tehát a Szűzanya létezik már az asszony teremtésének pillanatában, de egy másik térben. Mindez azt sugallja, hogy az idő mint egymásutániság és a tér mint egyidejűleg létező dimenziók együttese egyetlen közös tér-idő fogalmat alkot.

Ebben a bonyolult tér- és időrendszerben zajlik a teremtés. De ez a teremtés, mint láttuk, nem a semmiből történik. Már eleve létezik a magasság, a levegőég és a víz is. A föld és az ember teremtéséhez azonban még két nélkülözhetetlen elemre van szükség: a földre és a tűzre. Íme, a klasszikus görög filozófia négy elemével már lehet is földet és embert teremteni. Végül is itt egy meglehetősen „fizikai", „tudományos" szemlélettel találjuk szemközt magunkat: a világmindenséget alkotó elemek az univerzum minden pontján azonosak. Természetesen leegyszerűsített, tapasztalati, nem pedig kísérleti tudás áll ezen világkép mögött. Viszont mindenképpen érdekes figyelembe venni azt az elgondolást, hogy az ember és a föld ugyanabból az anyagból épül fel. A föld teremtésének dualista leírásából ugyan a tűz hiányzik, viszont az a tény, hogy Isten az agyagműves

mintájára saját kezének melegével formálja és alakítja ki a földgolyót, feltételezi a meleg formáló hatását.

A világegyetem eredetének tudományos magyarázata a modern fizika jelenlegi állása szerint is nehéz feladat, a létező elméletek, például a „big-bang" nem bizonyíthatóak. Természetesen a magyar parasztság biblikus hagyományától sem lehet igazi tudományos magyarázatot várni. Ugyanakkor érdekes módon a földet Isten gömbnek formálja, tehát nem lapos a formája, ami pedig az emberi tapasztalatból eredő elképzelés lenne. Még maguk az égitestek is, mint a csillagok, gömbök. Ehhez a meglehetősen modern képzethez azonban archaikus elemek társulnak, mint például az az elképzelés, hogy a föld vízen áll és négy hal tartja. Persze ez a „mitikus" világkép is alapulhat tapasztalati tudáson, hisz a szárazföld folyók, tavak, sőt tengerek között helyezkedik el, így könnyen kialakulhat az a hagyományozott hiedelem vagy ismeret, hogy a föld vízen áll. Ahhoz azonban, hogy ne merüljön le a vízbe, valakinek vagy valaminek tartania kell. (A holisztikus gondolkodás az elemeket nem önmagukban határozza meg, hanem kölcsönhatásukban, így a gravitáció törvényének felismerése tapasztalati tényből származik.) Számos nép tartja úgy, hogy a földet halak[19] vagy teknősbékák tartják. Ez az elképzelés a földrengés okának magyarázatául is szolgál. Amikor a halak „cserélkesznek", „megváltják magikat", földingás van. Ez a kép is tapasztalatból származhat (bimetria), hisz a halak (antropomorfikus elképzelés) is elfáradhatnak, és mozogniuk kell néha.[20] Az az elképzelés azonban, hogy a csillagokat és a holdat Isten azért tette fel az égre, hogy széppé tegye és segítse az ember éjszakai tájékozódását, természetesen még a legjobb szándékkal sem tekinthető tudományosnak, viszont ugyancsak holisztikus magyarázat.

Ily módon a *Parasztbiblia* kozmogenezise igen összetett képet mutat: a négy elem felhasználásával, valamint az isteni és ördögi alkotóerő által teremtett, emberek által látható és tapasztalható világot a holisztikus „tudományos" világkép által kialakított sajátos tér és időszemléletben helyezi el. A tapasztalati ismeretek magyarázatát mitologikusnak nevezhető képzetekkel egészíti ki.

A biogenezis: az élet eredete és az élőlények kategorizációja

Számos kutatató foglalkozott és foglalkozik az úgynevezett „folkbiológiával", vagyis a nem szakértők által létrehozott biológiai tudás megértésével.[21] Itt természetesen nem vállalkozhatok ezen igen nagy kiterjedésű irodalom bemuta-

[19] Goloubinoff–Lammel–Katz, 1998; Katz–Lammel–Goloubinoff, 2002.

[20] A 2004 karácsonyán bekövetkezett tenger alatti földrengés és a pusztító cunami valószínűleg újra feléleszt majd hasonló magyarázatokat.

[21] Attran–Douglas1999; Berlin 1992; Friedberg 1990; Lammel 1997a; 1997b.

tására. Így továbbra is csak a *Parasztbibliá*nak a természet eredetére vonatkozó reprezentációit igyekszem röviden áttekinteni. Az első kérdés, amely a biológiai létformával kapcsolatban rögtön felmerül, hogy milyen kritériumok alapján határozza meg a *Parasztbiblia* az élő és a nem élő határát? Az Isten él és az ördög is. Rajtuk kívül létező élőlények még az angyalok és a szellemek. Az élőlények jellemzője, hogy helyet változtatnak. Így például egyes történetek a Napot és a Holdat is – antropomorf szemlélet alapján – emberszerű élőlénynek képzelik el, a Hold az anya, a Nap pedig a fia, hisz mind a ketten járják a maguk útját.

A *Parasztbiblia* biogenezise azonban megkülönbözteti a földi életet a fenti és a lenti élettől, amelyek időtlen létezési formák. A biológiai élet megjelenése tehát a föld megteremtése után következik be. A földi élőlények éppúgy, mint maga a föld, teremtő erő eredményeként jönnek létre. Így egyrészt a föld (mint anyag) és a földi lények között szoros kapcsolat áll fenn. Másrészt a teremtmények hierarchikus viszonyban állnak magával a teremtővel, természetesen alárendelt viszonyban.

A biogenezis, legalábbis kezdetben tehát nem természetes folyamat, hanem külső: isteni vagy ördögi erő eredménye. A teremtésnek különböző formái lehetségesek: Isten és az ördög belerúgnak egy gallyba, ebből béka illetve ember lesz; Isten és az ördög agyagból formázza az embert, mint a fazekas, de míg az Isten embere járni kezd, az ördögé csak fekszik. A megformált testhez a lélek hozzáadása az emberi élet feltétele lehet, mindazonáltal nem elengedhetetlen. A teremtés egy másik lehetséges formája az, amikor Isten lepedőben ereszti le az állatokat.

A teremtéssel azonban nem ér véget a biogenezis, hisz például a női lények nem teremtés útján jöttek létre. A nő és a férfi közötti különbség egyik alapvető oka az, hogy Isten Évát nem teremtette, hanem már meglévő lények egyes testrészeiből, az asszociációs elvekre alapozva formálta meg, vagy hagyta, hogy véletlenek közbelépése révén formálódjék ki. Azok a nőellenes történetek, amelyek az ősanyát különböző negatív tulajdonságú állatok (disznó, kutya stb.) testrészeinek metamorfózisából származtatják, a nő és a férfi közti hierarchikus viszonyt is szimbolizálják.

A megteremtett férfi és a „létrejött" nő teste azonban még nem végleges. Például a férfi és a női nemi szervek kialakulásának pajzán történetei nem Isten teremtésének az eredményei, hanem utólagos változások. Mint ahogy Nagy Ilona kifejtette, a tisztaság jeleként Ádám nem rendelkezett szexuális szervekkel, és nem is evett.[22] A szőrzet a tisztátalanság jele, és később alakul ki. A sokszor erotikus, mulatságos történetek az emberi lénynek a környezettel való szoros kapcsolatára utalnak, vagyis a környezet formáló hatását igazolják a biogenezis során. Az emberi lény teste tehát változásokon megy át az időben. Így például ré-

[22] Nagy 1988, 121.

gen toll, majd köröm fedte a testét. Az idő előrehaladtával azonban a körömmel fedett testből csak végtagjaink körme maradt. Feltételezhetjük-e, hogy e mögött az „etnoismeret" mögött naiv evolúciós elképzelés húzódik meg? Erre utalnak más történetek is, mint például a gyomor bevarrása és a szájon át történő táplálkozás. Ezekben a történetekben az az érdekes, hogy az emberi test változásait elismerik, sőt az emberi test tökéletesebbé válásáról is szó van bennük. Ideilleszkednek a nyelv eredetével kapcsolatos történetek is. Például Isten a nyelveket egy bográcsból osztogatja. A nyelv mint szerv és a nyelv, amelyet beszélünk így fiziológia formájában azonosul (a tapasztalat és a tudás bimetriája).

A biogenezis az állat és a növényvilág eredetének és fejlődésének a témakörét is felöleli. Az első teremtés, legalábbis a *Parasztbiblia* szerint, a béka megteremtése. A békát az ördög teremti, és ez a tény rögtön meg is határozza szegény béka jövőjét, elátkozott, tisztátalan lesz. (A boszorkányok nélkülözhetetlen állata.) A béka egy gallyból jön létre éppúgy, mint az ember (aki azonban Isten rúgása következtében kerül a földre). Mindez feltételezi tehát, hogy a fa és a növényvilág már az ember és az állatok megteremtése előtt létezett. Ez a sorrend a valóságos „evolúciót" követi.

A *Parasztbiblia* szerint egyes növényeket Isten vagy Jézus teremtett vagy változtatott meg. Elsősorban emberi táplálkozásra alkalmas növényekről van szó, mint például a babról vagy a búzáról. Bár a növények a természet nélkülözhetetlen alkotóelemei, akárcsak az emberek vagy az állatok, a köztük és az emberek között lévő távolság nagyobb, mint az ember és az állatok közötti. Fontosabb szerepet csak a Jézus menekülésével kapcsolatos történetekben kapnak.

A növények egy kis csoportja azonban közvetlen, direkt kapcsolatban áll Istennel vagy Jézussal. Érdekes összevetni azt a történetet, amely szerint a bab Isten tenyeréből származik, Jézus az utolsó vacsora során mondott beszédével, amikor is testét a kenyérrel, vérét a borral azonosította. A kenyér szentsége a búza szentségéhez társul: a búzán látható Jézus arcmása. A bab, és a kenyér alapjául szolgáló búza alapvető fontossággal bír a magyar paraszti táplálkozásban. Isteni eredetük, sőt az istenséggel való szoros, „testi" eredeztetésük a világ számos mitológiájában előforduló biogenezisre emlékeztet, ami az ehető növények isteni eredetét bizonyítja. A növényeket ily módon az isteni tisztasággal lehet azonosítani. A közép-amerikai táplálkozás alapja például a kukorica – ennek megfelelően az indián mitológiában a kukorica istenként tisztelt növény.[23]

A dualista szemlélet, amely magát a Szent Bibliát is végigkíséri, még a növényeket sem kerüli el. Így például az alma a „rossz" oldalán áll, a tudás és a bűn szimbóluma lesz. Az alma „rossz" növény, amely a „rossz" állattal, a kígyóval és a „rossz" emberi lénnyel, az asszonnyal együtt száll szembe Istennel, asszociációs háló révén. Nagy Ilona elemzése a szőlő eredetének mondájáról számos tanul-

[23] Lammel 1993.

sággal szolgál.[24] A bor, illetve alapja, a szőlő, egyszerre lehet rossz és jó is. A bor lehet „szent", a krisztusi vér metaforája, de lehet az ember „állattá" válásának is az eszköze, ami a növény- és az állatvilág közötti kölcsönhatáson alapul. Noé, aki az özönvíz után a szőlővesszőt belemártotta különböző állatok vérébe, a bort „beprogramozta". Eszerint az alkoholfogyasztás közben az emberi lények különböző állati viselkedésformákat vesznek fel.

A holisztikus világkép minden létező között kapcsolatot feltételez. Ez a növény-, az állat-, az emberi és az isteni/ördögi világ esetében is igaz kell, hogy legyen. A növények egyes tulajdonságai ennek a holisztikus kapcsolatnak az eredményei. A bazsarózsa, bár szépségével kérkedhet, az illata kellemetlen, hisz nem rejtette el a menekülő szent családot. A galagonya ugyancsak kellemetlen illatáról híres, amit a kis Jézus rajta kiterített pelenkáinak köszönhet. Itt is megfigyelhető a bimetria: a tapasztalat „mitologikus" magyarázattal társul, és ezáltal stabil reprezentációt formál. A növények is rendelkeznek tehát „antropomorf" tulajdonságokkal, és részt vesznek a világkép dinamikájában.

Az állatok teremtés, átváltozás, vagy pedig égből történő leeresztés révén kerültek a földre. Különféle kategorizációs csoportokba tartoznak, így elkülönülnek a „tiszta" és a „tisztátalan" állatok, az Isten és az ördög által teremtettek, a jó és a rossz tulajdonságokkal megáldott állatfajták.[25] Az emberek és az állatok között hierarchia létezik: például az ördög nem tud embert teremteni, viszont képes állatok teremtésére, s kapcsolatuk igen szoros. Isten atyai módra bánik az állatokkal is. Állat és ember viszonya igen sok történet tárgya a *Parasztbibliá*ban. Például létezik olyan történet, amely az állatokat az ember leszármazottainak tekinti. Éva anyánk, sőt Ádám fiainak feleségei állatokból lettek megformálva. A nők állati eredete ugyancsak igen gyakori mitológiai motívum. Az állatok pedig gyakorta antropomorf tulajdonságokkal rendelkeznek.

Mindezen inkább mitologikus elemek mellett jelen van egy „etnobiológiai" szemlélet is, amely az állatvilág hierarchikus rendjét igyekszik felvázolni. Így a csúszó-mászó, alantas állatok a magasabb rendű állatok táplálékaként kerültek a földre. Az alacsonyabb és a magasabb rendűnek tekintett állatok valóságos „evolúciós" hierarchia felismeréséről tanúskodnak.

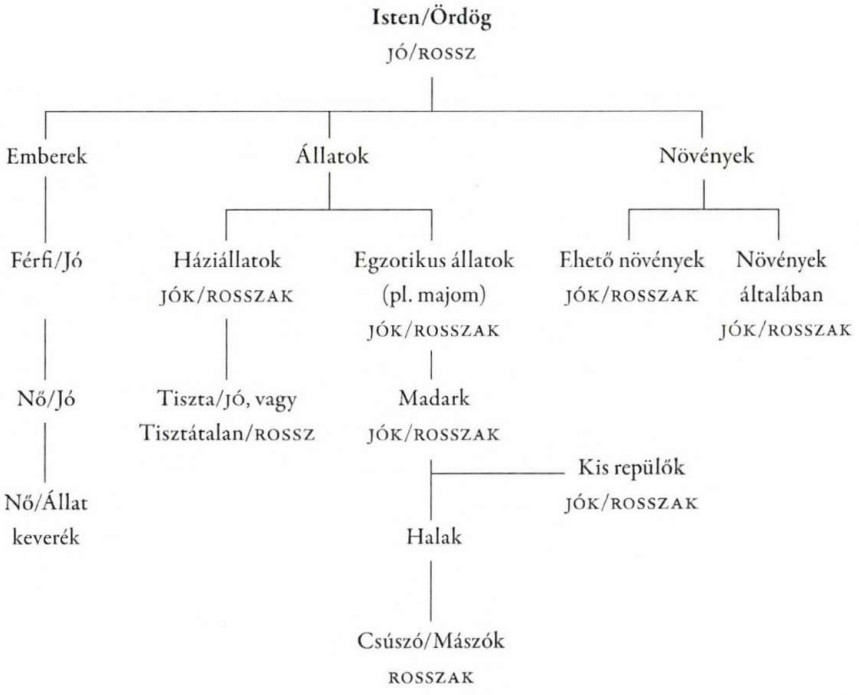
Az állatok morfológiája a környezethez való idomulásuk jele. A fizikai felépítés lehet Isten műve, de lehet természetes adaptáció eredménye is. Az előbbire példa a ló szeme helyének kijelölése. Az ördög a ló szemét a lábára akarta tenni, de Isten ezt nem hagyta, és a feje két oldalára helyezte. A szöveg tanúsága szerint ezzel lehetővé vált a ló „túlélése", vagyis megmaradása, hisz ha a szeme lent maradt volna a lábán, a füvek, a növények kiszúrták volna. E mögött a történet mögött meg-

[24] Nagy 1995.

[25] Baumann 2001.

lehetősen funkcionális ökológiai magyarázat áll. Néha a mutáció is megjelenik a *Parasztbibliá*ban. Különböző tárgyak vagy állatok hirtelen új formát vesznek fel.

A második ábra leegyszerűsített hierarchikus modellben igyekszik ábrázolni a biogenezis következtében létrejött lények, illetve a fenti és lenti, öröktől fogva létező lények viszonyát. Ez az ábra világosan mutatja, hogy annak ellenére, hogy a *Parasztbiblia* célja nem a tudományos, hanem a vallásos világkép továbbadása, meglehetősen világos elképzeléssel rendelkezik az élővilág hierarchikus szerveződését illetően. Ebbe a klasszifikációs rendszerbe illeszkedik a jó és a rossz közötti hierarchikus rend. Bár a 2. ábra párhuzamos létezési formát mutat az ember, az állat- és a növényvilág között, a teremtéssel való közös kapcsolatuk révén létük holisztikus módon elválaszthatatlan egymástól.



2. ábra. A földi élővilág és a teremtésben részt vevő lények kapcsolata

Ontogenezis: az ember fejlődése

A *Parasztbibliá*ban számos történet magyarázza az ember egyedfejlődésének menetét. Nagy számú etnopszichológiai megfigyeléssel is találkozunk. Miután ezekkel a témakörökkel Nagy Ilona igen alapos módon foglalkozott,[26] itt csak néhány speciális kérdésre térek ki.

Az első kérdéskör a velünk született és a szerzett képességek köré csoportosul. A *Parasztbiblia* szerint az ember eleve, születésétől fogva hordozza magában a jót és a rosszat: jobb felében őrzőangyal, bal felében ördög lakozik. Így a szerencsétlen emberi lény a jó és a rossz között botladozik, viszont akarattal és önkontrollal rendelkezik. A *Parasztbiblia* alapvetően a kollektivista társadalmak személyiségvonásait helyezi előtérbe, a legfőbb erények a jóság, a többiek tiszteletben tartása, a szerénység, a kooperáció. Mindezekhez természetesen a tisztaság megőrzése és az isteni akarat elfogadása társul. Az ember lelke kiéghet, vagyis megtisztulhat, mint az üveg. Ezek a szerzett, tanult viselkedésformák a bennünk lévő rossz legyőzésében segíthetnek. Ám az ember kétértelmű helyzetben van: a vele született jó akkor kerül túlsúlyba, ha azt teszi, amit Isten és a társadalom elvár tőle. Tehát igen kevés egyéni szabadsággal és lehetőséggel rendelkezik. A lehetőségek a különböző viselkedésformákra velünk születettek, de a felelősség az emberé. Így bár az ontogenetikus létben megismétlődik a föld és az élőlények dualisztikus jellege, az ember akarattal bíró lény. Tehát akarhatja a rosszat is, ami éppúgy, mint a Bibliában, az élvezetekkel függ össze, amelyek viszont csapdát jelentenek a „gyenge" emberek számára, és véglegesen megfordítják az egyensúlyt a rossz és a jó között.

Bár minden embernek meg kell küzdenie a benne feszülő ellentétes erőkkel, mégis jelentős különbségek adódhatnak. A *Parasztbiblia* a modern pszichológia független változóinak viszonylatában elemzi az emberi lények tetteit: nemek, korcsoportok, társadalmi hovatartozás (gazdag/szegény), nemzeti hovatartozás (német/magyar/román stb.), sőt még faji különbségek (fekete/sárga/fehér) szerint is. Bármelyik tudományos pszichológiai cikkben ugyanezeket a változókat találjuk. A *Parasztbiblia* szövegei ezeknek a független változóknak a viszonylatában aztán olyan észrevételeket tesznek, amelyek ugyancsak tapasztalati tudásra épülnek, és amelyek egyben legitimizálják a különbségeket.

Az ontogenetikai fejlődés során a gyermek – szocializációs folyamatok eredményeképpen – boldog serdülővé válik. A *Parasztbiblia* gyermekképe igen pozitív és nagyon szoros anya-gyermek viszonyról ad tanúságot. Az emberi anya félti kicsi gyermekét, a csecsemő még nemtelen, nincs különbség fiú vagy lány között. A *Parasztbiblia* anyaszereplői, de apaszereplői is, védik a nagyobb gyerekeket is,

[26] Nagy 1988.

természetesen a vérségi kötődés alapján. Ugyanakkor Éva „anyánk" szégyelli csúnya és rongyos gyermekeit,[27] de magatartása nem annyira a szocializációra, mint inkább a társadalmi berendezkedésre vonatkozik. Azt a tényt viszont, hogy maga a gyermek is hatással van környezetére, vagyis hogy például a szép gyerek több kedvességet kaphat, a mai pszichológiai kutatás is bizonyítja.

A *Parasztbiblia* szerint a kor előrehaladtával az ember lassan visszafejlődik; mint a modern pszichológia, az egész élet során való fejlődés perspektíváját választja. Érdekes módon nem ad idealizált képet a bölcs öregemberről vagy öregasszonyról. Az idősödő ember inkább teher, és a „majomra" emlékeztet. Mindez őseink elégedetlenségének lehetett a következménye. A természet, illetve Isten okos döntése volt, hogy maximum 40 életévet adott az embernek. Az ideálisnak tűnő életkor az „örök" 32 év. A *Parasztbiblia* utolsó története szerint a feltámadás után mindenki 32 éves lesz. (Majdnem krisztusi kor.)

A nemek közötti különbségekről már fentebb szóltam. Az ontogenezisnek azonban nem minden fázisában esik szó a két nem közötti hierarchikus különbségről. Az „Újszövetség" Szűz Máriája kiegyensúlyozza Éva anyánk heves temperamentumát.

Konklúzió

Elemzésem célja az volt, hogy a *Parasztbibliá*ban megjelenő „tudományos" témák mögött meghúzódó gondolkodási rendszer és sémák egyes vonásait vegyem számba. Vizsgálatom kísérleti jellegű volt, amelynek elmélyítése további jövőbeli feladatot jelenthet. Fontosnak tartanám ezt azért is, mert egy ilyen elemzés rámutathat, hogy jóllehet óriási távolság áll fenn az analitikus és a holisztikus látásmód között, és bár a paraszti narratív szájhagyományt sohasem tekintették a „tudományos" gondolkodás megnyilvánulásának, igen sok érdekes és „modern", „tudományosnak" tekinthető, rendszerszerűen szerveződő gondolat szövi át.

[27] Nagy 1988.

Irodalom

ALTARRIBA, Jeanette (ed)
— 1993 *Cognition and Culture: A Cross-cultural Approach to Cognitive Psychology.* /Advances in psychology, 103./ Amsterdam, Netherlands, North-Holland, Elsevier Science Publishers.
ATTRAN, Scott – DOUGLAS, L. Medin (Eds.)
— 1999 *Folkbiology.* Cambridge, A Bradford Book. MIT Press.
BAUMANN, Gerd
— 2001 Anthropology with a Difference. *Commonweal,* 128: 14–25.
BERLIN, Brent
— 1992 *Ethnobiological Classification: Principles of Categorization of Plants and Animals in Traditional Societies.* Princeton, Princeton University Press.
BOYER, Pascal
— 2001 *Et l'homme créa les dieux.* Paris, Robert Laffont.
deDUVE, Christian
— 2002 *A l'écoute du vivant.* Paris, Odile Jacob.
FRIEDBERG, Claudine
— 1990 *Les savoirs botaniques des Bunaq: Percevoir et classer dans le Haut Lamakmen (Timor, Indonésie).* Mémoire du Muséum d'Histoire Naturelle séries B, vol. 32.
GOLOUBINOFF, Marina – LAMMEL, Annamaria – KATZ, Esther (eds)
— 1998 *Antropología del clima en el mundo americano.* Quito, Abya Yala.
HARDESTY, Don L.
— 1977 *Ecological Anthropology.* New York, John Willey & Sons.
KAHN, Peter H. Jr. – LOURENT, Orlando
— 2002 Water, Air, Fire, and Earth: A Developmental Study in Portugal of Environmental Moral Reasoning. *Environment & Behavior,* 34(4), pp. 405–430.
KATZ, Esther – LAMMEL Annamaria – GOLOUBINOFF, Marina (Eds).
— 2002 *Entre ciel et terre: climat et société.* Paris, IRD/Ibis Press.
KAY, M.
— 1996 *Environmentalism and Cultural Theory. Exploring the Role of Anthropology in Environmental Discourses.* London–New York, Routlege.
LAMMEL, Annamaria
— 1993 La Naturaleza Totonaca: percepcion, representacion y gestion. *Cuadrante,* 11–12: 117–128.
— 1997a Mots, catégories conceptuelles, processus de catégorisation. In Dubois, D. (Ed.): *Catégorisation et cognition: de la perception au discours.* Paris, Editions Kimé.
— 1997b Fonctionnements cognitifs et connaissances culturelles. *Journal des Anthropologues,* 70: 113–125.
LAMMEL Annamária – NAGY Ilona
— 1985 *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek.* Budapest, Gondolat.
— 1986 Transzformációs folyamatok a magyar néphagyományban élő biblikus történetekben. *Ethnographia,* XCVII: 1–12.
— 1987 The World Structure of the Kalevala Compared to the Hungarian Oral Tradition. In M. M. J. Fernandez-Vest (ed.): *Kalevala et traditions orales du monde.* Paris, CNRS. 105–108.

— 1988 The Bible and the Hungarian peasant tradition. In F. Poyatos (Ed.): *Literary Anthropology. A New Interdisciplinary Approach to People, Signs, and Literature.* 173–195. Amsterdam–Philadelphia, John Benjamins Publishing Company.
— 1989 Transformational Processes of Hungarian Apocryphal Folk Narratives. In A. Savel'eva (Otv. red.): *Materialy VI. Mezdunarodnogo kongressa finno-ugrovedov.* Tom. 1. Moskva, Nauka. 401–403.
— 1992 Creation Myths in Kalevala and in Hungarian Oral Tradition. *Nordic Journal of African Studies,* 1(2) 63–70.
— 1995 *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek.* /Osiris Könyvtár. Folklór. Sorozatszerk.: Voigt Vilmos/ Budapest, Osiris Kiadó, pp. 360.
— 2000 *Die ungarische Bauernbibel. Wo volkstümliches und Märchenhaftes auf die Bibel trifft.* Aus dem Ungarischen übersetzt von Hans Skirecki. Mit einem Nachwort von Lutz Röhrich. Berlin, Kulturverlag Kadmos. 260.
— 2001 *Parasztbiblia. Magyar népi biblikus történetek.* Második, javított kiadás. Budapest, Osiris.
— 2003 *Wie Adam den Apfel verschluckte. Die Ungarische Bauernbibel.* Nachwort von Lutz Röhrich. Berlin, Kulturverlag Kadmos. 260.

LAMMEL Annamária – NEMES Csaba
— 1988 *Az Istenanyák indiánjai.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

MAOLA, M. W.
— 2003 Emancipatory Indigenous Knowledge Systems: Implications for Environmental Education in South Africa. *South African Journal of Education,* 23: 276–284.

NAGY Ilona
— 1969 A magyar Noé-történetek nemzetközi kapcsolatai és műfaji kérdései. *Népi Kultúra – Népi Társadalom,* II–III. Budapest, Akadémiai Kiadó. 215–224.
— 1975 A szőlő ültetésének mondája. *Népi kultúra – népi társadalom,* VIII: 281–301.
— 1979 A föld teremtésének mondája. *Ethnographia,* XC: 323–330.
— 1980 A Szent Péter-történetek a magyar folklórban. In Szépfalusi István (szerk.): *Csak tiszta forrásból.* /Az Európai Magyar Protestáns Szabadegyetem kiadványai. No. 12./ Bern, Európai Magyar Protestáns Szabadegyetem. 54–65.
— 1981 Gattungsfragen der Sankt-Peter-Geschichten aufgrund funktioneller Untersuchungen. In O. Bockhorn – K. Gaál – I. Zucker (Hrg.): *Minderheiten und Regionalkultur.* Wien. 141–156.
— 1984 Apokrif legendahagyomány, balkáni bogumilizmus. In Kiss Mária (szerk.): *Folklór és Tradíció,* I. Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoportja. 134–144.
— 1987 Ádám és Éva: az erósz keletkezésének mondái. In Hoppál Mihály – Szepes Erika (szerk.): *A szerelem kertjében. Erotikus jelképek a néphagyományban.* Budapest, Szépirodalmi Kiadó. 64–94.
— 1988 Eredetmagyarázó monda. In *Magyar Néprajz.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
— 1989 The Hungarian Earth Diver Myths. In Hoppál, Mihály – Pentikäinen, Juha (eds.): *Uralic Mythology and Folklore. Ethnologia Uralica.* 1. Budapest–Helsinki, MTA – Finnish Literature Society. 115–121.
— 1990 Variability in aitiological legends. In V. Görög-Karady – M. Chiche (Eds.): *From One Tale ... to the Other.* Paris, CNRS. 175–180.
— 1992 A szamáriai éhség: egy népszerűtlen epikus ének. In Mohai Tamás (szerk.): *Közelítések. Néprajzi-történeti tanulmányok Hofer Tamás 60. születésnapjára.* Debrecen, Ethnica. 99–106.

— 1997 Einführung zu den ungarischen Schöpfungssagen. (Bevezetés az eredetmagyarázó mondák elemzésébe). In Csoma Zsigmond – Gráfik Imre (szerk.): *Kapcsolatok és konfliktusok Közép-Európa vidéki életében. Tanulmányok Gaál Károly 75. születésnapjára. Kontakte und Konflikte im ländlichen Leben Zentral-Europas. Festschrift für Universitätsprofessor Károly Gaál zum 75. Geburstag.* /Centrál-Európa Alapítványi Könyvek 5. Sorozatszerk.: Csoma Zsigmond/ Szombathely, 1997. 149–158.
— 1998a Mária-legendák az apokrif evangéliumoktól a XX. századi folklórig. *Ethnographia,* CIIX: 113–145.
— 1998b A kis Jézus madarai. Egy történet az apokrif evangéliumokban és a folklórban. In Füvessy Anikó (szerk.): *Állatábrázolás a magyar néphagyományban.* Debrecen, Ethnica. 199–231.
— 1999 Studien zur folkloristischen Erforschung des apokryphen Thomasevangeliums. In Ingo Schneider (Hrsg.): *Europäische Ethnologie und Folklore im internationalen Kontext. Festschrift für Leander Petzoldt zum 65. Geburtstag.* Frankfurt am Main – Bern – Bruxelles – New York – Wien, Peter Lang 1999. 647–658.
— 2001 *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór.* Budapest, L'Harmattan.
— 2002 Adam and Eve. Myths of the Creation of Eros. In Hoppál Mihály – Csonka-Takács Eszter (eds.): *Eros in folklore.* /Bibliotheca Traditionis Europae/ Budapest, Akadémiai Kiadó – Európai Folklór Intézet. 72–100.
— 2004 A föld teremtésének mondája és a Tiberiás-tengerről szóló apokrif. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára.* II. 181–228.

NAGY Ilona – LAMMEL Annamária
— 1992 Creation Myths in Kalevala and in Hungarian Oral Tradition. *Nordic Journal of African Studies,* 1(2) 63–70.
— 1992 Narration and the Transmission of Knowledge. *Nordic Journal of African Studies, Special issues: Language. Tradition and Identy,* 1–2: 63–71.

NISBETT, Richard E.
— 1998 Essence and Accident. In J. Cooper & J. Darley (Eds.): *Attribution Processes, Person Perception, and Social Interaction.* The legacy of Ned Jones. Washington, DC, American Psychological Association. 169–200.

NISBETT, Richard E. – PENG, Kaiping – CHOI, I. – NORENZAYAN, Ara
— 2001 Culture and Systems of Thought: Holistic Versus Analytic Cognition. *Psychological Review,* 108. 2. 291–310.

OLSON, David R. – TORRANCE, Nancy (Eds.)
— 1996 *Modes of Thought: Explorations in Culture and Cognition.* New York, NY, Cambridge University Press.

PENG, Kaiping. – NISBETT, Richard E.
— 1999 Culture, Dialectics, and Reasoning about Contradiction. *American Psychologist,* 54, 741–754.

REEVES, Hubert
— 1986 In *Sciences et Symbols.* Paris, Albin Michel/France Culture.

TRIANDIS, Henry
— 1994 Recherches récentes sur l'individualisme et le collectivisme. *Cahiers Internationaux de Psychologie Sociale,* 23: 14–27.

YODZIS, Peter
— 1989 *Introduction to Theoretical Ecology.* New York, Harper and Row.

Nagy Zoltán

Az isten és az ördög huzakodása

A megrontott teremtés és a hanyatló idő gondolata a vaszjugani hantiknál

Régen nem volt föld, mindenütt csak tenger volt. Ekkor *Torəm* a markából földet kezdett szórni, és búzát szórt szét rajta. Hirtelen megjelent az ördög. Mondta *Torəm*nak:

– Te magad után emléket hagytál, én is hagyok.

És buckákat szórt szét a földön, mocsarakat és szakadékokat ásott. A botját mélyen beleszúrta a földbe. Amikor *Torəm* elaludt, az ördög előre-hátra kezdte ráncigálni, hogy belefojtsa a mocsárba. És mindenütt föld keletkezett. *Torəm* felébredt, nézett, amerre csak nézett, mindenfele földet látott.

– Aha – mondta – milyen nagy föld keletkezett.

És elrepült az égbe. De az ördög leszúrta a botját, ezen a lukon lemászott, és a föld alatt kezdett élni. Ez az ördög, aki a földön van. Van még ördög, amelyik az égben él – *Torəm-juŋk*. Ő együtt él az istennel, és kártyáznak, a tét az ember. Ha az isten győz: a halott a paradicsomba kerül, de ha az ördög – akkor a pokolba.

A fenti szöveg egy vaszjugani hanti teremtéstörténet. 1970 nyarán jegyezte le Pjotr Nyikolajevics Szinarbintól V. M. Kulemzin és N. V. Lukina, Novij Vaszjugán településen, második vaszjugani expedíciójuk alkalmával. Az 1926-os születésű Szinarbin volt az egyik legtöbbet idézett, legtöbb történetet elmondó adatközlőjük. A Vaszjugan folyó mellett gyűjtött (majd később publikált[1]) hetvennégy folklórszövegük közül tizennégyet az ő elmesélése alapján írtak le, ennyit senki mástól nem idéztek. A szöveget három év múlva, első folklórkiadványukban publikálták is.[2] Magyar nyelven ez a szöveg első kiadása, ezért értelmező jegyzetekkel is el kell látni, hogy a szöveget megfelelően értékelhessük.

[1] Kulemzin–Lukina 1973; 1978; Lukina 1990.

[2] Kulemzin–Lukina 1973, 16–17.

Érdeklődésemet a szöveg felé Nagy Ilonának a föld teremtésének mondáiról írott cikke[3] keltette fel, amelyikben sejtetni engedte – majd ezt szóban[4] meg is erősítette – hogy a finnugor népek között ez az eredettörténet-típus nem ismert. Ezzel az egyedülálló szöveggel nem is azt kívánom bizonyítani, hogy a finnugoroknál általánosan ismert szövegről van szó, mert tudtommal ez ennek a típusnak még az obi-ugorok között is az egyetlen előfordulása. Meggyőzően lehetne érvelni amellett is, hogy a vaszjugani hantik elbeszélés-repertoárjába orosz közvetítéssel kerülhetett a szöveg, hiszen a vaszjugani az egyik legeloroszosodottabb csoportja a hantiknak. Az efféle összehasonlító vizsgálathoz azonban olyan széles körű anyagismeret lenne szükséges, amellyel én – nem lévén folklorista – nem rendelkezem. Éppen ezért a szövegnek másfajta környezetét kívánom feltárni, valamint megvizsgálni, hogy milyen kapcsolata van a vaszjugani hantik más eredettörténeteivel, egyáltalán milyen más eredettörténeteket ismerünk, amelyeket a vaszjugani hantiktól jegyeztek le. Végül, a teremtéstörténetek dualitásán keresztül eljutunk a „megrontott teremtés" gondolatáig, és ennek a gondolatnak a hatását próbáljuk kimutatni a vaszjugani hantik időszemléletében is.

1. A megrontott teremtés: a vaszjugani hantik eredettörténetei

Elöljáróban tudni kell, hogy a vaszjugani az a csoportja a hantiknak, akiktől relatíve kevés folklórszöveget jegyeztek le, köszönhetően többek között a korábban már említett rendkívül gyors eloroszosodásnak.[5] Nem vitás azonban, hogy a vaszjugani hantik epikus hagyománya valaha szintén igen kiterjedt volt, a repertoár korábbi gazdagságára azonban ma már csak következtetni lehet. Konkrét utalást Munkácsinál olvashatunk erre, aki szerint a Vaszjugan mellett Pápai Károly expedíciójának idején, 1882-ben még jelentős számban voltak hősénekek, klasszikus énekek, amelyek szövegét Pápai prózában jegyezte le, kivonatos tartalommal.[6] Ezek a szövegek Pápai vaszjugani naplójegyzetei között ma is megtalálhatóak, de olyan nehezen olvashatók, hogy megfejtésük számomra megvalósíthatatlan feladatnak bizonyult.[7] Vaszjugani hanti hősénekekkel, sőt akár világteremtés-mondákkal Karjalainennek is kellett találkoznia, hiszen az

[3] Nagy I. 2004.

[4] Vargyas Gábornak.

[5] A Vaszjugán folyó a harmincas-negyvenes években politikai betelepítések állandó célállomása volt, aminek hatására a hantik egy évtized alatt közel 95%-os többségből alig 10%-os kisebbséggé váltak. Ezt a tendenciát csak fokozta a hatvanas évek végétől, a kőolajlelőhelyek feltárásának kezdetétől itt is megindult gazdasági migráció.

[6] Munkácsi 1892–1921, I/2/34.

[7] Pápai é. n.

egyes istenek jellemzésekor gyakran említi azok mítoszokban előforduló nevét is, nem egyszer közülük vaszjugani adatokra támaszkodva.[8] Azonban ezeket a jegyzeteiben feltehetőleg létező szövegeket mindeddig – tudtommal – nem publikálták. Még Urajev 1959. évi expedíciójának lakosságlistáiban is olyan feljegyzésekre akadhatunk, hogy néhányan jó mesélőnek számítanak.[9] Azt persze, hogy ez pontosan mit jelent, milyen típusú történeteket, ma már nem tudhatjuk. Később – a hatvanas-hetvenes években – Kulemzin és Lukina is csak kevés hosszú történetet tudott lejegyezni, bár anyaguk sokkal bővebb a ma gyűjthetőnél.[10] A Vaszjugan folyó mellett élő hantik ma már hősénekeket nem énekelnek, csak prózában mesélnek, és kevés olyan személy van, aki valóban költőileg alaposan megformált, tetszetős, hosszú mesét tudna mondani. Arra azonban még világosan emlékeznek, hogy voltak hosszú történeteik, „meséik" – ahogyan ők mondják. Házigazdám több alkalommal is beszélt a szomszéd településről, Ajpalovóból őket gyakran meglátgató idős asszonyról, aki napokon keresztül náluk lakott, esténként pedig Ozernoje minden lakójának jelenlétében „meséket" mesélt. Házigazdám szerint ezek sokszor rendkívül hosszúak voltak, volt, hogy egy este alatt nem is fejezte be, másnap folytatnia kellett.

Ugyanakkor nem a fent közölt történet az egyetlen ismert teremtéstörténet a Vaszjugan mentéről, amelyben szó esik a duális teremtésről. Minden ilyen történetben *Torəm*, az égisten a teremtő, a teremtés ellenlábasa pedig az Alvilág ura, az ördög. Grigorovszkij ezt a dualizmust szó szerint is tudtunkra adta: „az isten teremtette az angyalokat és mindent, ami a földön van, az ördög teremtett mindent, ami a föld alatt van."[11] Egy másik történetben is a két teremtő szoros kapcsolatáról, ugyanakkor kibékíthetetlen ellentétéről van szó: *Torəm* és az Alvilág ura testvérek, mindketten *Puyos Aŋki*-tól, a születés-szülés istennőjétől születtek, a földön. *Torəm* nem bírta a közös életet gonosz testvérével, ezért elhagyta a földet, és az égbe ment – égi útjának a Tejút a nyoma. Testvére a föld alá ment azon a lyukon, amit a bátyja sétabotja hagyott, és segítőit azóta folyamatosan betegségek küldésével bízza meg.[12]

A fent idézett történetek mellett más duális teremtéstörténetet is ismerünk a Vaszjugan mellől. Míg az eddigiekben az alapvető motívum isten és az Alvilág ura (ördög) ellentéte, az Alvilág ura (ördög) által megrontott teremtés, addig ebben a két világteremtő együttműködéséről van szó. Itt *Torəm* a búvármadarat küldte a víz alá földért, és a szájában felhozott iszapból teremtette meg a földet.[13]

---

[8] Pl. Karjalainen 1922, 263.

[9] Urajev 1959.

[10] Kulemzin–Lukina 1973, és 1978; Lukina 1990

[11] Grigorovskij 1884, 61.

[12] Kulemzin–Lukina 1977, 135–136.

[13] Kulemzin–Lukina, 1977, 122.

Nem kizárható az sem, hogy a Vaszjugan mellett ismert volt a teremtésnek az a hasonlóan békés verziója is, amely szerint a világ kezdetekor egy öreg emberpár élt csak a földön. Talán ennek a kezdetektől fogva létező emberpárnak az emlékeként említették Pápai adatközlői a két legfontosabb istenséget, egy férfit és egy nőt.[14]

Torəm az embert – akárcsak a földet is – tökéletesre teremtette, de a teremtést – akárcsak a föld teremtését – megrontották. Tehát a teremtés dualizmusa olyan alapvető képzet a hantiknál, ami egyaránt vonatkozik a világ és az ember megalkotására is. Az ember teremtésének megrontója – mint ahogy az obi-ugoroknál általában – a Vaszjugan mentén is az egyik alvilági isten, vagy annak segítőtársa, a kutya volt. Egy történetben *Torəm* a földre küldte fiát, az Alvilág urát, hogy a már megteremtett emberek elszaporításában segítsen apjának. A földre érve azonban az Alvilág ura látta, hogy az emberek maguk is képesek szaporodni, ezért úgy döntött, nemhogy segítené, inkább akadályozni fogja sokasodásukat. Így apja ellenfele lett, lement az apja számára érinthetetlen alsó világba, ahonnan azóta betegségeket küld az emberekre, sőt néha maga is megjelenik. A betegségek segítenek neki, hogy megehesse az emberek lelkét.[15] Pápai Károly hiányos jegyzetei alapján is kirajzolódni látszik egy teremtéstörténet, amelyben az alvilági istenségnek sikerült becsapnia a kutyát, és megrontani az ember teremtését. *Torəm* büntetéseként a kutyát az ember szolgálójává tette, aki azóta csak maradékokat és hulladékot ehet.[16] Hasonló történetet jegyzett le később Lukina is, amelyben szintén a kutya rontotta meg az ember életét, és az „ördög" ármánykodása ugyancsak kulcsszerepet játszott:

> Régen az ember meghalt, de aztán újra felébredt. Egyszer meghalt, ezért a kutya elment *Torəm*hoz, és kérdezte, hogyan keltse életre. *Torəm* azt mondta:
> – Tegyél a lábaira követ, a fejére egy korhadt fadarabot, fel fog éledni.

---

[14] Pápai é. n. 351–352.

[15] Kulemzin–Lukina 1977, 135–136. Ennek a történeteknek is az a vége, mint néhány korábbinak is, hogy *Torəm* elhagyja a földet, és visszavonul égi magányába. Innentől kezdve nem nagyon avatkozik be közvetlenül a világ sorsába. Hasonlóan tesz az Alvilág ura is. Elhagyja a földet, és a föld alá, az alvilágba távozik. Ő azonban nem veszti el aktivitását, az emberek életére folyamatosan hatással bír. Általában őt tekintik az alvilági istenségek, a betegségszellemek és a halottak urának is. A legfontosabb szerepe pedig az, hogy betegségeket küld az emberekre. A betegségek a földre azon a lyukon áramlanak, ahol ő maga a föld alá merült: azon a lyukon, amit vagy a saját botja, vagy – elsősorban – *Torəm* botja hagyott. A vaszjugani hantiknál olyan erős volt a betegségek föld alól való feljövetelének képzete, hogy a Föld anyó szerepe egyenesen e luk, lukak betömése, vagyis a betegségek távoltartása volt. Ezért a Vaszjugan mellett hét rézbográcsot áldoztak neki, amelyeket a szertartás végén a Vaszjugan különböző pontjain ástak el a földbe. (Vö. Karjalainen 1922, 318.)

[16] Pápai é. n. 357–359.

A kutya elvitte a fadarabot és a követ az embernek, közben találkozott az ördöggel:
– Tedd a korhadt fadarabot a lábára, a követ a fejére!
A kutya így is csinálta. Mikor az ember felkelt, a kő betörte a homlokát, és teljesen, véglegesen meghalt. A kutya megint ment *Torəm*hoz:
– A követ a fejére tettem, mégis teljesen meghalt.
Akkor *Torəm* megátkozta:
– Viselj subát, és amit az ember kidob az udvarra, azt edd!
Korábban a kutya igazi barátja volt az embernek, egy tányérból ettek, és szőrtelen volt.[17]

Az ember teremtése azonban a teremtés megrontása motívum nélkül is szerepel a vaszjugani hanti szöveghagyományban. Az egyik ilyen történetben *Torəm* először a vadállatokat teremtette, aztán megteremtette magát az embert, végül az ő hasznára háziállatokat is alkotott.[18] Ismerünk olyan történet is, melyben az embereket nem egyszerre teremtette, hanem először saját nyálából a hantikat, majd egy rénszarvas véréből az oroszokat.[19] A következő történet is folyamatként mondja el a teremtést, amiben voltak sikeres és sikertelen kísérletek is:

Isten a földből egy alakot formázott, nagy orral, füllel, emberi alakra. Amikor elkészült, így szólt hozzá: »Beszélj!« – de az csak morgott – „No, akkor te leszel a medve, élj ezentúl medveként." Ekkor új figurát készített agyagból, ember alakút rendes orral, füllel, szemmel és már öt ujjal. Amikor elkészült, így kérte: „Mondj hát valamit!" – A figura elkezdett emberi nyelven beszélni. – „Na jó, akkor legyél te az ember, és élj ezentúl emberként!"[20]

A teremtés dualizmusa – igaz, rejtettebben, de – megjelent az állatok teremtésében is. A hantiknál általánosan elterjedt képzet volt, hogy a férgeket, csúszómászókat nem *Torəm* teremtette, nem is a korábban felsorolt istenségek egyike, hanem általában az Alvilág ura. Egy vaszjugani szövegben a vérszívó lények, a szúnyogok keletkezése nem az Alvilág urához, hanem *Säwes*hez, a gonosz, emberevő óriáshoz kapcsolódik, elégetése után annak hamvaiból keletkeztek. A szúnyogok keletkezésének ez a formája sem egyedülállóan vaszjugani jelenség, hasonló történeteket egész Nyugat-Szibériából ismerünk, többek közt a vaszjuganiakkal szoros kapcsolatban levő narimi szölkupoknál is.[21]

---

[17] Lukina 1990, 75.
[18] Kulemzin–Lukina 1977, 123.
[19] Kulemzin–Lukina 1977, 124.
[20] Saját gyűjtés.
[21] Vö. pl. Mifologija sel'kupov, 221–222.

A teremtés dualizmusa, a teremtés megrontásának motívuma – mint az imént is láthattuk – nem csak az istenek, hanem a démonok szintjén is megjelenhet.[22] Az erdőben, a folyók és a tavak partján a vaszjugani hantik szerint két nőnemű démon élt, *Nöŋi*, és *Parnä*. Az első jóindulatú, aki mindig segíteni akart az embereknek, az utóbbi pedig gonosz, ártó szándékú, emberevő. *Nöŋi* minden próbálkozását, hogy az emberek élete könnyebb legyen, keresztülhúzta ellenlábasa. Az emberek boldogulásának megsegítése érdekében *Nöŋi* szerette volna, ha a fák közepe, valamint a fákon levő kinövések ehetőek lettek volna, sőt a folyókat a rajtuk való utazás megkönnyítése érdekében egyszerre kétirányúvá akarta tenni: az egyik oldalon lefele, a másik oldalon felfele folytak volna. Utolsó kísérletét, immáron megrontva, ma is tapasztalhatjuk: az örvények ott keletkeznek, ahol megmaradt a folyók kétirányúsága.[23]

A duális teremtéssel, a teremtés megrontása motívummal párhuzamosan – látszólag vele ellentmondásban – az obi-ugorok által lakott egész területen – így a Vaszjugan mellett is – a teremtés folyamatát teleologikus folyamatként is értelmezték, melynek végső célja az ember, illetve az ember életben maradását biztosító körülmények megteremtése volt.

Az embernek szükséges világ megteremtésében fontos lépés volt az egyéb élőlények teremtése. A növények közül explicit módon megnevezve csak a hallucinogén hatású, kizárólag szakrális célokból fogyasztott galócát teremtette *Tərəm*, mégpedig saját nyálából. Leggyakrabban őt nevezik az állatok megalkotójának is, bár nem minden esetben. Az állatok teremtője szerepében más istenek is szerepelhetnek: a Föld szellem teremtette a medvét és a rozsomákot; az Erdei szellem a cobolyt, a rókát és a mókust; *Tərəm juŋk* a jávort, a rént, a siketfajdot és a nyestet; a Halteremtő isten a halakat; illetve az alvilági istenek a különböző férgeket, rovarokat, csúszómászókat.[24] Ez a tény Karjalainent arra a gondolatra vezette, hogy talán *Tərəm* szerepe a Vaszjuganon nem is olyan fontos, mint más folyóvölgyek mellett.[25] Úgy gondolom, a fent idézett adatok eleve cáfolják ezt, sőt megkockáztatom azt is, hogy más istenek szerepeltetése is beilleszthető a teremtő *Tərəm*-ről alkotott képünkbe. Itt *Tərəm* deus otiosus szerepére kell gondolnunk: a világ teremtésébe belefáradt *Tərəm* visszavonult égi magányába, és a világ sorsának irányítását más istenségek kezébe adta. Vagyis a föld megteremtése után már mások is közreműködhettek a teremtett világ benépesítésében.

A visszavonult *Tərəm* azonban néha még megjelent a földön. Ilyenkor teremtő cselekvése a megalkotott élőlények alakját módosította: javítgatta a teremtés

[22] A kategória átvétel Karjalainen osztályozási rendszeréből. (1922)
[23] Karjalainen 1922, 382.
[24] Karjalainen 1922, 285.
[25] Karjalainen 1922, 263.

esetlegességeit. Ilyen a császármadár átváltoztatásának alábbi, a Vaszjugan mellett lejegyzett története is:

> A császármadár régen nagy madár volt. Egyszer hirtelen rebbent fel, és megijesztette *Torəm*ot. *Torəm* megharagudott, és felvágta őt hét darabra. A fény hét iránya felé szétszórta darabonként. Az egyik darabból keletkezett a mai császármadár. A császármadár húsa a mai napig megtalálható minden vadnál, halnál, madárnál. A siketfajdnak is fehér húsa van, a jávorszarvas gerince mentén szintén a császármadár fehér húsa húzódik.[26]

A teremtett világ imént említett esetlegessége, javítgatásra szorulása az alapja a hantik egyik legnépszerűbb, a hatlábú jávorszarvas elejtéséről szóló történetének is.[27] Hadd idézzek itt egy 1992-ben, a Vaszjugan mellett lejegyzett verziót:

> Hajdan *Torəm* hatlábú jávorszarvast teremtett. A jávort az erdőbe bocsátotta, hogy az embereknek legyen mire vadászniuk. Az emberek üldözték a hatlábú szarvast, de utolérni nem tudták. Kéréssel fordultak hát *Torəm*hoz, hogy segítsen, mert hiába üldözi az ember a hatlábú szarvast, elejteni nem tudja. *Torəm* a fiához fordult, és azt mondta neki:
> – Végy sítalpakat, érd utol a hatlábú jávorszarvast! Ha beérted, két lábát vágd le!
> *Torəm* fia sítalpakat kötött, űzni kezdte a szarvast. Űzte, üldözte, alig érte be. Sokáig kergette, két lábát levágta.
> Az emberek visszatértek *Torəm* atyához, és elújságolták neki:
> – A fiad levágta a szarvas két lábát!
> Az apó ekkor így szólt:
> – Hadd öljék meg hát ezentúl maguk az emberek is!
> Az ég közepén pedig megmaradt a „*Torəm* fia jávorszarvas üldözésének nyoma."[28]

2. A hanyatló idő: a vaszjugani hantik történelemszemlélete

Dolgozatomban eddig a teremtés dualizmusáról beszéltem, a dualizmust elsősorban mint folklórmotívumot felfogva. Azonban a dualizmus a hantiknál nem

---

[26] Kulemzin-Lukina 1973, 27. Meg kell jegyezni, hogy Karjalainen szerint a császármadár nem magát *Torəm*et, hanem a fiát, *Torəm-paχ*-ot ijesztette meg (1922, 263.). A szibériai oroszoknál is ismert a történet, csaknem ugyanebben a formában, azonban itt a megijesztett lény nem *Torəm*, hanem a Szűzanya. (Neklepajev 1997, 175.)

[27] A népszerű történet eddigi legteljesebb, sajnos egyelőre kéziratban maradt feldolgozása: Csepregi é. n.

[28] Saját gyűjtés.

egyszerűen a teremtés-elbeszélések meghatározó motívuma, hanem alapvető világlátási modell. Erről eddig – az orosz szemiotikai iskola hatására – igen sokat írtak, gyakran kapcsolatba hozták az északi hantik duális társadalomszervezetével is.[29] Alapvető ellentétnek a jó–rossz, tiszta–tisztátalan, férfi–nő, jobb–bal, fent–lent, páratlan–páros oppozíciókat tekintették, amelyek mellett meghatározónak kell tartanunk a humán szféra – természeti szféra, kultúra–természet szembenállást is. Ennek a szembenállásnak a megjelenése az alapja a veszélytelen–veszélyes, végső soron pedig a rendezett–kaotikus ellentétnek is. Vagyis, a teremtés duális felfogása – ahogy azt idézett tanulmányában Nagy Ilona is hangsúlyozta –, nem egyszerűen motívumok terjedése, átadása-átvétele, hanem teljes komplexumok, gondolkodási rendszerek expanziója.[30]

A duális teremtés képzete, ezen belül pedig a teremtés megrontásának gondolata alapvető egyezéseket mutat a vaszjugani hantik időszemléletével is: a világ történetét egyre fogyatékosabb korszakok egymásutánjának tartják. Ez a „hanyatló időszemlélet" egyaránt érvényes a szakrális és a profán időre vonatkozóan is.

A világ nagy korszakairól Pápai is írt jegyzeteiben. Pontosan idézem az általa leírtakat: „Kezdetben volt *Taqrom-tuche-tachel, möghe-tughe-taghel, mancs (nava), erech, jeling nava, tem nava.*"[31] Vagyis a világ kezdete az égi és földi tűz ideje volt, amit a mese és az ének ideje követett.[32] Ezután következett a „háború ideje", illetve „ez a kor", vagyis „ennek a kornak az ideje". Ha a jegyzet logikáját, a parallelizmusok használatát vesszük alapul, az utolsó két korszaknak is tulajdonképpen egynek kell lennie, ám felmerülhetnek ezzel kapcsolatban kételyek is.

Az égi és a földi tűz ideje

Az első korszak az, amikor a világ formálódott. Ebben a korszakban – az eddigi teremtéstörténeteket alapul véve – istenek éltek a világban, akik lehettek jók és lehettek rosszak is. Ezek az istenek azon fáradoztak, hogy a világot olyanná tegyék, amilyenné az „emberek korabeli világ beálltával" lennie kell. Megszületett a föld, ami nem az idő kezdetét jelenti, hiszen már a föld születése előtt voltak lé-

[29] Lásd többek közt: Toporov 1969; Zolotarjov 1980; Veres 1975.

[30] Nagy I. 2004, 184, 208. Ennek a világlátási modellnek a végiggondolása, újragondolása azonban szétfeszítené e tanulmány kereteit, így attól itt el kell tekintenem.

[31] Pápai é. n. 357.

[32] Arra, hogy az égi és a földi tűz ideje, valamint az ének és a mese ideje egy-egy korszak, Csepregi Mára hívta fel a figyelmem. „Az obi-ugor folklórban az ég és a föld meg a mese és az ének mindig egymás mellett jelenik meg a parallelizmusokban, egymást kiegészítő szerkezetek. A hanti hősénekekben, hősmesékben gyakori fordulat, hogy »ha én énekhozó ember vagyok, ha mesehozó ember vagyok, történjék ez és ez« – az énekhozó, mesehozó ember az ének, a mese hőse, egy személy két jelzővel." (Csepregi 2004.)

nyek, mindenképpen volt *Torəm*, és általában volt az Alvilág ura is. A föld teremtése után elvált a földtől az ég, ahova *Torəm* vonult vissza, és az alvilág, ahova az Alvilág ura ment. Előtte még megalkották az embereket, a különböző népeket; az állatokat, háziakat és vadakat, hasznosakat és kártékonyakat; megteremtették a növényeket. Azok az istenek, akik ebben a világkorszakban éltek, elkülönülő istenségkategóriát alkotnak, ők az úgynevezett „általános istenségek", az ég és az alvilág istenségei, a föld embertől idegen, természeti szférájának az istenei: erdei szellemek, vízi szellemek, föld szellemek. Létezésük alapja, hogy ők mindig, a kezdetektől fogva istenségek voltak, szemben az ún. „lokális védőszellemekkel", akik létezésük kezdetén emberek voltak.

Az ének és a mese ideje

A második világkorszak a mese *(manč)* és az ének *(ärɛχ)* korszaka, az a korszak, amikor a hősökből istenségek keletkeznek. Erre közvetett bizonyítékunk is van: a „háborús idő" hősei közül egy sem vált istenséggé, míg az ének és a mese idejének hősei leggyakrabban azzá váltak. Tudjuk azt is, hogy a vaszjugani hantik isteneik között szerepeltették a *manč juŋk*-okat és az *ärɛχ juŋk*-okat, tehát a mesék és az énekek szellemeit. Ezeket nem feltétlen konkrét istenségekként kell elképzelni, hanem istenségek csoportjaiként, gyűjtő kategóriákként: ezek azok az istenek, akik a második világkorszakban éltek.

Ezt a gondolatmenetet, a vaszjugani hantik világszféráiról alkotott képet látszik alátámasztani a manysikról író Gemujev is, aki a folyamatosan harcoló hősök *„eryh otyr"*, vagyis 'énekbeli fejedelem' elnevezését említi.[33] Ezekből a fejedelmekből lettek a bálványszellemek, sőt, a bálványszellemek nagy része ezekből a fejedelmekből keletkezett. Azokból a hősökből, akik a csatákban nem haltak meg, bálványszellem lett, akik pedig meghaltak, azokból nem.[34]

Ugyancsak Gemujev ír arról is, hogy a manysik a hősök két generációjáról tudnak. A második generáció az imént említett fejedelmek, hősök kora, akik a vízözön után éltek. A hősök első generációját viszont *Numi Torəm* megsemmisítette a vízözön révén, mert azok folyamatosan gyilkolták egymást, nem úgy éltek, ahogyan kellett volna élniük.[35] Ennek a vaszjugani hantiknál csak nagyon halovány analógiáját lehet látni: esetleg Pápai sokat emlegetett mese-kora és ének-kora megkülönböztetése utalhat rá, ha nem kezeljük egyszerű paralellizmusként.

---

[33] Gemuev 1990, 11.
[34] Gemuev 1990, 195.
[35] Gemuev 1990, 195.

A sajnos pontosan be nem azonosítható korszakokhoz hasonlóan Lukina az obi-ugorok epikus hagyományát megpróbálta műfajcsoportokra osztani, ahol az egyes csoportok tulajdonképpen a cselekmények (kvázi) kronológiai sorrendjét követik. Lukina hősmondának (*geroičeskaja skazanija*) nevezte azokat a történeteket, amelyekben általában feleségszerzésről, illetve a hősöknek más népekkel, esetleg természetfeletti lényekkel való küzdelméről van szó. A hősök később bálványszellemekké válnak, és a cselekményvezetésben nagy szerepe van a természetfeletti erőknek is. Történeti mondáknak (*istoričeskaja skazanija*) nevezi ugyanakkor azokat, amelyek a közeli múltban történtek. Ezeken belül ő is két csoportot különböztet meg: a belvillongások történeteit, illetve az ellenséges népek elleni csatákat. Ezekben a történetekben a természetfelettinek nincsen szerepe, viszont igen sok konkrét utalás található bennük reális történeti eseményekre.[36] Vagyis a hősmondák az „ének és a mese" koráról szólnak, a történeti mondák pedig a „háborús időről".

A mese és az ének ideje a vaszjugani hantik számára elsősorban a folyó védőszellemének, *Päi Imi*-nek a történetét jelentette. Róla különböző történetek ismertek, ezekben szerepelnek testvérei, gyerekei és férje is. Néhányuknak a neve is fennmaradt, igaz, nem a vaszjugani hantik emlékezetében, hanem a tizenkilencedik századi forrásokban: férje a „Görbelábú", fiai a „Varázsló öreg", a „Nevető-férfi" és a „Nyíllal lövő", legidősebb fiának felesége pedig az „Élő hal teremtő asszony" volt. Ezekből a hősökből valóban lokális védőszellemek váltak: *Päi Imi* rokonai voltak a gazdái a vaszjuganiak kultuszközpontjainak, a frátriális, és a nemzetségi/települési szent helyeknek. Ennek a kornak a hőseire jellemző az is, hogy kalandjaik során, ha kell, állattá tudnak válni. Tehát az első korszakban megteremtett lények, a létezés különböző formái közötti határ a második korszakban még nem volt túl éles: a hősök életükben állatokká, életük végén istenségekké változtak át. Itt hangsúlyozni kell, hogy nem haláluk után, csak életük végén, hiszen ismerünk olyan szereplőt is (*Päi Imi* csecsemő fia), aki meghalt, ezért nem válhatott istenséggé, neve sem őrződött meg. Hogy a hősökből általában istenségek lettek, az is igazolja, hogy egy hanti a *junk sur*, 'szellem helye' szó magyarázataként azt mondta, hogy „az a hely, ahol a hősök éltek."[37] Karjalainen szerint pedig a *juŋk*, 'szellem' jelentésű szó egyenesen a régi hősöket jelenti.[38]

Az ének és a mese korának tipikus főhőse *Al'vi / Al'vali*. *Al'vali* történetei általában a fent már említett *Sewes* elleni küzdelemről szólnak. Ezekben a történetekben *Sewes* általában természetfeletti erejű emberként jelenik meg, de ismert olyan ciklusuk is, amelyben sorra mesélik a történeteket az egyfejű, kétfejű, végül hétfejű *Sewes*-ről és ellenféléről. *Al'vali* ezekben a történetekben elsősorban

[36] Lukina 1990, 40–54.

[37] Urajev é. n.

[38] Karjalainen 1922, 212.

ravaszságának köszönheti, hogy sikerül legyőznie ellenlábasát.[39] A történetek logikája szerint *Al'vali* nem más, mint az obi-ugorok között oly népszerű Világügyelő férfi folklóralakja. Ezt támasztja alá az is, hogy legtöbbször nagyanyjával él, szülei korábban áldozatául estek ellenfelének. Ez a motívum jellemző a Világügyelő-férfi folklóralakjaira, akit ezért néhol „Asszony unokájának" is neveznek.[40] Ez a tény azért igen fontos, mert *Tordm-pax*, aki „az égi és a földi tűz ideje" korszak egyik reprezentáns hőse, szintén nem más, mint a Világügyelő férfi vaszjugani elnevezése, vaszjugani változata. *Tordm pax* legismertebb története a már említett mítosz a hatlábú jávorszarvas két hátsó lábának levágásáról. Emellett még ismertek egyéb történetei is, amelyekben mint csodás erejű, szárnyas vadász szerepel. Tehát a két néven emlegetett hős tulajdonképpen ugyanaz, csak az egyik (*Tordm-pax*) a szakrális történetekben, a másik pedig (*Al'vali*) a profánabb történetekben használatos elnevezés az egyes világkorszakok szigorú megkülönböztetésének megfelelően.

A háborúk ideje és ennek a kornak az ideje

A „háborús idők", azaz a harmadik világkorszak kettős arcú. „Kozmikus" szempontból egyetlen korszaknak kell tekinteni: ebben a korban már csak emberek éltek, olyan emberek, akik nem tudtak átváltozni sem állatokká, sem istenségekké. Életük folyamatos harc volt. „Emberi" mértékben azonban két korszaknak kell tekinteni, melyek egymásutánját itt is a „hanyatló időszemlélet" határozza meg. Az első korszakban még hősök éltek, akik harcoltak, elsősorban a tatárokkal, de gyakran egymás között is. A második korszakban pedig a mai emberek élnek, akik halandók, már nem is hősök, és az oroszok mellett, az oroszok uralma alatt élnek. Pápai szavaival: „háborús kor" és „ennek a kornak az ideje".[41]

A háborús kor hősei tehát tulajdonképpen emberek, de mégsem a mostani korban éltek, hanem „régen", „a régi időkben". A róluk szóló elbeszélések alkalmasak arra, hogy segítségükkel képet alkossunk a középkori nyugat-szibériai obi-ugor fejedelemségek életéről, oly sok bennük a konkrét utalás, az életmódra vonatkozó elem. Ilyen elemzéseket többen végeztek már az obugrisztika megszületésétől kezdve egészen napjainkig.[42]

Házigazdám így foglalta össze mindazt, amit erről az időről gondolt: „Olyan idő volt. Még régebben. Még régebben. Veszélyes idő volt. Egymást lőtték nyíllal.

---

[39] Lukina 1990, 18.

[40] Lukina 1990, 45–46.

[41] Pápai é. n. 357.

[42] Lásd pl. Patkanov 1999; Munkácsi 1894; Golovnev 1995, 97–196; Sárkány 1990; Rombandeeva 1993.

Abban az időben. Még ez előtt. Vagy, látod, apám mesélte, hogy háborús idő volt. Ez az idő. Féltek, egymást lődözték. Egyre csak háborúk, háborúk azokkal a nyilakkal. És idegenek is utaztak itt. *Katan'jaχ.* Ezek a tatárok. A tatárok ezen a földön utaztak. [A hantik] elbújtak, mert veszélyes idő volt. Ha [egy ember] utazott a csónakon, egy másik csónakot hallott – aha – gyorsan kihúzta és elbújt. Háborús idő volt. Osztjákul *jel'iŋ remä.* Na, így."[43] Ez a történet azért figyelemre méltó, mert csaknem minden olyan elemet, motívumot összefoglal erről a korszakról, ami igazán jellemző rá. Próbáljuk ezeket számba venni.

Ebben a korszakban folyamatos háborúkat vívtak az emberek egymással. Ezek miatt a háborúk miatt az élet veszélyes volt. „Ah, az nem volt élet. Abban az időben féltek egymástól, úgy éltek, mint a vadak." – mondta Kalinyina beszélgetőpartnere ugyanerről az időről.[44] A háborúkat a hanti hősök egymással, a szölkupokkal vagy a tatárokkal vívták.[45] Ebből is látszik, hogy ezt a kort az oroszok előtti időszaknak tartják. „Amikor még nem volt cár, hősök voltak. Aki nagy hős volt, annak alávetették magukat. A régi öregek így mesélték. A hősök osztjákok voltak." – teszi nyilvánvalóvá Kalinina egyik interjúja.[46]

A különböző hősök közül többet is ismerünk, egyeseket névvel, másokat név nélkül. Az egyes hősök története különböző típusú ellenségeskedéseket mutat. A Katilgai Hős megörökített csatározásai más hanti hősökkel zajlottak, és félreértéseken alapultak: gyermekek játszadozásából fakadó véletlen tragédia miatt vívott csatákat az Ozernojei és az Ajpalovói Hősökkel.[47] A Kalganaki hős pedig az őt megtámadó Nyurolkai Hős ellen harcolt, és csak a felső-vaszjugani, Kolmakovói Hős segítségével sikerült győznie.[48]

A Vaszjugan folyó alsó folyásának legismertebb hőse *Ankal'a*, az Angalin család őse. Csatáit az obi-néppel, a szölkupokkal vívta. A szölkupok hol a gyerekét rabolták el[49], hol a feleségét[50]. Mindkét esetben csellel tudott győzni ellenfelein *Ankal'a*, ezért is nevezték egyszerűen Ravasz *Ankal'a*nak. Az egyik Kalinina által leírt történet szerint: „Nem volt túl nagy hős, de ügyes. Mindenki félt tőle."[51]

---

[43] Saját gyűjtés.

[44] Kalinina 1956–58, 2/336. és 4/40.

[45] Ezt az állításomat megerősíti Pápai Károly egyik jegyzete is, mely szerint az itteni hősökkel szemben tatár és szamojéd (=szölkup) hősök álltak (én. 367.).

[46] Kalinina 1956–58, 2/340.

[47] Lásd pl. Kulemzin–Lukina 1978, 37. és 39; Nagy Z. 2002b. Hasonló, véletlen halált egy esetben a Jugani Hőssel kapcsolatban is olvashatunk: „A Jugani Hős elmenekült egy nyáron a Kelvat folyón keresztül a Vaszjugan felé. Meleg volt, levetkőzött és meg akart fürödni. A helybéli osztjákok véletlenül eltalálták és megölték őt."(Kulemzin-Lukina 1978, 27–28.)

[48] Kulemzin–Lukina 1973, 11.

[49] Kalinina 1956–58/2, 338–340.

[50] Lukina 1990, 169–170.

[51] Kalinina 1956–58/2, 338–340.

A Vaszjugan felső folyásának hőse Ajpalovóban élt. Az egyik név, amin említik: *Kostra kán*. Őt a mai napig számon tartják mint hőst. Adatközlőim a nevét többször említették, azt is elmondták, hogy egy ének szólt róla, amit gyerekkorukban sokat hallottak, akkor nagyon népszerű volt. Ennek az utolsó két sorára ma is emlékeznek, és feltehetőleg ez a mára eltűnt vaszjugani hősénekek utolsó két sora, amire valaki még egyáltalán emlékszik: *„Kan Kostra oyorloya / kan kolem juχjal'əm loya"*[52], vagyis: '*Kostra kán* magas partja / a kán három fát állító partja'.

Az Ajpalovói Hős vagy a tatárokkal, vagy – mint korábban már láthattuk – a Katilgai Hőssel vívott csatákat.[53] A tatárok elleni küzdelem legismertebb története az, amelyben az otthonmaradó asszonyok egy gerenda-hágcsó segítségével agyonzúzzák Kücsüm kán tatárjait. A történet népszerűségét bizonyítja, hogy szinte minden korábbi gyűjtésben megemlítik, de magam is leggyakrabban ezt hallottam emlegetni, amikor a hanti hősök szóba kerültek.

A Vaszjugan folyón ismertek voltak olyan hőstörténetek is, amelyek az oroszok érkezéséről – egyben a hantik hősi korszakának a végéről – számoltak be. Érdemes kiemelni, hogy a történeti hagyományoknak megfelelően a történetekben az oroszok ritkábban játszanak negatív szerepet, általában a hanti hősök szövetségeseiként jelennek meg. Ezeknek a történeteknek a lényege általában az oroszok és a szölkupok küzdelme, amelyben a hantik az előbbiek pártján álltak – mind a valóságban, mind az epikus hagyományban. Az orosz seregeket az ide ténylegesen soha el nem jutó Jermák személyesítette meg, a szölkup ellenfél pedig a Narimi Hős volt.[54]

Ezt a korszakot, a hősök vagy a háború korát a vaszjuganiak ma is őseik, a hantik hőskorával azonosítják. Így a régészeti lelőhelyek keletkezési idejét, legyenek azok bármilyen korúak, a vaszjugani hantik a „hősök idejével" hozzák kapcsolatba. Ennek a kornak egyik legjellemzőbb ismertetőjegye az, hogy ekkor még földházakban, veremházakban éltek az emberek. Ezek a földházak a folyók magas partja mellett álltak, és a korszakban uralkodó bizonytalanság és félelem miatt alkalmasnak kellett lenniük arra, hogy titokban lehessen megközelíteni őket. Ennek megfelelően a házak bejárata a hantik szerint a víz alatt volt. „Régen az osztjákok földházakban laktak. [...] A földházakba a bejáratot a víz alá építették."[55] Ezeken a bejáratokon keresztül akár csónakkal is lehetett közlekedni úgy, hogy az ellenség semmilyen módon nem vehette észre őket. A föld alatti

[52] Saját gyűjtés.

[53] A Katilgai Hőssel vívott csatáiról saját gyűjtésem mellett lásd Kulemzin-Lukina, 1978, 37. és 39; a tatárokkal vívott csatákról olvasható szövegek: Grigorovskij 1884, 31; Kalinina 1956–58/2, 252; Kulemzin-Lukina, 1978, 28. és 28–29.

[54] Kalinina 1956–58, 2/341–345; Lukina 1990, 179; Kulemzin-Lukina 1978, 40. és 40–41.

[55] Kalinina 1956–58, 2/336.

gyalogutaknak nyomait néhány helyen a mai napig látni lehet: „*Trinadcatij*nál, a Hattyúk tavánál, a mocsárból eredő és a Hattyúk tavába torkolló folyócska mellett régen földházak (*kawala* vagy *möχ*-kat) voltak. Osztjákok éltek ott, úgy tíztizenöt emberöltővel ezelőtt. Harminc ház volt ott egy sorban, három-négy háznak közös útja volt. Ezek az utak a föld alatt mentek és a vízhez vittek. Utazott az osztják a csónakon, kiszállt, és a csónakot felhúzta az átjáróhoz. Az alagút felfele ment a föld alatt, mint a pézsmapocok vagy a hód házánál. Oda húzta a csónakot, és a föld alatt közlekedett. A földházak mára beomlottak, de még látszik, hol voltak, és az alagutak helyén is kb. fél méteres árkok maradtak. Körülbelül ötven éve Kondrat Mogutajev a vándorbotját leszúrta, az teljesen eltűnt a földben, és végül valami padlózatba ütközött. Az itt élő nép – az osztják – nagyon vad volt, rettegtek még egymástól is. Éldegéltek, egymást sosem látták, és azt gondolták egymásról: »Biztos meg akarsz ölni engem.« És az a másik is azt gondolta: »Biztos meg akarsz ölni engem.« Ezért rejtőztek el egymás elől, hogy senki ne tudja, hol élnek, ezért csináltak föld alatti bejáratot a víztől a házukig."[56]

A föld alatt nehéz lehetett a tájékozódás, aminek sajátos módját tulajdonítják a hősöknek a vaszjugániak: „Régen az asszonyok copfot hordtak, a végére mindenféle vasakat kötöttek, és ez a csengés segített egymást megtalálni a föld alatt."[57]

A hősök fegyverzete szinte kizárólag íj és nyíl volt, esetleg még páncélt viseltek. Házigazdám visszaemlékezése szerint: „Csak nyilaik voltak. Lehet, hogy késeik is. Esetleg lándzsájuk. Maguk kovácsolták őket. Ezért nevezték Kovácsfélszigetnek. És ott találtak egy páncélt. Azt is maguk kovácsolták. Nem tudom, hogy kapcsolták össze. De voltak ilyen kapcsok. Ha akarom, kitalálom, és én is csinálok ilyen páncélt."[58]

A hősök, bár halandók, mégis természetfeletti erejű emberek voltak. „Régen hősök is voltak. Hős – az nagyon erős ember."[59] A környékbeli lakosság irányában jóindulatúak voltak, csak az ellenséggel fordultak keményen szembe: „Az embereket nem bántották, épp ellenkezőleg, megvédtek minket más emberektől, hogy ne öljenek meg minket. Ha ők nem vigyáztak volna ránk, mi már rég nem lennénk."[60]

A hősök életmódja – kiválóságuk ellenére – nem nagyon különbözött a hétköznapi emberek életmódjától. Halásztak, vadásztak, bödönhajón közlekedtek, a családjukkal éltek. Sirelius a Kalganaki Hős kapcsán írja a következőket: „Halásztak és vadásztak, és kovácsok is voltak. Akkor még nem volt sem kenyér, sem

[56] Kulemzin–Lukina 1978, 27–28.
[57] Kalinina 1956–58, 2/98.
[58] Saját gyűjtés.
[59] Kalinina 1956–58, 3/331.
[60] Kalinina 1956–58, 3/345.

só. Az ételüket, a húst megszárították. Azt mondják, hogy akármilyen madarat, sőt az egeret is megették. A vaszjugani hősök egymással egyetértésben voltak, csak az idekeveredő tatárokkal hadakoztak. [...] Az osztjákok az ő alattvalóik voltak."[61]

Az emberek mai életéről, „ennek a kornak az idejéről" nem szólnak történetek, illetve ha szólnak is, nem nevezik mesének, nem érzik úgy, hogy ez ahhoz a „folklórhoz" tartozna, amikről – az iskolai oktatás kötelező jellegének köszönhetően – nekik is van fogalmuk, számukra is értelmezhető kategória. Erről a korról az „ez nem mese volt" történetek szólnak, amelyek elsősorban velük, illetve rokonaikkal történtek. Ezekben legfontosabbak a történeti események, az életút állomásai, illetve a hétköznapi valóság, a történetek nem hősökről szólnak, hanem hétköznapi emberekről, azoknak hol hétköznapi, hol különleges életéről. A különleges emberek ereje már nem csodát jelent, csak rendkívüli képességeket, kiemelkedő, de mindenképpen hétköznapi keretek között értelmezhető tehetséget. A közelmúltról van szó, mindenki által ismert, vagy már más elbeszélések alapján ismerős emberekről és helyzetekről. Ezek a történetek igazolhatóak, a közönség kritikusan, a „valóságtartalomra" érzékenyen hallgatja.

Vagyis, ha a világkorszakokat egymáshoz hasonlítjuk, bennük is a megrontott teremtés logikáját, a folyamatos hanyatlást látjuk. Az „égi és a földi tűz" korában istenek élték általában öröktől fogva tartó életüket. Képességeik csaknem korlátlanok voltak, világot, embereket, élőlényeket teremtettek. Az „ének és a mese" idejében már emberek éltek, akik azonban még nem szakadtak el élesen a világ lélekkel bíró egyéb teremtményeitől: állattá tudtak válni, ha szükségük volt rá, illetve istenné tudtak válni, ha beteljesítették földi küldetésüket. A harmadik korszak emberei már nem képesek átváltozni semmivé, életük a halandók életéhez hasonlít: bármilyen hőstettet vigyenek is végbe, történetük vége az lesz, hogy előbb-utóbb meghalnak. Állatokká nem tudnak változni, istenek sem lesznek belőlük, legfeljebb kérhetik az előző két korszak isteneinek a segítségét. Egyszerűen azt az életet élik, amelyik az előző korszakokban kialakíttatott. Azonban ez a kor sem tekinthető egységesnek. A „háborús időben" az emberek csoportjainak élén hősök állnak, akiknek ereje szinte természetfeletti, nem mérhető sem kortársai, sem a ma élő emberek erejéhez, képességeik mesébe illőek. Velük szemben állnak az „ennek a kornak az idejében" élő, hétköznapi tulajdonságokkal és hétköznapi élettel rendelkező emberek, akiknek történetei még a történetmesélés szabályai és elvárásai alapján is elkülönülnek minden más korszak történeteitől. A megrontott teremtés logikájának megfelelően így lettek az istenekből gyarló emberek.

[61] Sirelius 1983, 67.

A profán idő

Az emberek életének profán ideje, a hétköznapi időfelfogás sem tekinthető homogénnek. Az első korszaka a homályos őskor, amiről hantiknak csak az iskolai oktatásnak és a területükön járt régészeknek köszönhetően van fogalmuk. Ez az oroszok kora előtti világ ideje, az az idő, „amikor még ősemberek voltunk". A következő korszak az oroszok ideje: az orosz nyelv megismerése, a puska használata, a folyót járó és prémeket használati tárgyakra cserélő kupecek, a hantik közti vitákat eldöntő bölcs *sut*ok[62], *starostá*k ideje. Ezt követte a szovjet korszak, ami egyrészről Sztálin és a politikai betelepítések, megtorlások, a nagy honvédő háború, másrészről pedig a kolhozok, a gondoskodó, paternalista állam ideje. Végül a mai kor, a szovjet korszak utáni idő következik, amit ez idáig[63] egységesnek értelmeznek. Ezeket a történelmi korszakokat – kivéve az elsőt – maguk sem értelmezik egyértelműen, azokat a maguk ambivalenciájában látják. Azonban ez az ambivalencia tendenciózusan fogalmazódik meg, úgy hogy benne újra a „hanyatló időszemlélet" jelenik meg. Minden általuk meghatározott korszakhoz képest a következő visszaesést jelent.[64] Igaz ez akkor is, ha annak a korszaknak is megvannak a maga előnyei, amelyek a következőhöz képest jelentenek majd pozitívumot. Ennek megfelelően a homályos őskor a vadban való gazdagságot, a kimeríthetetlen természeti erőket, a háborítatlanságot jelenti. Ehhez képest visszaesés az az idő, amikor az emberek a kupecekre voltak utalva, amikor adót kellett fizetniük, amikor a korábbi hanti világ helyett a hatalmat átvették felettük a hódító oroszok. Az orosz idő a szovjet rendszerhez képest viszont a még mindig relatíve háborítatlan világot jelenti, amikor az itt élő oroszok még beolvadtak közéjük, békében éltek velük, szembeállítva ezt a szovjet rendszer erőszakos kolhozosításával, a közel hatvanezer politikai elítélt betelepítésével, a betelepítéssel és a háborút követő éhínséggel. Viszont a szovjet korszak a gazdasági és mindennapi biztonságot, a folyó melletti rengeteg kis falut, a virágzást jelenti, szemben a szovjet korszak utáni „demokrácia" anarchiájával, a közbiztonság, a létbiztonság szétesésével, a kistelepülések elsorvasztásával stb.

---

[62] Vö. orosz *sud* – 'bíróság' szóval. Erre a kapcsolatra Ruttkay-Miklián Eszter hívta fel a figyelmem.

[63] Utolsó, 2001-es ottlétem idején még mindenképpen.

[64] Vö. Nagy Z. 2002a.

Végezetül

Tanulmányomban egy, eddig az obi-ugoroknál ismeretlennek tartott eredettörténet apropójából kiindulva eljutottam a vaszjugani hantiknak a világteremtésről alkotott elképzeléseihez, és gondolkodásuk alapvetően dualista logikájához. A hantik történelemfelfogását, a „hanyatló időszemléletet" összekapcsoltam a megrontott teremtés logikájával, és bemutattam azt mind a szakrális, mind a profán idő tekintetében. A megrontott teremtés gondolata és a hanyatló időszemlélet között a kapcsolat azonban nem feltétlenül ok-okozati. Bár kisebb számban fordulnak elő, mégsem hunyhatunk szemet a teremtés másfajta felfogása: a folyamatos tökéletesedést, a teleologikus teremtést ábrázoló szövegek felett sem, amelyekkel a vaszjugani hantik időszemlélete nem hozható semmiféle logikai kapcsolatba.

Erre az ellentmondásra több magyarázat is lehetséges. Elképzelhető, hogy a megrontott teremtés gondolata és a hanyatló időszemlélet közti kapcsolat logikai, hogy ugyanaz a gondolat áll mindkettő hátterében. Még az sem lehetetlen, hogy a teremtéstörténetek és az időszemléletek között más népeknél is hasonló kapcsolatokat lehetne felfedezni, azonban erre vonatkozó kutatások tudtommal nem folytak. Ebben az esetben azonban nehezen lehet értelmezni az ennek ellentmondó, teleologikus teremtésre vonatkozó adatokat. Lehetséges azonban az is, hogy a kettő véletlenszerűen szerepel egymás mellett, hisz kevés variáció képzelhető el az idő haladásával kapcsolatban: vagy a folyamatos tökéletesedés felé halad, vagy az állandó pusztulás jellemzi, vagy pedig ciklikusan váltogatják egymást a korszakok. Ebben az esetben is magyarázatra szorulna az, hogy egy nép folklórjában hogyan szerepelhet a teremtés egyszerre kétféle, tulajdonképpen egymásnak ellentmondó felfogása. Ennek magyarázata abban kereshető, hogy a különböző alkalmakkor, különböző kontextusokban előkerülő teremtéstörténetek nem feltétlenül képeztek egységes teológiai rendszert, bennük esetenként az ellentétes, egymásnak ellentmondó történetek is megférnek egymás mellett. Ez a hanti vallás alapvetően befogadó jellegével magyarázható: lényegi elemének tekinthető a hajlam a szinkretizmusra, a külső logika számára sokszor nem összekapcsolható motívumok együttes meglétére. Mivel a történetek elmondásának körülményeit, alkalmát leggyakrabban nem ismerjük, értelmezési kísérleteink a két logika szigorúbb szétválasztására, interpretálására szükségszerűen kudarcra ítéltetettek. Mindezek ellenére azt gondolom, nem véletlen, hogy a vaszjugani hantik teremtéstörténet-kincsében a hanyatló időszemlélettel kapcsolatba hozható, a megrontott teremtésre utaló szövegek túlsúlyban vannak. A történelem folyamatos pusztulásként való felfogása annyira alapvető, meghatározó élmény a vaszjugani hantik életében, hogy a lehetséges teremtéstörténetek közül az ezzel azonos logikájúak nagyobb arányban őrződtek meg. Ezt a folyamatos pusztulást

élik meg, fogalmazzák meg élettörténetükben, ennek szellemében gondolkodnak az emberiség (a hantik, az oroszországiak) egymás után következő profán korszakairól, sőt a szakrális világkorszakokról is, és – úgy gondolom – ez határozza meg a teremtés folyamatának interpretálását is: a lehetséges variációk közül a megrontott teremtés gondolatát részesítik előnyben. Így kapcsolódhat össze a teremtés folyamata és a hanyatló idő gondolata a vaszjugani hantik képzeteiben.

Ajánlom ezt a tanulmányt Nagy Ilonának, akitől megtanulhattam, hogy a folklórt mindig a maga teljes beágyazottságában próbáljam szemlélni.

Irodalom

CSEPREGI Márta
é. n. *A jávorszarvas-mítosz az obi-ugor folklórban.* Kézirat.
— 2004 *Opponensi vélemény Nagy Zoltán: „Az őseink még hittek az ördögökben." Egy Vaszjugan folyó menti hanti falu szent helyei című PhD értekezéséről.* Kézirat.
GEMUEV, I. N.
— 1990 *Mirovozzrenie mansi: Dom i Kosmos.* Novosibirsk, Nauka.
GOLOVNEV, A. V.
— 1995 *Govorjaščie kul'tury. Tradicii samodijcev i ugrov.* Ekaterinburg, UrO-RAN.
GRIGOROVSKIJ, N. P.
— 1884. Opisanije vasjuganskoj tundri. In *Zapiski Zapadnosibirskogo Otdel' Russkogo Geograficeskogo Obšestva,* tom VI. Tomsk.
KALININA, I. M.
— 1956–58, *Materialy Tomskogo Pedagogičeskogo Instituta, Ugorskije Jazyki (hantijskij) I–V.* Dnevnik Kalinini. Tomsk, kézirat.
KARJALAINEN, K. F.
— 1921 *Die Religion der Jugra Völker. I.* FFC 41. Helsinki-Porvoo, Suomalainen Tiedeakatemia – Wernwr Söderström Osakeyhtiö.
— 1922 *Die Religion der Jugra Völker II.* FFC 44. Helsinki-Porvoo, Suomalainen Tiedeakatemia – Wernwr Söderström Osakeyhtiö.
KULEMZIN, V. M. – LUKINA, N. V.
— 1973 *Legendy i skazki hantov.* Tomsk, Izdatel'stvo Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta.
— 1977 *Vasjugansko-vahovskije hanty v konce XIX – načale XX. vv.* Etnografičeskije očerki. Tomsk, Izdatel'stvo Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta.
— 1978 *Materialy po fol'kloru hantov.* Tomsk, Izdatel'stvo Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta.
LUKINA, N. V. (szerk.)
— 1990 *Mify, predanija, skazki hantov i mansi.* Moskva, Nauka.
Mifologija sel'kupov. Tomsk: Izdatel'stvo Tomskogo Gosudarstvennogo Universiteta, 2004.

MUNKÁCSI Bernát
— 1892–1921. *Vogul népköltési gyűjtemény I–IV.* Budapest, MTA – Franklin.
— 1894 A régi osztják társadalom. *Ethnographia,* IV: 352–368.
NAGY Ilona
— 2004. A föld teremtésének mondája és a Tibériás-tengerről szóló apokrif. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára.* II. Budapest, L'Harmattan. 181–227.
NAGY Zoltán
— 2002a „Miféle hantik vagyunk mi?" A vaszjugani hantik és a világ. In Pócs Éva (szerk.): *Közösség és identitás.* /Studia Ethnologica Hungarica III./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz Tanszék. 33–77.
— 2002b Egy vaszjugáni hanti mese és ami erről eszembe jut. *Magyar Napló,* XIV/8: 59–62.
NEKLEPAJEV, N. Ja.
— 1997 Pover'ja i obyčai Surgutskogo kraja. In Mandrika Ju. L. (szerk.): *Obrjady, obyčai, pover'ja.* Tjumen', Izdatel'stvo Ju. Mandriki, 7–214.
PÁPAI Károly
é. n. *Vogulok, osztjákok, zürjének és szamojédok.* EA 3751
PATKANOV, S. K.
— 1999 (1891) Tip ostjackogo bogatyrja po ostjackim bylinam i geroičeskim skazanijam. In uő: *Očerk kolonizacii Sibiri.* Tjumen', Izdatel'stvo Ju. Mandriki. 21–112.
ROMBANDEEVA, E. I.
— 1993 *Istorija naroda mansi (vogulov) i ego duhovnaja kul'tura.* Po dannym fol'klora i obrjadov. Surgut, AIIK Severnyj dom i Severo-Sibirskoe knizhnoe izdatel'stvo.
SÁRKÁNY Mihály
— 1990 Nő és férfi a manyszi mitológiában és a valóságban. In *Etnológiai tanulmányok.* /Történelem és kultúra 5./ Budapest, MTA Orientalisztikai Munkaközösség. 90–101.
SIRELIUS, U. T.
— 1983 *Reise zu den Ostjaken.* Helsinki, Suomalais-ugrilanen Seura.
TOPOROV, V. N.
— 1969 O tipologičeskom podobii mifologičeskih struktur u ketov i sosedy s nimi narodov. In Ivanov – Toporov – Uspenskij (szerk.): *Ketskij sbornik.* Moskva, Nauka. 126–147.
URAJEV, R. A.
— 1959 Dnevnik. Kézirat.
é. n., *Junki Sredne-Vasjuganskih hantov.* Kézirat.
VERES Péter
— 1975 Jobb-bal: férfi-nő. In Voigt Vilmos – Szépe György – Szerdahelyi István (szerk.): *Jel és közösség.* Budapest, Akadémiai Kiadó. 183–192.
ZOLOTARJOV, A. M.
— 1980 Társadalomszervezet és dualisztikus teremtés-mítoszok Szibériában. In Hoppál Mihály (szerk.): *A Tejút fiai. Tanulmányok a finnugor népek hitvilágáról.* Budapest, Európa. 29–58.

Görög Veronika

Felelősség vagy sors?

Afrikai és afro-amerikai eredettörténetek

I. A feketék és a fehérek közötti egyenlőtlenségek eredete fekete-afrikában

A Szaharától délre fekvő fekete-afrikai népek körében számos eredettörténet szól a fekete és a fehér emberek közötti egyenlőtlenség keletkezéséről. Ezek az elbeszélések a gyarmatosítás által megbolygatott állapotokra utalnak vissza, de észrevehetően hatottak rájuk a misszionáriusok által terjesztett bibliai történetek is. Fő jellemzőjük az, hogy az ősidőkben lejátszódott eseményekkel indokolják a fennálló állapotokat. Ideologikus jellegük tehát nyilvánvaló. A könnyebb áttekinthetőség kedvéért két nagy csoportra oszthatjuk ezeket a szövegeket az általuk közvetített üzenet jellege szerint. Az elsőhöz azok tartoznak, amelyekben az első emberek nem felelősek sorsuk alakulásáért, a másodikhoz azok, amelyek szerint döntő szerepük van ebben.

A szövegek többsége a második csoporthoz tartozik, melyben az emberi felelősség a főmotívum. Ezekkel ellentétben az első csoportba tartozó elbeszéléseket fatalista szemlélet hatja át. Formai szempontból megállapítható, hogy a felelősséget bolygató eredettörténetek hosszabbak és összetettebbek, mint az 1. és a 2. kategóriába tartozó, egyszerűbb felépítésű szövegek.

Az alábbiakban százhúsz szöveg alapján röviden bemutatjuk az elbeszélések felépítését.

1. Az első emberek nem felelősek sorsuk alakulásáért

– A fehérek és feketék közötti különbségek létrejötte valamely baleset vagy véletlen esemény következménye.
– Az egyenlőtlen kapcsolat kialakulása Isten vagy az ősatya döntésének következménye.

2. Az első emberek felelősek sorsukért és leszármazottaik sorsáért

– Az afrikai ős (ősök) magatartása határozza meg az utódok sorsát.

Kiindulási helyzet

a. Az emberiség még nem létezik, egy isteni lény elhatározza, hogy megteremti.
b. Az első emberek már léteznek, mind egyformák, megkülönböztetésük (szellemi, gazdasági és társadalmi pozícióbeli) még nem történt meg.

– Az első emberek, akiknek száma legalább kettő (de lehetnek sokkal többen is) fehérek vagy feketék, vagy meghatározatlan színűek.
– Az első emberek bőrük színe szerint már különbözőek, de sem a szellemi és a gazdasági javak, sem a társadalmi pozíciók még nem kerültek kiosztásra.

c. Az ős-emberiség létezik, soraiban már különbségek vannak.
– Az egyik ős (a fekete vagy a fehér) Isten vagy az ősszülők kedveltje, a másikat kevésbé szereti(k).
– Az egyik ős társadalmi pozíciója jobb mint a másiké, például az elsőszülöttség jogán.
– A két ős különböző anyagból van teremtve, illetve különböző a bőrszínük.

Kibontakozás

1. Az emberi felelősség nem játszik szerepet az események alakulásában.
–A véletlen dönt a fajok sorsáról, és a szerencse a fehérnek kedvez. Például: az első emberek egyike egy kis tóra bukkan, megfürdik benne, és fehérré válik; a másiknak csak egy kevés víz marad tisztálkodásra, ő fekete lesz. A fehér sorsa örömteli lesz, a feketéé szerencsétlen.
–Isten önkényesen dönt az első emberek és utódaik sorsáról.

2. Az emberi felelősség szerepet játszik az események alakulásában.

Az idetartozó történetek első nagy csoportját azok a szövegek alkotják, melyekben az ősök viselkedése határozza meg sorsukat és leszármazottaik sorsát. Ezen belül két alcsoport figyelhető meg: az elsőben a különbségek kialakulása egy próba eredménye; a másodikban pedig egy rossz cselekedet következménye. A próbára épített történetek között olyanok is vannak, amelyekben az első emberek nem tudják előre, nem látják tisztán, hogy sorsuk és leszármazottaik sorsa a próba kimenetelétől függ.

2a. A különbözőség egy próba következménye

Fürdéspróba: Egy felsőbbrendű lény utasítására át kell kelni egy piszkos vagy jéghideg vizű folyón, avagy el kell végezni egy kellemetlen és igen nehéz munkát. Aki habozás nélkül teljesíti a kellemetlen feladatot, fehér lesz és gazdag; a másik, aki vonakodik, fekete lesz és szegény. A próba kimenetele a leszármazottak sorsát is eldönti.

Választáspróba: Isten – vagy az első ember – két halomba rak különféle tárgyakat, melyek közül választani kell. Kivétel nélkül minden esetben a fekete hőst illeti meg az első választás joga, és mindig rosszul választ, kapzsin és a könnyebb megoldást keresve. Például nem ismeri fel a könyv értékét, amely a benne hordott tudásanyaggal fölényt biztosít. A rossz döntést Isten azzal bünteti, hogy a fehér gyámsága alá helyezi őt. Néhány szövegben a technikai fölényt biztosító választás automatikusan uralkodó pozíciót ad a fehéreknek.

2b. A különbözőség egy rossz tett következménye

Ezekben a történetekben a két embercsoport képviselői közül majd minden esetben csak az egyik főszereplő cselekszik: nem teljesít egy feladatot, vagy súlyos vétket követ el. Megszeg valamely vallási törvényt (szembeszállva az isteni akarattal), gyilkosságba keveredik, társát bántalmazza. A másik ős azáltal, hogy tartózkodik az ilyen jellegű cselekedetektől, vagy azért, mert kifejezetten jól viselkedik, isteni jutalomban részesül, s a társadalmi ranglétrán a jobb vagy a legjobb helyet kapja.

Előfordulnak olyan szövegek is, amelyekben mindkét motívum – próba és rossz cselekedet – együtt van jelen.

A történetek zárószakasza

A zárószakaszok vizsgálatának különleges fontossága van, mert annak, aki a történetet elmondja, itt nyílik leginkább alkalma arra, hogy álláspontját a történtekkel kapcsolatban konklúzió és kommentárok formájában megfogalmazza. Az eredettörténetek legjelentősebb hányadát a fehérek uralkodó pozíciójának elfogadása, a beletörődés jellemzi. A szövegek egy másik csoportja, anélkül, hogy támadó lenne hangneme, megkérdőjelezi a fehérek uralmát. Végül a szövegek egy igen csekély hányadában a fehérek által megismert értékeket és tárgyakat elutasítják.

A. Eredettörténetek, melyeket a fehérek uralkodó pozíciójának elfogadása jellemez

–A fehérek fensőbbsége őseik viselkedése alapján elfogadott, igazolt.
–A fekete hősnek, aki súlyos hibát követ el, bűntudata van, és bűnhődni fog. Ebbe a csoportba tartoznak azok a szövegek, amelyekben a fekete hős egy kezdeti jó pozíciót (például az elsőszülöttséget) saját hibája miatt elveszít.
–Az egyenlőtlenség önkényen alapszik, a feketék alávetettsége véglegesnek tűnik.

B. Eredettörténetek, melyekben megjelenik a fehérek uralma elleni tiltakozás

–A fehérek fensőbbsége elleni tiltakozás nem torkollik ellenségességbe. A cél az egyenlőtlenség tompítása vagy megszüntetése, s ehhez kérik a fehérek közreműködését. A tudomány, melyet az írás és az olvasás jelképez, igen nagy megbecsülést élvez.
–Néhány szöveg vádaskodásról tanúskodik a fehérek ellen, akiket ezekben az esetekben ravasz gonosztevőnek titulálnak.

A most következőkben nézzük meg, milyen kép rajzolódik ki az afrikai szövegrepertoár alapján a két embertípusról, továbbá azt, hogy melyek a két csoport tagjaira leggyakrabban kiosztott tulajdonságok.

A feketék igen elterjedt jelzője a gyávaság, a lustaság, a fösvénység és a falánkság, míg a fehéreket az előrelátás, a ravaszság, az intelligencia, a bölcsesség, a gyorsaság, a hatékonyság és kezdeményezőképesség jellemzi. A morális jó tulajdonságok, mint az Isten iránti hűség, a szülőtisztelet, a tabuk tiszteletben tartása, a lojális viselkedés a legtöbb esetben szintén a fehérekre vannak kiosztva. A társadalmi és gazdasági pozíció szempontjából szembeállításuk egyértelmű. A fehérnek hatalma van és gazdag, a fekete nyomorra és szolgaságra van ítélve.

Foglalkozás szempontjából is megoszlik a két csoport: a fehér hajózik, kereskedelemmel foglalkozik és feltárja a föld kincseit. A fekete földműves. Életterük és életmódjuk is különböző: a fehérek uralják a tengert és a tengeren túli világot, elegáns, nagy, emeletes kőházakban laknak, asztalnál ülve esznek, kést és villát használnak, pohárból bort isznak. Asszonyaik is fehérek. Velük ellentétben a feketék a tengertől távol, a belső vidékeken élnek, földből épült kis kunyhókban laknak, a földön ülve esznek és pálmabort isznak. Feleségeik feketék, és sok a gyerek.

A tulajdonságok ily módon való elosztása nyomán szükségszerűen felmerül a kérdés: mi az oka annak, hogy a feketék ilyen kedvezőtlen fényben látják önmagukat? Az-e a fő ok, hogy elfogadják, és magukévá teszik a fehérek róluk való véleményét, vagy pedig az, hogy technikai fölényük és sok területre terjedő tudásuk oly nagyfokú elismerést és csodálatot vált ki, ami a fehérek szavakba foglalt befolyása nélkül is kisebbrendűségi érzéshez, negatív önkép kialakításához vezet.

Megfigyelhető, hogy nagy gyakorisággal van szó az írás-olvasás tudományáról, az iskoláról és a könyvről; ebből arra lehet következtetni, hogy a szövegek elmondói számára világos az ok-okozati kapcsolat a tudás és a hatalom között. Másrészről azokat a vádakat, melyekkel a fekete ősöket illetik, az is magyarázza, hogy a fehérek jelenléte és hatása megrendítette a hagyományos társadalmat, s a tradíciók őrzői és továbbadói ezeken a múltat magyarázó szövegeken keresztül azt is példázni akarták, hogy a társadalmi törvények, és szabályok megszegése súlyos következményeket von maga után – gondoljunk a kezdeti időkre visszavetített hibákra.

Érdemes megjegyezni, hogy az a két ős, akinek a viselkedése alapján eldől az utódok sorsa, gyakran két fivér. Ha a fehér az idősebb, az elsőszülöttség valamennyire igazolja, és elfogadhatóvá teszi uralkodó pozícióját, de ha a fekete az idősebb, hátrányos helyzete annál megszégyenítőbb. Némely szövegben a testvéri kötelék felidézése arra szolgál, hogy emlékeztesse a szerencsésebb fivért és leszármazottait a rokonsági kapcsolatra, valamint a szegényebb testvérei iránti kötelességeire. A rokonság továbbá érvként is szolgálhat az emancipációs jogok kivívásához. Igen ritka az olyan szöveg, amelyekben a fivérek valóságos riválisokként szerepelnek.

Ezekben az ideologikus színezetű afrikai eredettörténetekben nagy szerepet játszanak a biblikus elemek. A misszionáriusok több afrikai nyelvre lefordították a Bibliát, és az Ótestamentumban lefestett világ (gondoljunk a tilalmakra, az áldozatokra, a jövendölési szokásokra, a többnejűségre) nem tűnt idegennek azokban a társadalmakban, amelyekben a térítők munkája intenzív volt, s a kereszténység akár csak részlegesen vagy felületesen tért hódított. Így például Noénak és fiainak, valamint Jákobnak és fiainak története visszhangra talált ezek-

ben a tradicionális közegekben. Hasonlóan a már ismertetett szövegekhez ezek a bibliai epizódok is változó, gyakran egymással ellentétes üzenet hordozóivá váltak, felváltva igazolván a társadalmi egyenlőtlenséget vagy egyenlőséget.

Végül zárjuk le ezt az első részt tizenhárom fekete-afrikai eredettörténet összefoglalásával:

1. Isten három fehér embert teremtett, akiket próbára tett: át kellett kelniük egy folyón, hogy megkeressenek egy csomagot. Amelyik elsőnek ért át, fehér maradt, s a csomagban tollat, papírt és könyveket talált, míg aki utolsónak érkezett, feketévé vált, és a csomagban egy korbácsot és vasakat talált. (Rio Nunez környékéről; Arcin 1907, 163.)

2. A haldokló apa fekete és fehér fiának meg akarta tanítani a jövendőmondás tudományát. A fehér figyelmesen hallgatta őt, amíg a fekete nem vette komolyan, amit hallott, és tiszteletlenül viselkedett. A felháborodott apa fehér fiának mindent megadott, amit csak kért – különféle tudományokat – míg a feketének nem adott semmit. (*Kaguru* eredettörténet; Beidelman 1963, 475–477.)

3. Noé három fiának osztozni kell az apai örökségen. A fehér fiú ravasz, becsapja két testvérét, és elhagyja őket. A fekete pálinkával és dohánnyal vigasztalódik. (Szenegáli eredettörténet; Bérenger-Féraud 1885, 69–77.)

4. Isten egyaránt teremtett fehér és fekete embereket, és választaniuk kellett az arany és az írni-olvasni tudás között. A feketéké volt az első választás: ők az aranyat kérték és kapták meg, így az írás a fehéreké maradt. Isten haragudott választásuk miatt a feketékre, és elhatározta, hogy a fehérek uralkodni fognak rajtuk, ők pedig szolgálni fogják őket. (Eredettörténet; Bosman 1705, 149.)

5. Amikor Isten megteremtette a két első embert, vett egy nagy kést és egy rudat, melyet a terhek hordásánál lehet használni, valamint egy ceruzát. Az, aki a ceruzát választotta, fehér lett, a másik pedig fekete. (Kongói eredettörténet; Cardoso 1960, 73.)

6. Egy házaspárnak két fia van. Az apa a fekete fiát kedveli jobban, az anya a fehéret. A pár készül elhagyni a földet, de előtte az apa egy könyvet készít a fekete fia számára, amelyben leírja, hogyan kell gyártani különböző tárgyakat (repülő, hajó stb.); a másik fia számára egy kést, egy kapát, fűszereket és növényeket rak egy halomba. Ezután elküldi a fiait vadászni. Az apa – aki rosszul lát – tévedésből a fehér fiának

adja a könyvet, a feketének a halomba rakott tárgyak maradnak és fehéreknek való alávetettség. (A mesélő megjegyzi, hogy a fehérnek az a kötelessége, hogy megossza tudását a feketékkel, azért, hogy egyenlőek legyenek. *Limba* eredettörténet; Finnegan 1967)

7. Egy ember, aki az égből jött le, elhatározta: benépesíti a földet. Egymás után háromszor emberi alakot formált földből, és azt egy kemencébe tette, amit erre a célra épített. Amikor elsőnek kivette fekete teremtményét, másodszor a sárgát, elégedetlen volt, csak a harmadik, a fehér tetszett neki, aki a fehérek őse lett. (*Cabynde* eredettörténet; Jeannest 1883, 99.)

8. Nzame (Isten) fia és a lánya együtt háltak, és tőlük származnak a föld népei, köztük a fehérek. Nzame akaratából lettek a fehérek gazdagok, és sajátították el az írás tudományát. (*Fang* eredettörténet; Largeau 1901, 247–253.)

9. Az első emberek vizet kerestek, és Isten adott nekik. Egyiküknek eszébe jutott, hogy köszönetet mondjon. Isten megjutalmazta, és ő lett a fehérek őse. (*Mangbetu* eredettörténet; Lelong 1946)

10. Az első emberek mind feketék voltak, és kevéssé intelligensek. Isten elküldte őket megfürödni egy tóban, hogy intelligensebbé váljanak. A fehérek értek oda elsőnek, rögtön megfürödtek, és ezért ők lettek az okosabbak. (*Lari* [Kongó] eredettörténet, Merlo 1967, 48.)

11. Isten, aki fekete, jobban szerette fekete gyermekeit, mint elsőszülöttjét, aki fehér volt. Utóbbi, elhagyatva apjától, a föld ura lett. Leszármazottaié, a fehéreké lett a hatalom a földön. A történet elmondója a történethez fűzött megjegyzései során hangsúlyozta a testvéri kapcsolatot. (*Bété* eredettörténet; Paulme 1962, 42–43.)

12. Isten, aki jobban szereti fekete fiát, mint a fehéret, mindkettőt egyformán próbára teszi, hogy érdemeik szerint jutalmazza meg őket. A fehér választ jól, és Isten a fekete urává teszi jutalomként. A feketének meg kell tanulnia, hogyan váljon egyenlővé fehér testvérével. (*Bété* eredettörténet; Paulme 1962, 68–69.)

13. Isten azt parancsolja az első ember két fiának, hogy végezzenek el egy nehéz munkát. Az elsőszülött fekete nem engedelmeskedik, míg a fehér nagyon buzgón elvégzi a feladatot, ezért Isten neki adja a kincseket, amelyeket a feketének szánt. (*Fang* eredettörténet; Trilles 1905, 105–109.)

II. A feketék és fehérek közötti egyenlőtlenségek és különbségek eredete az Egyesült Államokban

A fenti áttekintés az afrikai eredettörténetekről világosan megmutatta, hogy ezek a szövegek, melyek nagy belső kohézióról tanúskodnak, az egyenlőtlenséggel kapcsolatos képzetek tekintetében mindig ugyanarra a néhány egyszerű narratív sémára épülnek. A következőkben a probléma ábrázolását egy más, ám sok szempontból hasonló társadalmi és narratív közegben vizsgáljuk meg, nevezetesen az amerikai feketék között gyűjtött gazdag anyagban, melyet Patricia Turner állított össze.

Az afro-amerikai korpusz

a. Az emberek sorsa felől isteni önkény vagy a véletlen dönt

1. Isten az első feketéket, indiánokat és kínaiakat földből teremtette. Még két másik fajtát kellett megteremteni: az angolt és a franciát. Isten, minthogy nem maradt több olyan föld, melyet megfelelőnek tartott volna, élő anyagot használt a teremtésre, mégpedig egy lepkét és egy hangyát. Ezzel magyarázható, hogy az angol és a francia élete sikeresebb lett, mint a többieké. (Elmondta egy felszabadult rabszolga a Mississippi vidékéről; Chamberlain 1980, 302.)

2. Kezdetben minden ember fekete volt. Egy kisfiú egy teknőbe esett, amely tele volt hamuból készült mosószerrel, és tiszta fehér lett. Később az ő gyerekei is fehérek lettek. Innen származnak a fehérek. (Elmondta egy fehér diák, aki az édesanyjától hallotta 1935 körül; utóbbi 1900 körül hallotta egy fekete asszonytól, aki szülei házában dolgozott Tennessee államban.)

3. A feketéknek azért olyan sötét színű a bőrük, mert a kezdeti időkben nagyon meleg vidéken éltek. (Elmondta egy fehér diák, akinek az édesanyja így magyarázta meg a színkülönbségeket 1950-ben.)

4. A feketéknek azért göndör a hajuk, mert Isten ahányszor egy fekete gyermeket teremtett, nagyon mérges volt, és mérgében megpörkölte a hajukat. (Elmondta egy diák Berkeley-ben.
Apjától hallotta, akinek a saját apja mondta el a Mississippi vidékén 1909 körül.)

5. Isten megpillantva teremtményét, egy feketét, azt mondta: „Ajaj, megint túl sokáig égettem ezt is!" (Elmondta egy fehér diák, aki az iskolában hallotta 1955-ben.)

6. Isten amikor megpillantotta második fekete teremtményét, azt mondta: „Ajaj, megint túl sokáig égettem ezt is!" (Elmondta egy fehér diáklány, aki a nővérétől hallotta 1963-ban.)

7. Az Isten elhatározta, hogy szentjánoskenyérből fogja teremteni az embereket, mert annak igen jó íze van. De az első sütésből készült emberek túl sápadtak maradtak, és túl kevéssé sültek meg. Ezek lettek a fehérek. A másodszorra elkészültek szintén nyersek maradtak. Belőlük lettek a kínaiak. A harmadszorra teremtetteket Isten tovább hagyta a kemencében, és ezeknek a színe olyan sötét lett, ahogy Isten eltervezte. Ezeket – a legjobban sikerülteket – nevezte el négereknek. (Elmondta egy afro-amerikai diák, aki édesanyjától hallotta ezt a történetet 1953-ban.)

b. Az emberek részben vagy teljesen felelősek sorsuk alakulásáért

8. Kezdetben az emberek mind feketék voltak. Elterjedt a hír, hogy van egy tó, melynek vize fehérre változtatja azokat, akik megfürdenek benne, és a göndör hajat simává teszi. Valóban: az elsőként odaérkezett feketék fehérré változtak; azok, akik később érkeztek, amikor már kevesebb víz volt, mulattok lettek, az utolsók pedig csak nagyon kevés vizet találtak, ezért csak a tenyerük és a talpuk lett fehér. (Elmondta 1930-ban egy felszabadult rabszolga, aki egész életét Virginiában töltötte.)

9. Kezdetben az emberek mind feketék voltak. Egy nap Isten azt mondta nekik, fürödjenek meg egy folyóban, hogy fehérekké változzanak, és a hajuk sima legyen. Az emberek fele engedelmeskedett, a másik fele nevetett, és nem mozdult. Amikor azonban meglátták azokat, akik fehérek lettek, ők is elmentek. De mert csak kevés vizet találtak, a tenyerük és a talpuk lett fehér. (Elmondta egy afro-amerikai asszony, aki 1930 táján hallotta ezt a történetet az édesanyjától, aki Dél-Karolina államban élt.)

10. Egyszer elterjedt a hír, hogy egy tó vize feketéből fehérre változtatja az embereket. Az arra lakó feketék mind odasiettek; minthogy sokan voltak, azoknak, akik később érkeztek, kevés víz jutott, és csak a tenyerük és a talpuk lett fehér. (Elmondta egy fehér diák, aki egy feketétől hallotta a történetet 1966-ban.)

11. Kezdetben minden ember barna volt. Egy nap Isten azt akarta, hogy különböző színűek legyenek, és azt parancsolta: fürödjenek meg egy folyóban. Azok, akik hosszú ideig fürödtek, fehérek lettek, akik rövidebb ideig, azok lettek a sárgák. Akik csak bemártották a kezüket és a lábukat, azok lettek a feketék. (Elmondta egy afro-amerikai tanító, aki apjától hallotta a történetet 1952 körül.)

12. Kezdetben minden ember fekete volt, és akik később fehérek lettek, azok lettek a legintelligensebbek. Isten angyala leszállt az égből, és elrendelte, hogy mindenki fürödjön meg a Jordán vizében, hogy fehérré váljon, és a haja sima legyen. Az emberek egy része ostoba volt, nem engedelmeskedett, annak ellenére, hogy az angyal többször megismételte az isteni üzenetet. Azok lettek a fehérek, akik időben érkeztek. (A gyűjtés ideje: 1930.)

c. Az emberek felelősek sorsuk alakulásáért

13. Isten elhatározta, hogy hajat ad az embereknek. Magához hívatta a kínait, a mexikóit, a fehéret, akik mind rögtön abbahagyták a szerencsejátékot és mentek. A feketék, akik nyerőfélben voltak, nem álltak le, azt mondták Istennek: tekerje csomóba a hajukat. Isten meghallgatta őket. (Elmondta egy afro-amerikai diák Berkeley-ben, aki 1959-ben hallotta először Missouri államban.)

14. Kezdetben az emberek csúnyák voltak, nem volt hajuk. Isten elhatározta, hogy széppé teszi őket. Mikor megérkeztek hozzá, dinnyével kínált mindenkit, és egymás után hívta őket, hogy hajat adjon nekik. Mind azonnal jelentkezett a hívásra, kivéve a feketéket, akik az evéssel voltak elfoglalva. Mikor mégis odamentek hozzá, már csak a göndör haj maradt, amit senki nem akart. (Elmondta egy afro-amerikai diák, aki 1929-ben hallotta először ezt a történetet édesanyjától.)

15. Amikor Isten az embereket teremtette, megkérdezte őket, milyen hajat akarnak. A fehér, a kínai és a mexikói megmondta, mit szeretne. A fekete álmos volt, és félálomban azt válaszolta: „Csavard össze, és hajítsd ide, ami a kezed ügyében van!" Isten ezt cselekedte. (Elmondta egy afro-amerikai diáklány, aki apjától hallotta; az apa 1921-ben született Louisiana államban.)

16. Isten az első emberek haját osztotta. Keményen dolgozott, a keletinek (kínai) és a fehérnek azt adta, amit kértek. Amikor a feketére került a sor, az fölkelt, és azt mondta: „Már sötét van. Tudom, Isten, hogy keményen dolgoztál! Fogjad meg a nekem szánt hajat, és dobjad ide!" (Elmondta egy 21 éves afro-amerikai diák, aki barátaitól hallotta Kaliforniában.)

17. Kezdetben az embereknek nem volt hajuk, és nagyon boldogok voltak. Aztán mégis úgy döntöttek, hogy hajat szeretnének. Egy ünnepséget csináltak, mulatoztak, és nagy dinnyeevést csaptak. Amikor el kellett menniük a hajukért, a fehérek, a kínaiak és az indiánok, akik nem szerették annyira a dinnyét, időben odaértek,

csak a feketék késlekedtek. Nem maradt más számukra, mint a földön széttaposott hajzat. (Elmondta egy afro-amerikai diáklány, aki anyjától hallotta 1961 körül)

18. Isten nem egyszerre teremtette az embereket. Egy nap kiosztotta a szemeket, egy másik nap a fogakat, megint más nap a színeket. Aznap, amikor a színeket osztotta, a feketék nagyon késlekedtek, és elküldte utánuk az angyalokat. A feketék megérkezvén tolakodni kezdtek, s még verekedésre is sor került. Isten akkor azt mondta nekik: „Get back!" („Húzódjatok hátrébb!") Ők pedig rosszul értették Isten szavait, és azt hitték, azt mondja: „Get black!" („Legyetek feketék!"), és feketékké váltak. (Elmondta egy fiatal fekete nő az 1930-as években Eatonville-ben, Floridában.)

19. Isten elküldte Gábriel arkangyalt a feketékért. Az élet fája alatt aludtak, mikor nagy nehezen megtalálta őket. Amikor megkapták az isteni üzenetet, egymást lökdösték, hogy megkapják részüket. Isten akkor azt mondta nekik: „Get back!" („Húzódjatok hátrébb!") De ők rosszul értették Isten szavait, azt értették: „Get black!" („Legyetek feketék!"), és feketékké váltak. (Elmondta egy tűzoltó Calvinben, 1952-ben.)

20. Isten összehívta az embereket, hogy odaadja nekik hajukat. Mindegyik megérkezett, kivéve a feketét, aki egy sarokban aludt, és nem hallotta a hívást. Isten meglátta, és szólt neki, de a feketének nem volt kedve felkelni, és azt kérte Istentől, hogy dobja neki oda a haját. Isten mérges lett, összegöngyölte a hajat és odadobta. Ezért van a feketéknek göndör hajuk. (Elmondta egy afro-amerikai tanítónő 1969-ben.)

21. Az idők kezdetén egy ember megkérdezte a fehéret, az indiait, a mexikóit és a feketét, milyen hajat szeretnének. Hogy megkapják, amit kértek, öt mérföldet kellett gyalogolni fel a hegyre. A fehér, az indiai és a mexikói meg is tették ezt az utat, s olyan hajat kaptak, amilyet kértek, de a fekete azt mondta, hogy túl sokat kell menni, és kérte: inkább göngyöljék össze a neki járó hajat, és dobják neki oda. (Elmondta egy 17 éves angol lány 1971-ben Berkeley-ben.)

22. Isten elhatározta, hogy megteremti az embereket. Először megcsinálta a szemeket, a fogakat és a lábakat. Aztán reggel hét órára magához rendelte őket, hogy kiossza a színeket. Mindenki megjelent, kivéve a feketék őseit. Hiába várt, végül elküldte az angyalokat, hogy keresse meg őket. Hosszas keresgélés után rájuk talált: egy fa alatt heverésztek. Az angyalok fölkeltették őket, és átadták Isten üzenetét. A feketék fölkeltek, sietve útnak indultak, félrelökdösve az angyalokat, az embereket, akik útjukba kerültek, és még Isten trónját is. Isten rájuk kiáltott: „Get back!" („Húzódjatok hátrébb!") ők meg azt értették: „Get black!" („Legyetek feketék!"), feketékké váltak, és a mai napig azok maradtak. (Elmondta egy afro-amerikai diák 1967-ben Berkeley-ben.)

III. A fekete-afrikai és az afro-amerikai szövegegyüttes összehasonlítása

Elöljáróban le kell szögezni: az afrikai és az amerikai feketék elbeszélései közötti erős hasonlóságok ellenére sem feltételezhetjük, hogy az utóbbiak afrikai eredetűek lennének, s valamiféle import útján kerültek volna az óceán másik partjára.

Mielőtt a leendő rabszolgákat kiszakították szülőföldjükről, Afrikában a feketék és fehérek közötti kapcsolat túl szórványos lehetett ahhoz, hogy erről az afrikaiak összefüggő képet nyerjenek. Sokkal valószínűbb, hogy a diskurzus erről az egzisztenciálisan fontos témáról egyrészt csak később, a már gyarmatosított Afrikában, másrészt az Újvilágban, a rabszolgaság által teremtett új élethelyzetben kezdődött. Ily módon a párhuzamokat leginkább a hasonló élettapasztalatok, a fehérektől elszenvedett elnyomás magyarázza.

A szövegek értelmezésében leginkább arra gondolunk, hogy ezek az elnyomó fehérektől közvetlenül átvett értékeket és értékítéleteket tükrözik. Nem csupán egy közös tapasztalat racionalizálásáról van szó tehát, hanem a hatalmon lévők ideológiájának elfogadásáról is. Mindkét kontinensen bővében vagyunk az olyan tanúságtételeknek, dokumentumoknak, melyek az európai koncepcióknak a terjesztését, elfogadását célozták a feketék és a fehérek tulajdonságait és képességeit illetően. Említsük itt a legfontosabbakat: a missziókat, az iskolákat, a különféle hatóságokat, a katonaságot (Afrikában) és a rendőrséget (Amerikában). Mindkét kontinensen hosszú időn át kizárólag fehér egyházi személyzet működött (papok, prédikátorok), akik nagy súlyt helyeztek az engedelmességet követelő moralizáló témákra, elhallgatva az emberi szabadságról és egyenlőségről szóló passzusokat, és nem riadva vissza imitt-amott a bibliai szövegek tendenciózus megváltoztatásától, illetve értelmezésétől sem. Az egyházak szerepe döntő jelentőségű az uralkodó fehérek világszemléletének elfogadásában az Atlanti-óceán mindkét oldalán. Mindazonáltal az ilyen típusú elidegenítő ideológia befogadása nem abszolút és nem végleges. Az elfogadott értékek és értékítéletek változtathatóak, sőt, ellenkező előjellel felhasználhatóak a hagyományos diskurzus keretein belül is. Ez azt jelenti, hogy ugyanazok a narratív struktúrák egymással ellentétes értelmű mondanivalók hordozói is lehetnek, vagyis olyan szövegek hordozói is, melyek az uralkodó fehérek ellen fordulnak.

Végül azt sem szabad elfelejteni, hogy az afrikaiak és amerikai feketék sorsa, társadalmi helyzete erősen különböző volt. Amíg a gyarmati uralom alatt Afrikában gyakran lehetséges volt a kulturális autonómia és a közösségi szerveződés hagyományos formáinak a megőrzése, addig az Amerikába hurcolt feketék rabszolgákként, a gyökereikből való teljes kiszakíttatás élményét szenvedték el, minthogy meg lettek fosztva nyelvüktől, vallásuktól és családi kapcsolatrendsze-

rüktől. Minden valószínűség szerint a két eltérő helyzetben született ideológiai töltésű szóhagyományra is kihatnak ezek a különbségek.

Mindenesetre bizonyos eltérések már az alaptémák elrendeződésében is felfedezhetőek.

Elsőként megfigyelhetjük, hogy amíg az afrikai szövegek egyaránt bemutatják a feketék és fehérek jellemző testi és morális tulajdonságait, addig az amerikai feketék főleg a saját jellemző tulajdonságaik eredetével foglalkoznak. A magyarázat a következő lehet: az afrikai feketék számára az ismeretlen kontinensről érkezett európaiak, akik a bennszülöttektől meglehetősen elzárkózva igyekeztek élni, egzotikus idegennek számítottak, és állandó érdeklődés tárgyát képezték különlegesnek tűnő szokásaikkal, kultúrájukkal, a technikai civilizáció átláthatatlan és érthetetlen termékeivel. Amerikában éppen ellenkezőleg, az erős egyenlőtlenségek ellenére a fehérek és a feketék kezdettől fogva együtt éltek, először abban a különleges szimbiózisban, mely az úr és a rabszolga kapcsolatát jellemezte, később pedig az osztály és bőrszín által szült ellentétek feszültségterhes terében, ám mindvégig osztozva a nyugati „keresztény" civilizációban, melyet a feketékre erőltettek.

További szembetűnő különbség a két szövegrepertórium között a humoros hangütés jelenléte az Amerikából származó eredettörténetekben, s ennek hiánya az afrikai anyagban. A humor (különösen az irónia és az önirónia) a dolgokkal szembeni távolságtartás eszköze; a dolgok hatályon kívül való helyezésének vágyát fejezi ki, valamint a konfliktusos viszony egyfajta túllépését (ha csak annak eufemizációja útján is). Jól ismert megoldás ez az elnyomott csoportok, így például a hajdani európai zsidóság esetében is. Humorba fordítani az egyébként tragikus történelmi sorsot – vajon nem a sors súlya alóli felszabadulás, s a múlt kifejeződése-e ez az amerikai feketéknél? Ahhoz, hogy válaszolni lehessen erre a kérdésre, elöljáróban foglalkozni kell a hagyományos folklórszövegek státusbeli változásának kérdésével. Tudjuk, hogy különböző történelmi helyzetekben különböző módon mondanak el, és különbözőképpen értelmeznek egy szöveget. A változások megértéséhez pontos kontextuális információkkal kellene rendelkeznünk az eredettörténetek keletkezéséről, az elmondás körülményeiről, fogadtatásáról és nem utolsó sorban magukról az elmondókról és publikumukról. Az egyes szövegeknél jól érezhető ironikus hangvétel forrásával kapcsolatban Patricia Turner azt tartja valószínűnek, hogy „a szövegek azt tükrözik, amit az amerikai feketék szerint a fehér amerikaiak gondolnak a fekete amerikaiakról".

Az ősök felelősségére épülő és az egyenlőtlenséget más módon (önkény, véletlen, baleset) magyarázó eredettörténetek közötti különbségtétel ugyanúgy megtalálható az amerikai szövegegyüttesben, mint az afrikaiban.

A második kategóriába tartozó szövegek az amerikai feketéknél is rövidek, kevéssé kidolgozottak, és számuk is alacsony; ami tematikájukat illeti, nagy-

mértékben megegyeznek az idetartozó afrikai szövegekével. Az elkülönülés balszerencse vagy kedvezőtlen éghajlati tényezők eredménye (az erős napsütéstől lebarnultak, innen a szín), avagy rossz alapanyagot használt a teremtő (fekete állatok, fekete föld), és emiatt nem sikerültek teremtményei. Az óceán két partján született szövegek szűk témakészletet variálnak.

A másik, nagyobb együttesben, amelyben az emberi felelősség a központi elem, az amerikai szövegek is főként a két legtermékenyebb sémát követik, mégpedig a fürdés- és a választáspróbát. A bőr megvilágosodása szintén örömteli eseménynek számít. A próbára épülő szövegeknek egy részét egyszerre hatja át a fatalista szemlélet és egy bizonyos fokú vétkesség felvállalása annak ellenére, hogy gyakran nem tudják előre az ősök, hogy a rájuk rótt feladat egyszersmind próba is. „Vétkük" semmi esetre sem mérhető a kapott büntetéshez, a sorshoz, mely utódaik osztályrésze lett. A fürdésre épülő szövegek beavatási ihletettséget is tükröznek. Az afrikai tradicionális közegben a folyón való átkelés vagy a tóba való belemerülés a halált és az újjászületést jelképezi. Az onnan származó szövegekben pedig egyértelműen a próba eredménye az egynemű emberiség eltűnése és az egyenlőtlen csoportok megjelenése. Egy fontos mozzanatról van szó, mely az ember társadalmi jellegét megteremti, vagy legalábbis megújítja. Ha a kezdet effajta megjelenítésének kulturális alapja (mint beavatási aktus) nincs is jelen az amerikai feketék képzetvilágában, a változásnak és a vízbemerülésnek itt éppúgy szimbolikus jelentése van.

A választáson alapuló próba Amerikában Afrikához hasonlítva teljesen eltérő formában jelenik meg; a felkínált döntés kizárólag a haj milyenségére – göndör vagy sima – vonatkozik. Ez az új vonás valószínűleg ahhoz a tényhez köthető, hogy egy olyan, antropológiailag meglehetősen változatos, multietnikus társadalomban, mint az Egyesült Államok, a göndör haj inkább tekinthető lenne megkülönböztető jegynek, mint a több finom színárnyalatot fölmutató bőrszín. A göndör haj mint a rossz választás eredménye kétszeresen is elmarasztaló: azok, akikre ez jutott, nemcsak hátrányos helyzetűek, hanem csúnyák is lettek. A sanyarú sors egyidejűleg ölti fel egy társadalmi-gazdasági frusztráció és egy narcisztikus sérelem alakját. Az, hogy ez a sors egy erkölcsi jelentéssel felruházott rossz választás következménye, s hogy a büntetés Istentől, a világ rendjének megalkotójától ered, csak növeli a bűnösség terhét. Így aztán érthető, hogy a jogi egyenlőségért küzdő fekete mozgalmak miért szálltak szembe e hagyományos ideológiával és a fehér társadalomtól átvett szépségkánonnal olyan jelszavak segítségével, mint „Black is Beautiful!" („A fekete szín gyönyörű"), melyek az elmarasztaló képeket az ellenkezőjükre akarták változtatni. Gondoljunk arra, hogy a politikai harccal párhuzamosan az „afro" hajviseletet pozitív esztétikai jelentéssel ruházták fel.

Számos „viselkedéspróba" jellegű történettel is találkozunk, amelyben az ősök magatartásbeli hibát követnek el. Ezeknek is a bibliai Genezis-történet szolgál forrásul, akárcsak Európában és Afrikában. Amerikában gyakran bukkan fel az angyali hírnökök eljövetelének epizódja; szavaikat a fekete ősök csak megkésve vagy egyáltalán nem követik, amiért aztán Isten eltaszítja őket magától.

Időzzünk el kissé Noé és fiai históriájának szinkretikus változataival Afrikában és Amerikában!

Az afrikanista antropológusnak, T. O. Beidelmannak köszönhetően a Tanganyikában elterjedt változatok létrejöttéről elég pontos információkkal rendelkezünk. Szerinte ezek erősen magukon viselik az európai bibliamagyarázók nézeteinek hatását, akik a gyarmatosítás apológiájaként értelmezték ezt a történetet. Ez a szemlélet erősen áthatotta a Church Missionary Society misszionáriusainak ténykedését, akik egészen 1960-ig nem hagytak fel a történet felhasználásával és terjesztésével.

E „hivatalos" verzió szerint a feketék Khámtól, Noé fiától származnak, aki kigúnyolta apja meztelenségét, és e bűne miatt magára vonta Isten átkát. Afrikai környezetben ez az értelmezés kétféle fogadtatásra találhatott. Az első a feketékre jutó alsóbbrendű sors feletti egyetértés, melyről a szövegegyüttes egésze tanúskodik, valamint az, hogy ennek okait az ősök tetteiben keressék. A bűnbakelmélet kezdeti időkre való visszavetítésének egy változata ez, mellyel különböző történelmi mezben gyakran találkozunk. A bibliai történet eme interpretációjának viszonylagos népszerűségét az is okozhatta, hogy szerepet kapott a kereszténység felvételében, lehetőséget kínálva a neofitáknak, hogy szimbolikus távolságba kerüljenek „bűnös" társaiktól, és azonosuljanak azokkal, akik elhozták a krisztusi üzenetet: az átok nem fogja azokat, akik Isten kiválasztottjai közé kerülnek. Az sem hanyagolható el, hogy a kereszténység vonzóereje az afrikai közegben az európai civilizációval való azonosulás vágyából is ered. De mutassuk be a szöveget, melyet elmondójának megjegyzései kísérnek:

> Isten a vallást először Ádámnak adta, hogy ő adja tovább Noénak. És – tudja, kisasszony – Noénak három fia volt, s mikor Noé megrészegült a bortól, az egyik fia kigúnyolta. A másik két fiú akkor fogott egy takarót, hátulról közeledtek hozzá, hogy betakarják. Noé azt mondta a gúnyolódónak: „A gyermekeid favágók lesznek, vizet merítenek a másik két fiúnak, és sötét hajukról és bőrükről fogják felismerni őket..."
>
> Hát, kisasszony, ezek vagyunk mi most. Isten akarta, hogy ilyenek legyünk. Mindig az lesz a dolgunk, hogy a fehéreket utánozzuk, és azt csináljuk, amit tőlük lesünk el. Nincs mit mondani többet. Maga se tudja megváltoztatni Isten szavait.

Ez az amerikai történet ideológiai szempontból még szókimondóbb, mint az ótestamentumi elbeszélés afrikai változata. Aláhúzza a feketék elidegenedettségét, akik nem csupán leigázottak, de arra is rákényszerülnek, hogy a fehéreket utánozzák, vagyis hogy autentikus társadalmi identitásuktól megfosztottak legyenek. Fölfedezhetjük továbbá helyzetük fatalista elfogadását, mely mint megváltoztathatatlan sors jelenik meg szemükben. Patricia Turner kétféle magyarázatot ajánl e felfogás értelmezésével és eredetével kapcsolatban. Számba jöhet először, hogy a bibliai tanokat manipulálták a déli államokban élő fehérek, akik elfogadtatták a feketékkel a történetnek ezt a változatát, és elismertették a szolgaság rájuk kényszerített rendjét. Ilyenfajta történeteket az egyházak annál is inkább terjeszthettek, minthogy a feketéknek nem volt arra módjuk, hogy a Szentírás teljes szövegét megismerjék. Patricia Turner nem zárja ki azt sem, hogy éppen ezért tiltották el a feketéket az elemi iskolától, hogy megakadályozzák a Biblia közvetlen ismeretét, és biztosak legyenek abban, hogy a feketék nem olvashatják azokat a szakaszokat, melyek az egyenlőséget hangsúlyozzák.

A bemutatott szövegek nagy többségében eluralkodó pesszimista szemlélettel ellentétben áll az az elbeszélés, melyben a fekete hős Isten kedvelt teremtménye, s a fekete bőrszín úgy jelenik meg, mint valamennyi között a legszebb. Ugyanebben a perspektívában kell értelmezni azt a történetet is, amelyben a rossz tett elkövetője a fehérek őse. Fehérré válása ugyanis éppen annak az ijedtségnek a következménye, mely az isteni büntetéstől való félelmében lett úrrá rajta. A fehérek így egy olyan bűnöző leszármazottai, aki „rossz őrzője volt testvérének", a fekete ősnek. S minthogy ebben a történetben az „ősbűn" a fehért sújtja, logikusnak tűnik, hogy nincs szó a csoportok közötti egyenlőtlenségről, hiszen egy vétség nem igazolhatja a fensőbbséget. Ugyanakkor az, aki elmondja a szöveget, nem támadja a fehéret. Ez is azt jelenti, hogy a rendelkezésre álló anyag összességét áthatja a bűnösség felvállalása.

A vétségek különböző természetűek (Isten iránt tanúsított tiszteletlen viselkedés, engedetlenség, gondatlanság, felelőtlenség). Elsőnek vizsgáljuk meg a sztereotip jegyeket a kétféle életvezetés szembeállításában. Egyik oldalon a modern racionalista magatartás áll, az ehhez tartozó erőfeszítésekkel és lemondásokkal is járó „befektető" szakasszal, mely a különféle élvezetek megszerzésére irányul; ezzel szemben áll a hosszú távú energiakifejtés elutasítása a gyorsan hozzáférhető örömök és a csupán a mának élés javára. Szociológiai szempontból ez a szövegekből kirajzolódó önportré legfontosabb eleme. Morális szempontból érdekes az Istennel vagy az apával szembeni engedetlenség motívumának gyakori felhasználása. Ennek értelmezése a hatalom központosított, patriarkális szervezésével függ össze, amit a Biblia világában is föllelünk. A negatív önkép harmadik aspektusa – mint már jeleztük – esztétikai. Tanúi lehetünk egy mélyre hatoló narcisztikus sebzettség ismétlődő megnyilvánulásának, mely az európai

etnocentrikus sztereotípiák önfeladó elfogadását mutatja ezen a téren is, párhuzamosan a gazdasági és a technikai aspektusokkal. Túlzás nélkül mondható, hogy a sértettségnek a külső megjelenésre utaló jelzőivel ilyen erőteljes formában ritkán lehet találkozni egyéb elnyomott csoportokban (pl. az indiánoknál és a zsidóknál), hiszen ez az önkép az amerikai feketéket majdhogynem a Föld kárhozottjaiként állítja be.

Irodalom

ARCIN, A.
— 1907 *La Guinée Française.* Paris, Augustin Challamel.
BEIDELMAN, T. O.
— 1963 A Kaguru Version of the Sons of Noah: a Study in the Inculcation of the Idea of Racial Superiority. *Cahiers d'Etudes Africaines,* 3(4): 301–326.
BERENGER-FÉRAUD, Laurent-Jean-Baptiste
— 1885 *Recueil de contes populaires de la Sénégambie.* Paris, Leroux.
BOSMAN, G.
— 1705 *Voyage de Guinée.* Utrecht.
CARDOSO, C. L.
— 1960 Contribution pour une étude critique de la bibliographie du conte populaire des ethnies angolaises. *Estudos Etnográficos,* I: 13–69.
FINNEGAN, Ruth
— 1967 *Limba Stories.* Oxford, London, Oxford University Press.
GÖRÖG-KARÁDY Veronika
— 1976 *Noirs et Blancs, leur image dans la littérature orale africaine.* Paris, SELAF.
— 1986 Éva gyermekei és az egyenlőtlenség eredete: A teremtés-történet újrateremtései. *Acta Ethnographica,* XCVII. 1: 1–24.
JEANNEST, C.
— 1883 *Quatre années au Congo.* Paris, Charpentier.
LARGEAU, Victor
— 1901 *Encyclopédie pahouine. Congo française.* Paris, E. Leroux.
LELONG, Henri
— 1946 *Mes frères du Congo.* Alger.
MERLO, I.
— 1976 *Sources populaires de l'idéologie de l'indépendence en Afrique noire. Thèse de doctorat.* Paris, Université de Paris V.
PAULME, Denise.
— 1962 Une religion syncrétique en Côte d'Ivoire. *Cahiers d'études africaines* 9 (1).
TRILLES, Henri
— 1905 *Proverbes, légendes et contes fang.* Neuchâtel, P. Attinger.
TURNER, Patricia
— 1982 *An Dey Been Black Ever Since. An Examination of Aetiological Narratives in Black Folk Tradition.* Berkeley, kiadatlan gyűjtemény.

Papp Bernadette

Krisztus titkos szenvedése a magyarországi német nyelvű ponyvákon

A népi vallásosságban fellelhető egyes témák elterjedése a középkorban alapított és gyorsan népszerűvé váló szerzetesrendek közvetítő hatásának köszönhető. Különösen igaz ez a Jézus szenvedését és halálát övező tiszteletre, amelynek kultuszát főként a ferencesek szorgalmazták. A kor keresztény gondolkodásmódjának középpontjában Jézus megváltó halála állt. A hívők egyénileg és közösségileg is újra és újra átélték a krisztusi passió minden egyes mozzanatát, azonosultak vele, ugyanakkor megnyugvást is nyertek benne. E századok, különösen szent Ferenc tevékenységének hatására vált középkori eszménnyé Krisztus követése.[1] Bár a középkor irodalma elsősorban a kolostorokhoz kötődött, bizonyos gondolatok gyorsan eljutottak a rendház falain kívül élőkhöz. Elsődleges cél volt az érzelmekre, semmint az értelemre való hatás,[2] ami leginkább a szenvedéstörténet, illetve egyes jeleneteinek elbeszélésében mutatkozott meg. A passiót átélő imádkozó amellett, hogy bűnei miatt magát is vétkesnek érezhette Jézus kereszthalálában, egyben vigaszt is nyerhetett, hiszen saját gondjai eltörpültek Jézus vagy Mária fájdalma mellett.

A felfokozott érzelmekkel telített vallásosság terméke a szenvedéstörténet egyes jeleneteinek részletezése, új elemekkel történő bővítése. Kinyilatkoztatások és látomások egész sora egészíti ki az evangéliumok helyenként szűkszavú elbeszélését. Egyre több motívum gazdagította a passió eseményeit, amelyeket, mivel a Szentírásban nem szerepelnek, Krisztus titkos szenvedéseiként emlegettek. Az elnevezést az is indokolta, hogy ezek az események majd csak az utolsó ítéletkor kerülnek napvilágra. Ugyanis az emberek nem tudnának többet elviselni a szörnyűségekből, csak amennyit az evangéliumokban megírtak, még

[1] Erdélyi 2000, 16–17.
[2] Erdélyi 2000, 17.

azok sem, akik Krisztus szenvedéséről elmélkednek, és azt átélik.[3] Clairvaux-i Bernáttól (1090–1153) egészen a 19. századig tart azoknak a látnokoknak a sora, akiknek Jézus vagy Mária a szenvedés eddig nem ismert részleteit feltárta. Így lett ismertté többek között Jézus elfogatása utáni szenvedése, amikor ellenségei a Kedron patak hideg vizébe taszították, illetve amikor Kaifás házában börtönbe zárták, amikor Heródes egy fehér bolondruhát adatott rá, vagy a mély vállsebe, amit a súlyos kereszt ejtett rajta. A különböző ájtatos művek szerzői szívesen merítettek ezekből a forrásokból, különösen a barokk korban, amikor a szenvedéstörténet újra a vallásosság középpontjába került. A kor ájtatossági formái között megtalálhatjuk Jézus vállsebének, a töviskoronának, az ezáltal okozott Jézus ajak- illetve nyelvsebének, valamint börtönbe záratásának és az ott elszenvedett kínzásoknak a tiszteletét.[4] Az egyik legnépszerűbb írás, amely bőven szolgál apokrif elemekkel, a kapucinus Pater Martin von Cohem (1634–1712) tollából származó *Das Große Leben Christi* (1681) című munka. Cohem számos korábbi szerző írását felhasználta művében, és történeteinek egy részét tőlük vette át.[5] Könyvének magyar változatát a nagyszombati klarissza Ujfalussy Judit (1676–1738) *Makula nélkül való Tükör*e (1712) tartalmazza.[6] A Jézus életét és halálát bemutató vaskos könyveken kívül ponyvafüzeteken, énekekben és imalapokon terjedtek a történetek, de megjelentek képzőművészeti alkotásokon is: szobrokon, üvegképeken, metszeteken a templomokban és a házak „szent sarkaiban" egyaránt.

A népi vallásosság szintén előszeretettel fordult Krisztus szenvedéséhez és a Szűzanya fájdalmához. A passió tragikus mozzanatai szervesen beépültek a vallási gyakorlatba, különböző nyomtatványok, kéziratok, képek, szobrok és a szóbeli hagyomány útján terjedtek, váltak ismertté. A titkos szenvedések is újra és újra visszaköszönnek a ponyvafüzetek lapjairól, gyakran csak egy ének valamelyik versszakában megbújva, néhány szóval kiegészítve, drámaibbá téve az eseménysort.

Néhány példán[7] keresztül érzékeltethetjük, melyek azok a mozzanatok, amelyek a szenvedéstörténetet apokrif elemekkel gazdagítják, és ezáltal szemléletesebbé, tragikusabbá teszik. Jelen esetben a magyarországi németség körében elterjedt kiadványok egy részét vesszük figyelembe, azt vizsgálva, hogyan jelennek meg bennük a titkos szenvedések. Itt nem foglalkozhatunk a különböző képzőművészeti alkotásokkal, amelyekről viszonylag nagyszámú tanulmány szüle-

[3] Grabner 1990, 128.

[4] Wagner 1967, 287–289.

[5] A szöveg forráselemzéséről lásd Stahl 1909.

[6] Szilárdfy 2003, 54.

[7] Az itt felhasznált ponyvafüzetek az Országos Széchényi Könyvtár gyűjteményében találhatóak.

tett.[8] Elsősorban a ponyvafüzetekre koncentráltunk, a képi megjelenítést csak másodlagosan érintjük.

Man stieß ihn in Bach Cedron hinein[9] (A Kedron patakba taszították)

Krisztus szenvedése az Olajfák hegyén kezdődött, ahol halálfélelmében vért verítékezett. Miután a zsidók elfogták, szorosan összekötözve, sűrű ütlegek közepette vezették Annáshoz a Kedron patakon keresztül. A menet, ahogy Martin von Cohem leírta,[10] egy hídon haladt keresztül, ahonnan Jézust a patak hideg vizébe taszították. Az esés olyan szörnyű volt, hogy a Megváltó súlyosan megsebesült, testének lenyomata a kőbe véződött, majd a hűvös éjszakában, nedves ruháiban fázva kellett tovább haladnia. Ugyanez a motívum másoknál is felbukkan, mint például az ágostonrendi apáca, Anna Katharina Emmerich (1774–1824) látomásaiban.[11]

Megjelenik a ponyván is, esetünkben énekek formájában, amelyek az egész szenvedéstörténetet beszélik el, hangsúlyozva a különösen megalázó részleteket. A patakba esés kétféle formáját különböztethetjük meg ezekben a szövegekben. Egyrészt belelökik a Kedronba,[12] másrészt kényszerítik, hogy a patak vizében menjen,[13] míg a zsidók száraz lábbal jutnak át a túlpartra. A történet az énekekben továbbfolytatódik, ami Cohem hatását mutatja. Jézust Annás házához érve egy olajfához kötözik, amíg Annást felébresztik.[14] Nemcsak ponyvákon él a Kedron-patak motívuma, előfordul a népi vallásosság más területén is, a passió-

[8] Néhány példa azokból a tanulmányokból, amelyek elsősorban a titkos szenvedések képzőművészetben való megjelenésével foglalkoznak. Hartig 1937, 313–316; Kretzenbacher 1978, 157–165; Grabner 1989, 141–165; Gockerell 1993, 161–194; Grabner 1997; Szilárdfy 2003, 52–61.

[9] *Andächtiges Fastenlied* [1911] 2.

[10] Martin von Cohem: *Das Große Leben Christi.* 2. rész 15. fejezet.

[11] Emmerich 1981, 136–137. A látomásokat a költő, Clemens von Brentano írta le és tette közzé.

[12] *Andächtiges Fastenlied* [1911] 2. „Jetzund muß er gebunden sein, / Man stieß ihn in Bach Cedron hinein;"

[13] *Lied zum bitteren Leiden* [1901] 2. „Durch den Bach Cedron dort / Thun sie ihn führen, / Ganz naß in großer Kält' / Muß er marschieren; „*Klage-Lied...* [1911] 3. „Durch den Bach Cedron mußt' Jesus gehen, / Ach was für große Pein mußt er ausstehen."

[14] Martin von Cohem: *Das Große Leben Christi.* 2. rész 15. fejezet. „Als nun die grimmige Schaar nach Mitternacht in das Haus des Annas kam, und der alte Bösewicht sich (wie zu vermuthen) schon zur Ruhe begeben hatte, so banden unterdessen die Henker den gütigen Herrn an einen Oelbaum, der in Annas Hof stund und trieben mit ihm, wie mit einem Narren, allen Muthwillen. [...] Als unterdessen die bösen Menschen mit Christus allen Spott trieben, machte sich der Hohepriester fertig, und ließ den armen Gefangenen vor

játékokban.[15] A zsidók gúnyos megjegyzéseiből derül ki, hogy milyen kínoknak vetik alá a Megváltót, és ez a színpadon is megjelenik.[16]

In einen Kerker da / Sie ihn hinstießen[17]
(Ott egy tömlöcbe lökték)

A titkos szenvedések egyik legelterjedtebb mozzanata, amikor Jézust Kaifás házában egy börtönbe zárják. Templomokban, kápolnákban gyakori a Megváltó börtönbeli szobra, amit egy fülkében, durva, sziklát imitáló háttér előtt, rácsok mögött helyeztek el.[18] Miután Jézus elismerte isteni mivoltát a főpap és a tanács előtt, az éjszaka hátralévő részét egy büdös tömlöcbe zárva töltötte, a szolgák dühének és szadizmusának kiszolgáltatva. A passiót szemlélő fantázia a legkülönfélébb kínzásokkal színezte ki a börtönben eltelt időt. Itt nem térek ki azokra a szenvedésekre, amelyek bár elterjedtek voltak, képzőművészeti alkotásokon gyakran meg is jelennek, de az általam vizsgált szövegekben konkrétan nem fordulnak elő, mint például Jézus a háromszögletű padon,[19] ahol bilincseitől sem állni, sem ülni nem tudott.

Ponyvaszövegeink a tömlöcbe zárás két momentumát ismerik. Egyik a fent ismertetett börtön Kaifás házában;[20] a másik bezárásra közvetlenül a keresztrefeszítés előtt került sor, amikor a zsidók a Golgota lábánál egy sötét, szűk

---

sich führen." Ugyanez a jelenet a ponyván: *Andächtiges Fastenlied* [1911] 2. „In Annas Hof ein Oelbaum stand, / O erschreckliche große Sach, / An den man das Lamm Gottes band, / Und weckten Annas auf vom Schlaf."

[15] Schmidt 1938, 221–222.

[16] Polheim–Schröder 2002, 141. Passiójáték Telfsből (1812): „MALCHUS: Kommt kommt ihr krieges Knecht, Jhr sonst so Braven Männer, / Besteigen wir die Bruck, Es ist und viel bequemmer, / SIE STÜRZEN JESUM IN BACH CEDRON. / Auf das daß Liebespfand, Uns nicht mehr kann entrinnen, / RECHT SPÖTTISCH. / Vor lauter Leid das Herz, Mir möchte gar zersprüngen, / Seht wie im Wasser fort, Er schwimmet wie ein Fisch, / Jetzt brauch dein Zauberkunst, Weil du auch einer bist."

[17] *Lied zum Bitteren Leiden* [1901] 2.

[18] Ábrázolásokat lásd Szilárdfy 2003, 180. kép, Wagner 1967, 26. kép.

[19] Jesus auf dem Dreikant. Erről lásd Grabner 1997, 79–82; Gockerell 1993, 176–178; Szilárdfy 2003, 53–54.

[20] *Lied zum Bitteren Leiden* [1901] 2. „In einen Kerker da / Sie ihn hinstießen, / Die lose Judenschar / Sie bei ihm ließen. / Die da die ganze Nacht, / Nun nach belieben, / Viel großen Spott und Hohn / Mit ihm getrieben. / Was er gelitten hat, / Allda für Plage, / Wird werden offenbar / Am jüngsten Tage." Hasonló szöveg jelenik meg egy másik ponyvafüzeten is. *Klage-Lied...* [1911] 3. „In einen Kerker sie ihn hinein stießen, / Den losen Pöbel sie bei ihm ließen. / Wie sie die ganze Nacht zu ihrem Vergnügen / Spotteten und lästerten, ihn zu betrüben, / Was er da gelitten für Schmerz und Plage, / Wird geoffenbart werden am jüngsten Tage."

tömlöcbe zárták, amíg a megfeszítés előkészületeit elvégezték.[21] Ez utóbbi jelenetet szintén megtaláljuk Cohem leírásában.[22] A megfeszítés előtti tömlöcbezárás viszonylag ritkábban fordul elő, elterjedtebb volt – különösen a plasztikus megjelenítésben – az úgynevezett búsuló vagy szomorkodó Krisztus típusa.[23] A ponyvákon nemcsak szentének részleteként fordul elő a börtönbezárt Krisztus alakja, egy 19. századi impresszum nélküli kiadvány egy imát tartalmaz, amely a tömlöcben lévő türelmes Jézushoz szól.[24] Az imádkozót lelkiismeret-furdalás gyötri, hogy bűnei láncolják le Krisztust a sötét zárkában. Ettől a kínzó tudattól csak a Megváltó kegyelmével szabadulhat meg.

A ponyvák mellett érdemes egy pillantást vetni az archaikus népi imádságokra, amelyek gyakran szintén a passióból merítik a témájukat. Bár terjedelmük miatt meglehetősen tömören számolnak be a szenvedéstörténet egyes részleteiről, bizonyos elemek visszatérően jelentkeznek az imádságokban. Jézus szakállának és hajának megtépázása, különböző eszközökkel (legtöbbször vasból készültekkel) való megverése, leköpdösése gyakori motívuma az imáknak.[25] A börtönre való utalást is megtaláljuk ezekben a szövegekben, amennyiben a Megváltót „mély gödörbe taszítják". Az imák ugyan nem részletezik, vajon milyen gödör és hol található, azonban valószínűsíthetjük, hogy a tömlöc megfelelője jelenik meg benne.

A börtönben való kínzás Jézus türelmének a próbára tétele. Egyes írók, mint például a minorita Johannes de Caulibus (14. század) vagy a karthauzi szerzetes Ludolf von Sachsen (†1377) részletesen beszámolnak arról, mit állt ki az Üdvözítő ezen az éjszakán. A Megváltó mindezeket a megaláztatásokat szótlanul tűrte, időnként szakadt csak fel egy-egy sóhaj belőle. A számtalan verés, arculcsapás, kigúnyolás, leköpdösés, hajának és szakállának rángatása és kitépése már Jézus Kaifás előtti meghallgatásakor napirenden volt, ami aztán a tömlöcben

[21] Ebben a ponyvafüzetben a szemlélődő Krisztus szenvedését Mária fájdalmán keresztül jeleníti meg. *Das bittere Leiden und Sterben Jesus und Maria.* 1894, 11–12. „O Du liebe, o Du heilige und schmerzhafte Mutter! was ging Dir für ein scharfes Schwert durch dein Herz und Seele. Da wurde unser liebreicher Herr Jesu in einen Kerker gesperret, bis alles zubereitet war zur Kreuzigung Christi, da stießen sie ihn hinein, da fiel der liebreiche Herr Jesu mit seinen heiligen Knieen auf einen Stein, da wurde der Stein so weich wie ein weiches Wachs."

[22] Martin von Cohem: *Das Große Leben Christi.* 2. rész XX16. fejezet.

[23] Christus in der Rast. Eszerint a zsidók Krisztust egy kőre ültették, amíg az előkészületekkel végeztek. Szilárdfy 2003, 55–56; S. Lackovits 1991, 53–55.

[24] *Zwey schöne Gebeter. Zu dem Leiden Christi auf Oelberg. – Zu dem geduldigsten Jesu in der Gefängniß.* [18??] Ny. n. és h. n.

[25] Egy példa az archaikus imádságok közül, többit lásd Erdélyi 1999. A kötet 72. számú imádsága (294–295.): Térdig való vérbe' című ima. „Könyökig könnyüben, / Térdig való vérbe', / Szent haját szaggattyák, / szent szakállát tépázzák, / Vaskesztűvel csapdossák, / Vasostorral ostorozzák, / Mély gödörbe taszíccsák, / Minden teteme megrettentvén, / Piros vére kifolyik."

csak tovább folytatódott. Időnként meglehetősen nehéz egy-egy helyszínhez vagy jelenethez kötni a különböző szenvedéseket, hiszen az írók célja nem egy egységes és kronológiai sorrend kialakítása volt, hanem a megváltás kínokkal teli útjának a szemléltetése. Többek között ezért sem jött létre egy minden szerzőre egyformán vonatkozó „kánon", amely a titkos szenvedések mibenlétét és sorrendjét szabályozta volna. Az írók kedvük szerint válogathattak az elemek közül, gyakran halmozva és ismételve azokat, hogy minél megrendítőbbé és szemléletesebbé tegyék a passiót.

Die Fünfzen [!] geheimen Leiden Jesu Christi[26]
(Jézus Krisztus tizenöt titkos szenvedése)

A titkos szenvedések tiszteletére egy freiburgi klarissza apáca, Magdalena Beutler von Kenzingen (1407–1458) látomásai gyakoroltak meglehetősen nagy hatást. Jézus maga nyilatkoztatta ki neki tizenöt rejtett/titkos szenvedését, amelyek nem szerepelnek az evangéliumokban. A klarissza apáca többet nem tudna ezekből a titkokból értelemmel felfogni és elviselni, ezért ezek majd csak az utolsó ítélet napján kerülnek nyilvánosságra.[27] A tizenötös szám Magdalena Beutler víziói hatására kapcsolódott a szenvedésekhez, de ez egyben nem jelenti a titkos szenvedések kanonizálását. Szilárdfy Zoltán egy Znaimban megjelent német nyelvű ponyvafüzet magyar fordítását ismerteti.[28] Mivel az általa közzétett kiadvány teljesebb szöveget tartalmaz, mint az általam használt, így a tizenöt titkos szenvedés ismertetésére nem térek ki.

Magdalena Beutler nemcsak Jézus testi kínzatásait foglalta a titkos szenvedésekbe, hanem lelki gyötrelmeit is. A ponyván kiadott felsorolásban sűrítve találjuk meg mindazt a felfokozott és túlzásba vitt tragikumot, amely a passióról szóló többi kiadványban elszórtan és kevésbé halmozottan jelenik meg. A pony-

[26] „Die Fünfzen [!] geheimen Leiden Jesu Christi. – (Andacht vor dem Bilde der Schmerzen-Mutter auf dem Calwariberge zu Albendorf. – Litanei zur schmerzhaften Mutter Gottes. – Der himmlische Rosenkranz. – Eine schöne Offenbarung von den zwölf Freitagen, wie selbige Gott zu ehren sollen gefastet und im Gebete zugebracht werden.)" 1862. Bucsánszky nyomda, Pest.

[27] Grabner 1997, 71–72. Az utolsó ítélet napján történő kinyilatkoztatás egyes képzőművészeti alkotásokon, de a ponyvafüzetekben is megjelenik. *Lied zum Bitteren Leiden* [1901] 2. „Wird werden offenbar / Am jüngsten Tage." *Klage-Lied...* [1911] 3. „Wird geoffenbart werden am jüngsten Tage."

[28] Szilárdfy 2003, 56–61. Az általa ismertetett ponyvafüzet tartalmaz a titkokon kívül egy rövid bevezetőt, ami a látnoknőre vonatkozik, valamint egy rövid beszámolót és néhány imát a végén. Szilárdfyn kívül Friedrich Zoepfl sorolja fel röviden a tizenöt szenvedést. Zoepfl 1937, 327–328.

vákon előforduló szövegek legtöbbször Jézus fizikai szenvedésével foglalkoznak, kevés utalás jelzi a Megváltó félelmét és gyötrődéseit.

Das keusche Jungfraukind thät bloß da stehen.[29]
(A szemérmes szűzgyermek ott állt meztelenül)

Az egyik ilyen pszichikai kín, amit Jézusnak el kellett viselnie, a lemeztelenítés volt. Ez a megaláztatás a szenvedéstörténet folyamán többször visszatér. Miután Heródes visszaküldte a zsidókat Pilátushoz, a helytartó még mindig Jézus megmentésén fáradozott. Hagyta Krisztust megkorbácsolni, azt gondolván, hogy ezzel talán lecsillapíthatja a tömeg vérszomját. A katonák egy oszlophoz vezették Jézust, ahol önként levetette a ruháit, átfogta az oszlopot, és hagyta magát megkötözni. Ahogy Mária beszámolt a korbácsolásról a svéd látnoknőnek, Birgittának (1303–1373), látta fiát az oszlopnál állni teljesen meztelenül, felsebzett testtel. A brutális korbácsolás[30] után Jézus annyira kimerült, hogy a földre zuhant. Mivel nem volt annyi ereje, hogy lábra álljon, térden csúszva keresgélte össze a ruháit.[31] A ruhakeresés motívuma Cohem mellett számos szerző munkájában megjelenik, de szobrok és képek is nagy mennyiségben születtek a témával kapcsolatban.[32]

A korbácsolás után Pilátus engedélyezte katonáinak, hogy gúnyt űzzenek Jézusból. Levették a ruháit, majd egy idő után egy rossz, szétszakadozott bíbor köpenyt adtak rá, ami alig a fél testét takarta el. Ez a jelenet tehát már a második olyan esemény, amikor Jézus szeméremérzetét alázták meg. Martin von Cohem mindkét megalázó lemeztelenítést érzékletesen írja le,[33] aminek lecsapódását megtaláljuk a ponyvafüzetek énekeiben is. Jézus ruháitól való megfosztása

[29] *Klage-Lied...* [1911] 4.

[30] A korbácsolásról bővebben lásd Grabner 1997, 82–90; Gockerell 1993, 171–175.

[31] Martin von Cohem: *Das Große Leben Christi*. 2. rész X18. fejezet.

[32] Bővebben lásd Gebhard 1951, 56–58.

[33] Martin von Cohem: *Das Große Leben Christi*. 2. rész X14. fejezet. A megkorbácsolás előtt a Megváltó szégyenérzetét így írja le: „Da stand nun der allerkeuscheste Sohn der keuschesten Jungfrau Maria ganz nackt und bloß vor den Augen so vieler tausend unverschämter Menschen, so daß er wegen seiner übermäßigen Schamhaftigkeit ganz schamroth in seinem Angesichte ward, und seine Augen nicht aufschlagen mochte, einen Menschen anzusehen." Hasonlóképpen ábrázolja a második, katonák előtti lemeztelenítést a X18. fejezetben. „Der erste Spott war dieser, daß sie ihm wieder seine Kleider auszogen, und ihn vor allen Gegenwärtigen entblößten. Da stand der arme Jesus wieder nackt vor dem unzüchtigen Volke, und schämte sich vom Grunde seines Herzens, daß er so unverschämter Weise angesehen wurde."

ugyan különböző szövegekben, de megjelenik mind a korbácsolás előtt[34], mind pedig az udvaron, a katonák körében. Különösen ez utóbbi szövege mutat nagyfokú hasonlóságot Cohem elbeszélésével.[35]

Még egy jelenetről kell röviden szólnunk, ami szintén ehhez a témához tartozik. Szent Birgitta látomásaiban a Szűzanya elmondta, hogy mielőtt fiát felfeszítették volna, újra megfosztották ruháitól. Ekkor egy férfi sietett hozzá, aki kendőt nyújtott Jézusnak, hogy azzal takarja el magát.[36] A ponyvák is megemlékeznek erről a történetről, egy 1894-ben kiadott füzet Mária fájdalmáról számol be, miközben a szenvedés egyes állomásait említi meg.[37] Ebben az egyik fájdalmat éppen ez a megszégyenítő lemeztelenítés okozza a Szűzanyának.

A képzőművészeti alkotásoktól sem idegen a téma, egyik különös megjelenítési formájára Nina Gockerell hívta fel a figyelmet.[38] A fatáblára vésett képen Jézus már a kereszten fekszik, amikor a katonák erőszakkal lerángatják róla a ruháit.

Mit einer Dornenkron ihn krönen[39] (Töviskoronával koronázták meg)

A töviskorona motívuma tulajdonképpen nem tartozik a titkos szenvedések közé, a megkoronázást az evangéliumokban[40] is megtaláljuk. Ugyanakkor számos részlet él a töviskoronával kapcsolatban, amelyeket már a titkos szenvedések közé sorolhatunk. Ilyen például Jézus ajak- illetve nyelvsebe. Az apokrif passiólegenda szerint még az éjszaka az egyik zsidó kényszerítette a börtönben fogva tartott Jézust, hogy öltse ki a nyelvét, majd egy tövist szúrt belé.[41] Jézus a tövis miatt nem tudta a nyelvét visszahúzni, mire egy másik zsidó megsajnálta és meg-

---

[34] *Klage-Lied...* [1911] 4. „Das keusche Jungfraukind thät bloß da stehen. / Die losen Juden ihn sehr hart verschmähen," *Lied zum Bitteren Leiden* [1901] 4. „Das keusche Jungfrau-Kind / Muß allda stehen, / Und konnt vor großer Scham / Kein'n Mensch aufseh'n."

[35] *Andächtiges Fastenlied* [1911] 5. „Nun steht mein Jesu im Hof Pilati, / Jetzt zieht man seine Kleider aus, / Viel tausend Menschen allda waren, / Sein Schmerz und Scham war überaus."

[36] Erről a jelenetről beszámol Cohem és Katharina Emmerich is többek között. Martin von Cohem: *Das Große Leben Christi*. 2. rész XX17. fejezet, Emmerich 1981, 268–271.

[37] *Das bittere Leiden und Sterben Jesus und Maria*. 1894, 13. „da wurde unser liebreicher Herr Jesu Christi entblößt. Nackend und bloß muß unser liebreicher Herr Jesu Christi unsere Sünden und Schanden so theuer bezahlen. O Du liebe, o Du heilige und schmerzhafte Mutter Jesu! was ging Dir für ein scharfes Schwert durch dein Herz und Seele. Da schickte Gott doch einen frommen Mann daher mit einem Tuch, was sich Jesu umband, und so nahmen sie unsern Herrn Jesum Christum und warfen ihn auf das heilige Kreuz."

[38] Gockerell 1993, 187–193.

[39] *Klage-Lied...* [1911] 5.

[40] Mt. 27, 29., Mk. 15,17., Jn. 19, 2.

[41] Kretzenbacher1978, 158.

szabadította tőle.[42] Más történetek a Megváltó többszöri koronázását emelik ki, ugyanis amikor a ruháját vetették le vele, a nyakkivágása olyan szűk volt, hogy kínzóinak le kellett venniük a koronát a fejéről, majd újra megkoronázták friss sebeket okozva ezzel.[43]

A töviskoronához kapcsolódó harmadik történet szerint a tövisek olyan hegyesek és nagyok voltak, hogy egy közülük, ahogy több képi ábrázolás is mutatja,[44] Jézus homlokába fúródott. Martin von Cohem még ennél is továbbmegy, és szerinte, mivel a Megváltót a Szentlélek gyengédnek teremtette, a csontjai sem voltak olyan kemények, mint az embereké. Így a töviskorona könnyen áthatolhatott a koponyáján, mérhetetlen szenvedést okozva ezzel.[45] A ponyvák között az úgynevezett *Mennyei hét szent zár* ima is megemlékezik a Jézus fejébe fúródott tövisről.[46] A szöveg nem részletezi a történetet, csak a tényt közli, miszerint egy tövis letört az ágról és átfúrva a koponyát a homlokába szúródott. Az általam vizsgált ponyvák között Jézusnak csak ez utóbbi homloktöviséről esik szó, a többi történetet eddig még nem találtam meg.

Daß du eine tiefe Wunde auf deinen heiligen Schultern empfangen[47] (Ahogy szent válladon egy mély sebet elszenvedtél)

Szintén a *Mennyei hét szent zár* című füzetben találunk egy Jézus keresztútjához kapcsolódó titkos szenvedésre történő utalást, mely szerint a nehéz kereszt hordozása közben, útban a Kálvária hegyére, egy mély seb keletkezett a Megváltó vállán.[48] Jézus vállsebe főként képzőművészeti alkotásokról ismert, egyesek körül egész legenda alakult ki.[49] A seb tisztelete már a középkorban is ismert volt, de igazi népszerűségét a 17. század közepétől nyerte el. Ebben az időszakban jelentek meg első képi ábrázolásai, ezek elősegítették a kultusz terjedését. Gyakran

[42] Zoepfl 1937, 335.

[43] Martin von Cohem: *Das Große Leben Christi*. 2. rész XXXI. fejezet.

[44] Grabner 1997, 90–110. Wagner 1967, 354.

[45] Martin von Cohem: *Das Große Leben Christi*. 2. rész X18. fejezet. „Die menschliche Hirnschale ist so dick und fest, daß kein Dorn dieselbe durchdringen kann. Der heilige Geist aber, welcher den Leib Christi ganz zart gebildet hatte, wie die heiligen Väter sagen, hat auch die Hirnschale Christi so zart und weich gebildet, daß die scharfen Dornen dieselbe leicht durchdringen konnten."

[46] *Die heiligen sieben Himmelsriegel* [1841] 5. „...hernach hat man dich mit spitzigen Dörnern auf dein heiliges Haupt gedrucket, daß ein Dornspitz deine heilige Hirnschal durchstochen und abgebrochen, und in deinem H. Hirn stecken blieben."

[47] *Die heiligen sieben Himmelsriegel* [1841] 5.

[48] *Die heiligen sieben Himmelsriegel* [1841] 5–6. „...ich betrachte, wie Du mit einem so schweren Kreuz bist beladen worden, und müßtest dasselbige über den Berg Kalvari tragen, daß du eine tiefe Wunde auf deinen heiligen Schultern empfangen."

[49] Grabner 1989, 141–165.

a képek nem magát a sebet ábrázolják, hanem a keresztet hordozó Megváltót, akinek egyik vállára hatalmas teherként nehezedik a keresztfa. Olykor Krisztust lemeztelenített vállal, a sebet jól láthatóan feltüntetve, különböző szituációkban mutatják be.[50]

A vállseb tiszteletének eredetét szent Bernáthoz kötik, aki megkérdezte Krisztustól, hogy melyik volt a legnagyobb ismeretlen fájdalma. Jézus válaszában a vállsebét nevezte meg, amin a keresztet hordozta. Felszólította még a szentet a seb tiszteletére, mondván hogy azzal bűnbocsánat nyerhető. Később, a barokk korban különféle búcsúk ígéretével népszerűsítették a kultuszt.[51]

Bringen ein weißes Narrenkleid[52] (Fehér bolondruhát hoznak)

Pilátus, mivel semmi okát nem találta Jézus elítélésének, valamint hogy megszabaduljon a zsidóktól, átküldte őket Heródeshez.[53] Heródes már régen szerette volna látni Jézust, és remélte, hogy csodát tesz majd előtte. Amikor azonban Jézus szóra sem méltatta, Heródes udvarával együtt gúnyt űzött belőle. Hozatott egy fehér bolondruhát, ahogyan azt a későbbi elbeszélések leírják, és azt adatta Jézusra, majd így küldte vissza Pilátushoz. Az átöltöztetés motívuma egyértelműen később azonosult a fehér bolondruhával, eredetileg sem a zsidóknál, sem a rómaiaknál nem ismerték. Az elítéltek kigúnyolását a bíbor színű köpeny jelezte, mint ahogy az az evangéliumokban is szerepel.

A ponyvafüzetek lapjain megjelent énekek sem feledkeznek meg a fehér ruháról. Miután ráadták, királyként csúfolták, mint aki saját magát tette meg uralkodónak.[54] Egy másik füzetben kimarad a királyság, itt a gúnyt emeli ki kontrasztként: szenvedés Jézusnak, öröm az egész népnek.[55] A bolondruha egyik népszerű eleme a passiójátékoknak is, szinte mindegyikben előfordul, szerves tartozéka a játéknak.[56] A játékokban Heródes elsősorban Jézus hallgatását véli értelmetlennek, ezért hozatja a ruhát, hogy aztán királynak felöltöztetve gúnyt űzzenek a vádlottból.

---

[50] Kretzenbacher 1978, 159. Keresztet cipelő Krisztus, de vállán látható a seb, Mater Dolorosával. Grabner 1989, 162. Keresztet ülő Krisztus vállsebére mutat, felette egy angyal siratja. Hartig 1937, 9–15. Egyes ábrázolások kombinálják Jézus szobrát a tömlöcben a vállsebbel.

[51] Grabner 1989, 160.

[52] *Andächtiges Fastenlied* [1911] 4.

[53] Lk. 23, 1–12.

[54] *Lied zum Bitteren Leiden* [1901] 3. „Im weißen Narrenkleid / Sie ihn verlachen, / Sprachen: er will sich selbst, / Zum König machen."

[55] *Andächtiges Fastenlied* [1911] 4. „Jetzt kommen sie daher gegangen, / Bringen ein weißes Narrenkleid, / Ein'n neuen Spott mit ihm anzufangen, / Derum sich das ganze Volk erfreut."

[56] Mivel a jelenet meglehetősen gyakori, nem szükséges példát említenem, elég egy népi színjátékokat bemutató szöveggyűjteményre felhívni a figyelmet: Polheim–Schröder 2000 és 2002.

Dem man dreißigmal auf seinen Mund geschlagen[57]
(Akinek harmincszor a szájára ütöttek)

A szenvedést szemlélő fantázia a legapróbb részletekig tudni akar mindent Jézus kínjairól. Ennek egy különös megnyilvánulása, amikor az iratok Jézus kínjait szám szerint ismertetik. Ezek különböző adatokat tartalmazhatnak attól függően, mennyire részletezik az egyes testrészekre mért ütéseket, kínokat, abban azonban hasonlítanak egymásra, hogy a sebek számát legtöbbször 3666-ban vagy 6666-ban adják meg. Másik gyakori adatuk Szent Birgitta kinyilatkoztatásaira megy vissza, miszerint 5480, egyes kiadások szerint 5475 ütést szenvedett el a Megváltó.[58] A túlzásba vitt nagy számok a kínzás emberi ésszel szinte felfoghatatlan méreteit akarják érzékeltetni, az imádkozó részvétét kívánják felkelteni, valamint az Üdvözítő türelmének és emberek iránti szeretetének a bizonyítékaként szolgálnak.

Egy 1894-es kiadású ponyva meglehetősen szokatlan litániát tartalmaz Jézus szenvedéséről és haláláról.[59] A megszokott jelzős szerkezetek helyett a Megváltó megszólításához az elszenvedett kínok, verések, könny- illetve vércseppek stb. számát rendeli.[60] Az egész litánia a megaláztatások felsorolásából és az egyes testrészekre mért ütések számából áll. Hasonló szöveget találunk az archaikus imádságok között is. Ez az ima[61] a Birgittai-hagyományt folytatja, amennyiben a sebek számát 5475-ben adja meg. Mind a litánia, mind pedig az imádság sajátossága, hogy nem a szenvedéstörténet elbeszélése a célja: a középpontba maguk az adatok, Krisztus szenvedésének mennyisége kerül.

---

[57] *Litanei...* 1894, 8.

[58] Grabner 1997, 127–128.

[59] *Litanei zum heiligen Erzengel Michael* [1894] 7–11.

[60] Például: „O Herr Jesu Christe! der Du zweiundsechzig tausend und zweihundert kleine Thränen und neuntausend siebenhundert und achtzig große Thränen vergossen hast." *Litanei...* [1894] 7. „O Herr Jesu Christe! der Du, angebunden an der Säule, vier tödtliche Stöße mit Füßen empfangen hast." *Litanei...* [1894] 8.

[61] Erdélyi 1999, 644–645: 219. számú *Vérednek kiontása és szent halálod által* című ima. „Orcádra harminchétszer köptek, / Szent testeden ötezer-négyszázhetvenöt seb. / A vitézek, kik megfogtak, ötszáznyolcvan volt."

Összefoglalás

Ebben a dolgozatban csak jelzésértékűen villanthattam fel egy olyan témát, amely Magyarországon talán kevésbé ismert. Elsősorban a magyarországi németség körében találjuk meg a titkos szenvedések hagyományát, de egyes elemei, ha nem is tudatosan, de előfordulnak a magyarság körében is. Ám mivel a titkos szenvedéseknek Németország területén a barokk korban meglehetősen nagy hagyománya volt, feltételezhetjük, hogy a Magyarországra érkező betelepülők a titkos szenvedések tiszteletét is magukkal hozták. Ahogyan a ponyvafüzetek bizonyítják, a kultusz tovább élt a 19. század folyamán, de még a 20. század elején is.

A titkos szenvedések eredetét nem köthetjük egyetlen forráshoz, elemei különböző időben és különböző szerzőknél bukkannak fel. Kialakult és kötelező „kánonja" nincs, az egyes szerzők tetszésük szerint variálhatják, kiemelhetnek, illetve elhagyhatnak belőle részeket. Gyakran az egyes szenvedés nem az evangéliumban leírtak szerint jelenik meg, hanem halmozottan, kronológiát és az egyházi tanítást figyelmen kívül hagyva.[62] Céljuk elsősorban a szenvedéstörténet plasztikusabbá tétele, az evangéliumok szűkszavú beszámolóinak kiegészítése és a hívő figyelmének Jézus mérhetetlen kínjaira való terelése volt.

Jézus titkos szenvedése szertágazó motívumcsoportot foglal magába, amelynek teljes bemutatására e tanulmány keretei között nem vállalkozhattam. Itt azokat a jeleneteket igyekeztem kiemelni és bemutatni, amelyek a hazai németség körében is fellelhetőek. Az ehhez felhasznált forrásokat a német nyelvű ponyvák képezték. Mivel a ponyvák vizsgálatánál csak azok egy csoportját vettem figyelembe, ezért más kiadványok bevonásával a felbukkanó motívumok köre bővülhet. Jelen keretek között nem nyílt alkalmam arra, hogy a német nyelvű kiadványokat összevessem a magyarokkal, és kitérjek a lehetséges kölcsönhatásokra. Ez, valamint egy összehasonlító elemzés a németországi ponyvafüzetekkel kapcsolatban, amelynek feladata megállapítani, mely szövegek gyakoroltak hatást a magyarországi német nyelvű füzetekre, a közeljövő feladata lesz.

[62] Gockerell 1993, 194.

Irodalom

Andächtiges Fastenlied
— [1911] O alle Menschen helfet weinen. Budapest, Bartalits nyomda.
COHEM, P. Martin von
— 1859 *Das große Leben Christi.* Zweiter Teil. Umgearbeitete Auflage. Landshut.
Das bittere Leiden und Sterben Jesus und Maria
— 1894 Budapest, Rózsa nyomda.
EMMERICH, Anna Katharina
— 1981 *Das bittere Leiden unsers Herrn Jesu Christi.* Aschaffenburg, Paul Pattloch Verlag.
ERDÉLYI Zsuzsanna
— 1999 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* Pozsony, Kalligram Kiadó.
— 2000 Archaikus népköltészeti műfajok kapcsolatai. (Népi imádságok, kolindák, ráolvasók stb.) In L. Imre Mária (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében III.* Pécs. 14–29.
Freitags-Gebet, oder heilsame Betrachtungen des bitteren Leidens und Sterbens Jesu Christi
— 1901 Budapest, Rózsa nyomda.
Die Fünfzen [!] geheimen Leiden Jesu Christi
— 1862 (Andacht vor dem Bilde der Schmerzen. – Mutter auf dem Calwariberge zu Albendorf. – Litanei zur schmerzhaften Mutter Gottes. Etc.) Pest, Bucsánszky nyomda.
GEBHARD, Torsten
— 1951 Christus sucht seine Kleider. Ein Beitrag zur Ikonographie der Passion Christi. *Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde. Festschrift für J. M. Ritz.* 56–58.
GOCKERELL, Nina
— 1993 „Sie durchstachen mich mit mannigfaltigen Waffen..." Neuerworbene Bildwerke zum Themenkreis der „Geheimen Leiden" als Ergänzung der Sammlung Kriss im Bayerischen Nationalmuseum. In Ingolf Bauer (szerk.): *Frömmigkeit. Formen, Geschichte, Verhalten, Zeugnisse. Lenz Kriss-Rettenbeck zum 70. Geburtstag.* München, Deutscher Kunstverlag. 161–194.
GRABNER, Elfriede
— 1989 Ein steirisches Fastnachtsmirakel. Zur Geschichte eines Grazer Kultbildes in der Franziskanerkirche zwischen Legende und Wirklichkeit. *Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark,* LXXX: 141–165.
— 1990 Wort- und Bildzeugnisse zur Verehrung des „Geheimen Leidens Christi". In Helmut Eberhart – Edith Hörandner – Burkhard Pöttler (szerk.): *Volksfrömmigkeit. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 1989 in Graz.* Wien, Selbstverlag des Vereins für Volkskunde. 127–136.
— 1997 *Verborgene Volksfrömmigkeit.* Frühe und volksbarocke Christusapokryphen in Wort- und Bildzeugnissen. Wien – Köln – Weimar, Böhlau Verlag.
HARTIG, Michael
— 1937 Die Schulterwunde Christi. Ihre Verehrung in Wort und Bild. In Georg Schreibe (szerk.): *Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde. In Verbindung mit der Görres-Gesellschaft.* 2. Band. München, Kösel–Pustet Verlag. 313–316.
Die heiligen sieben Himmelsriegel, und unserer Lieben Frauen Traum
— [1841] Ny. n. és h. n.
Klage-Lied des bitteren Leidens und Stebens [!] unseres Heilandes Jesu Christi
— [1911] Budapest, Bartalits nyomda.

KRETZENBACHER, Leopold
— 1978 Steirische Nachklänge des Barockkultes um die Schulterwunde Christi. *Zeitschrift des Historischen Vereines für Steiermark,* LXIX: 157–165.
S. LACKOVITS Emőke
— 1991 Vallásos ábrázolások és feliratok a közép-dunántúli paraszti kultúrában. In S. Lackovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében I.* Veszprém, MTA Veab. 44–66.
Lied zum Bitteren Leiden
— [1901] Szeged, Traub nyomda.
Litanei zum heiligen Erzengel Michael und von dem bitteren Leiden und Sterben unseres Herrn Jesu Christi nebst verschiedenen Gebeten
— 1894 Rózsa nyomda, Budapest.
MOSER, Dietz-Rüdiger
— 1981 *Verkündigung durch Volksgesang.* Studien zur Liedpropaganda und -katechese der Gegenreformation. Berlin, Erich Schmidt Verlag.
POLHEIM, Karl Konrad – SCHRÖDER, Stefan (szerk.)
— 2000 *Volksschauspiele I. Passionsspiele.* Erster Teil. Paderborn – München – Wien – Zürich, Verlag Schöningh.
— 2002 *Volksschauspiele II. Passionsspiele.* Zweiter Teil. Paderborn – München – Wien – Zürich, Verlag Schöningh.
SCHMIDT, Leopold
— 1938 Zur Innengeschichte der deutschen Passionsspiele. Volksschauspiel und Volksfrömmigkeit. In Georg Schreibe (szerk.): *Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde.* In Verbindung mit der Görres-Gesellschaft. 3. Band. München, Kösel–Pustet Verlag. 211–231.
STAHL, Hans
— 1909 *P. Martin von Cohem und das „Leben Christi". Ein Beitrag zur Geschichte der religiösen Volksliteratur.* Bonn, Verlag Hanstein.
SZILÁRDFY Zoltán
— 2003 Krisztus titkos szenvedéseinek ikonográfiája. In uő: *Ikonográfia – Kultusztörténet.* Budapest, Balassi Kiadó. 52–61.
WAGNER, Georg
— 1967 *Barockzeitlicher Passionskult in Westfalen.* Münster, Verlag Regensberg.
ZOEPFL, Friedrich
— 1937 Das unbekannte Leiden Christi in der Frömmigkeit und Kunst des Volkes. In Georg Schreibe (szerk.): *Volk und Volkstum. Jahrbuch für Volkskunde.* In Verbindung mit der Görres-Gesellschaft. 2. Band. München, Kösel–Pustet Verlag. 317–336.
Zwey schöne Gebeter
— [18??] Zu dem Leiden Christi auf Oelberg. – (Zu dem geduldigsten Jesu in der Gefängniß.), ny. n. és h. n.

„hol volt,
hol nem volt”

Keszeg Vilmos

Torda és a malacok

Rátótiáda és művelődéstörténet

I. A reprezentációk természete, hogy nem törekednek objektivitásra és teljességre: sajátos perspektívából láttatják tárgyukat. A reprezentáció folytonosan félresiklik a tárgyról. A reprezentáció és a tárgy koherenciáját a társadalmi konszenzus teremti meg. A konszenzus pedig különböző, eltérő kognitív attitűdöket működtet. Mihelyt a reprezentáció megszületik, van, különbözőképpen lehet viszonyulni hozzá: esküdni lehet rá, tudni lehet létezéséről, kételkedni lehet benne, el lehet utasítani, s lehet tudomást sem venni róla.[1] Tény viszont, hogy a nyilvános reprezentációk elkezdik élni a maguk életét, terjedni és hatni kezdenek. Folytonosan mentális reprezentációkat alakítanak ki. A mentális reprezentációk pedig meghatározzák a tárgyhoz való viszonyulást. A folyamatot Dan Sperber a reprezentációk epidemiológiája metaforával írja le. „Minden epidemiológiai modell, bármilyen eltérések legyenek is közöttük, abban azonos, hogy a populációs szintű makrojelenségeket, mint amilyenek például a járványok, olyan ritka folyamatok összegződő hatásával magyarázzák, melyek magukban egyedi események (például egy fertőző betegség elkapását). Ebből a szempontból az epidemiológiai modellek élesen szemben állnak az egészleges magyarázatokkal, ahol is a makrojelenségeket más makrojelenségek keretében magyarázzák..."[2]

Torda felfedezését a Székelyföldet bejáró Orbán Balázs alapozta meg. 63 fejezetre osztott munkája részletezi a város történelmi, vallás- és művelődéstörténeti múltját, környékét, természeti adottságait, építészeti emlékeit.[3] E munka előszavának első mondatai vallanak arról, hogy a szerző a Tordára vonatkozó adatoktól lenyűgözve adta meg magát. „Bennem élt, sőt teljesen uralta és elfoglalta lel-

[1] Valóság és reprezentáció viszonyáról: Terestyéni 1992.

[2] Sperber 2001, 13.

[3] Orbán 1889. A monográfia újabb kiadásai: Helikon Kiadó, 1984, Európa Könyvkiadó 1986, elektronikus formában Folio Views.

kemet Torda városa iránt azon előszeretet és mély érdeklődés, amelyet nemcsak a múltja iránti bámulat, de a jelene iránti tisztelet is folyton táplált."[4] Ugyanebben az időben gyarapodni kezd a Tordára vonatkozó írások száma.[5] Nem sokkal Orbán Balázs után Jankó János száll ki a vidékre. Elődjétől eltérően azonban Aranyosszéket nem tudja Tordától elmetszeni. Döntését könyvének címében is jelzi, majd a II. és III. fejezetben demográfiai változásokra és a migráció irányára vonatkozó szakszerű elemzésével támasztja alá.[6] E munkák tartalmazzák mindazokat a motívumokat, amelyekből a városról szóló diskurzus szerveződött a következő száz év során. A köztudatba a fedeles híd[7], a galambdúcos kapuk városaként[8], az építőáldozatot gyakorló építészete[9], sós vizű fürdője[10], sóbányája[11], Téglás István régészeti kutatásai[12], a városban tartott országgyűlések[13], pogácsája[14], pecsenyéje[15], kerámiája[16] által került be.[17]
Valamint holmi zsenge életkorú malac miatt.

II. A folklorisztika *rátótiádáknak* nevezi az egy-egy közösség viselt dolgairól szóló narratívumokat.[18] Az általában apokrif eredetű, populárissá vált történetek nem igazságértékük, hanem kommunikációs és identifikációs funkciójuk révén töltik be szerepüket.[19] Olyan *többlépcsős alakzatokként* működnek, ame-

---

[4] Orbán 1889, 3.
[5] Nemes 1866, Koch 1890, Weres 1891, Jankó 1893, Viski 1906, Pap 1909, Kovács 1938.
[6] Jankó 1893.
[7] H. M. 1989.
[8] Szinte 1910, Téglás István 1914.
[9] Téglás Gábor 1910, 1913.
[10] Hankó 1893, Nagy 1893, Scharl 1894.
[11] Vass 1999.
[12] Téglás István 1896, 1896a, 1899, 1904, 1908.
[13] Benda 1994.
[14] Kós 1959.
[15] Keszeg 1995.
[16] Kós 1956, Herepei 1961, Kresz 1972, Végh 1981.
[17] Torda és Aranyosszék bibliográfiájának összefoglalása: Keszeg 1998, 2001.
[18] A történettípus meghatározása: ismert személyekhez, helységekhez fűződő történet; előadása alkalmával a hitelesség kérdése általában nem merül fel. Kovács Ágnes – Benedek Katalin. 1990, 10. „A rátótiádák nagyon változatos formákat ölthetnek, az egyszerű jelzőtől, szólástól az anekdotáig, sőt a láncszerűen összekapcsolt cselekményű tréfás mesétig, de a legismertebb és legkedveltebb forma az egyszerű, anekdotikus szerkezetű, egypólusú anekdota, melynek központjában valamilyen hibás, komikus cselekedet, viselkedés, nyelvi szokatlanság áll." Vöő 1995, 9. A szakirodalom tipologizálásra tett kísérletei: Szendrey 1927, Halász 1994.
[19] Murádin László frissen megjelent zsurnalisztikai kötetében a proverbiumok főhősének kilétét firtató írását a következő mondattal zárja: „Ki tudja, így volt-e vagy sem, bizonyítani nem lehet." Murádin 2003, 7.

lyek társadalmi/kulturális konszenzus alapján jutnak szemantikai jelentéshez. Egy primér referenciára hivatkozva a következő implicit összevonást végzik el: 1. A városban hajdan rendhagyó esetre került sor. 2. A rendhagyó esetről szóló narratívumba minden tordai személy behelyettesíthető. 3. XY is tordai. 4. XY a jelen helyzetben a narratívum előadása által megvádolható, felelősségre vonható, nevetségessé tehető.[20]

Az emlékezés társadalmi kereteiről 1925-ben írott könyvében Maurice Halbwachs teszi a következő paradigmatikus megjegyzést: „cependant, c'est dans la société que, normalement, l'homme acqiert ses souvenirs, et qu'il les reconnaît et les localise."[21] Azaz, az emlékek felidézése meghatározott társadalmi keretben történik, meghatározott társadalmi keretben tölti be funkcióját. A társadalmi keret az az ellenőrző, aktivizáló intézmény, amely az emlékezési eseményt szabályozza.

A rátótiádák előadására – a rituális szövegektől (pl. locsolóvers, kántálóének, ünnepköszöntés, lakodalmi, temetési szövegek) eltérően – irreleváns kontextusban kerül sor.[22] Előadásuknak primér szinten kedveznek azok az együttléti alkalmak, amelyeken különböző települések képviselői vesznek részt, s a beszédesemény folyamán megtörténik a személyek települések szerinti azonosítása.[23] A hagyományosan, konszenzus alapján egy-egy településhez, annak lakóihoz hozzárendelt történeti narratívumok (akárcsak híresztelések, proverbiumok, emlékezetes mondások, étkezés-, öltözet-, építkezés-, gazdálkodásbeli specifikumok) *a térben, az időben, a társadalomban való primér tájékozódás*, a tér, a társadalom tagolásának, identifikálásának, a kulturális tér, a társadalom megtaníthatóságának, számontarthatóságának, a lokális múlt felidézésének szerepét tölti be. Az *évődés, élcelődés, ugratás* provokatív nyelvi viselkedés, amelynek célja egy egyenlőtlenségi helyzet kialakítása, elfogadtatása. A tréfás nyelvi kapcsolatok e csoportja a következő *aszimmetrikus viszonyon* alapszik: „egyik félnek

[20] A rátótiádák fenti logikáját Kovács Ágnes írja le. Kovács–Benedek 1990, 13.

[21] Halbwachs 1925, VIII.

[22] Az irreleváns kontextus terminus használatát Carnap 1937-ben javasolta, azon esetekre, amelyekben a szöveg kontextusát a beszédesemény logikáját követő szövegek alkotják. A releváns kontextusú szövegek a forgatókönyvvel rendelkező szertartások szövegrepertóriumának részét képezik. Idézi Bar-Hillel 1997, 177.

[23] Gunda Béla a tréfás beszélgetéseket, a vásári, kocsmai mulatozást, a katonáskodást, a lakodalmi, névnapi beszélgetést, a malomban való várakozást, a vonatozást, a munkásszállások beszélgetéseit, a búcsúról való hazatérést, Vöő Gabriella a legeltetést, a szénacsinálást, a fürdőhelyi együttlétet, a templomozást sorolja az ugratás alkalmai közé. Gunda 1989, 146, Vöő 1995, 17–19. Seres András a tréfálkozás újabb alkalmaként az ingázást említi. Bár a gyűjtő nem hívja fel rá a figyelmet, történetei között rátótiádák is találhatók. Seres 1992, 151. A sepsikőröspataki Imreh Lajos kisiparosok műhelyében, a tekepályán, utazás közben, munkaszünetekben szórakoztatta hallgatóit. Imreh Lajos 1985, 15.

megengedik, sőt, gyakran elvárják tőle, hogy ugrassa vagy gúnyolja a másikat, s ez utóbbitól viszont azt várják el, hogy ne sértődjék meg."[24] Jelen esetben egy közösségre vonatkoztatott sztereotípia, előítélet személyre való kiosztása történik meg. A személy rendelkezésére a következő lehetőségek állnak: 1. Tiltakozik a sztereotípia érvénytelensége miatt. 2. Tiltakozik a sztereotípiával való azonosítás ellen. 3. Elfogadja a sztereotípiát. A beszédhelyzet épp ezért feltételezi hallgatóság jelenlétét az ugratási eseményen; az ugratás, akárcsak a védekező reakció, a nyilvánosság előtt tölti be szerepét. A rátótiádát az elsődleges oralitás jellemzi, s előadása valójában két szembenálló identitás szembesülésén, viszonyán alapszik. Mint orális viselkedés, a beszélés, a helyzethez való igazodás stratégiáját követi, az eseményben való részvételre ösztönöz, közösségi érzést alakít ki, a jelen pillanatra összpontosít, kihasználja a kontextus kínálta kontextuális tényezőket.[25] Sikere nem a szüzsétől, hanem előadásától, időzítésétől, az előadó nyelvi kompetenciájától, akárcsak a célba vett személy kommunikációs kompetenciájától függ. Ily módon a rátótiáda (pozitív és negatív) előítéletet termel, forgalmaz, előítéletet fogadtat el. S ez már a beszédaktus *szocializációs funkciójával* függ össze: szerepe a másságra való ráfigyelés, a másság megjelenítése, ironizálása, tudatosítása, elfogadtatása. A rátótiáda valójában egy közösségbe integrálja a helyesen ítélőket és a hibázókat, s ezáltal nem aláássa, hanem erősíti, árnyalja az összetartozás tudatát.[26]

III. A Torda környéki települések gyakran folyamodnak a rátótiádákhoz. A lakodalmak, az azonos vásárok látogatása, az ingázás, a letűnt életmód közös munkaalkalmai sokszor tették lehetővé a különböző települések lakóinak ugratását. A második világháborút követően több falunak egy mezőgazdasági termelőegységbe való összevonása, az 1970-es évektől kialakult és máig fokozódó piacra járás, valamint a falusi lakosságnak az 1960–1980-as évek közötti Tordára való ingázása szolgáltatott sűrű alkalmat a találkozásra, az ugratásra. E rátótiádák általában a foglalkozásban, főleg a növénytermesztésben bekövetkezett szakosodást, a települések természeti adottságait, a lakosok anyagi tehetősségét és karakterét, a családi karakterisztikumokat, a vallás-, szokás-, jellembeli specifikumokat veszik alapul.[27] A gerendkeresztúriak és a csegeziek *a puliszkát tegezik*, településük előnytelen elhelyezkedése, mostohább gazdálkodási lehetőségei miatt. A kercsediek *egérlyukban laknak,* Kercsed *máléország.*

[24] Bíró 1997, 11.

[25] Az elsődlegesen szóbeli, „verbomotoros" kultúrát (Jousse) Ong írja le. Magyarul Ong 1998.

[26] E gondolatot Vöő Gabriella fogalmazza meg: 1991, 452, 454.

[27] Az aranyosszéki falucsúfolók leírása: Keszeg 1987, 1992. Utóbb Duka János tett közzé Aranyosszékre is vonatkozó rátótiádákat. Duka 1995, 245–249.

A várfalviak – falujuk egykor fazekasközpont lévén – *csuprosok*. A zöldségekkel a távoli városok piacait látogató aranyosszékiek szerint Kolumbusz Kristóf meglepődött, amikor az amerikai parton kikötve a várfalviak kóberes szekerükből kínálták vöröshagymájukat az érkezőknek. A nagy mennyiségben előállított és értékesített termények alapján a szentmihályiak *retkesek*, a bágyoniak *murkosok*, a kövendiek *pityókások*, a sinfalviak *hagymások*, a polyániak *káposztások*. A bágyoniak heves természetük miatt *kacrosok*, Bágyon *kacorsziget*. Harasztos a tájnyelve miatt *parasztos*. A szerényebb adottságokkal megáldott Tordatúrban a *pap is farag és fúr*. A névgyakoriság miatt Várfalván a kutyát is Pálffinak hívják.

A régióban látszólag Aranyoslóna képezi minden tréfa célpontját. A szájhagyomány szerint a lónai asszonyok reggelenként a nagy forgalmú műútra szórják a megmosott paszulyt, s miután a kocsik azt porrá zúzzák, megfőzik, s ily módon készítik a törtpaszulyt. Mikor a lónaiak először láttak veknit, felvágottnak hitték, s kenyérrel fogyasztották. A lónaiak minden télen az Aranyos befagyott jegén perzselik a disznót: a jég mindig megolvad, az állat a vízbe esik. A kidobott törkölyt elfogyasztott, lerészegedett libákat a lónai asszonyok halottnak vélték, megkopasztották, hogy legalább a tollút értékesítsék. A kidobott libák kijózanodtak, s csupaszon előjöttek a szemétdombról. E narratívumok variálódására, alkalmazására, a lónaiak ugratására a környék nagy ipari egységébe, az aranyosgyéresi Sodronyipari Művekbe való, mintegy 50 km-es körzetből való ingázás nyújt alkalmat.

Torda bolondos hírét főként egyetlen rátótiáda alapozta meg és öregbítette: az, amelyben egy Tordán átutazó, vagy a tordai vásárba beszálló szekér halálra gázol egy oktalan kismalacot, s amelyért gazdája busás kártérítést igényel. A *Magyar Népmesekatalógus* 1213xx számmal azonosított történetet a következő források popularizálták: Dugonics András: *Magyar példabeszédek és jeles mondások*. I–II. Szeged, 1820, Ballagi Mór: *Magyar példabeszédek, közmondások és szójárások gyűjteménye*. I–II. Szarvas, 1850, Erdélyi János: *Magyar közmondások könyve*. Pest, 1851, Sirisaka Andor: *A közmondásokról*. Pécs, 1891, Margalits Ede: *Magyar közmondások és közmondásszerű szólások*. Budapest, 1897. A történet tehát elsődlegesen közmondásként, jeles mondásként, illetve a magyarázatául szolgáló anekdotaként került be a köztudatba. Ugyanilyen formában közölte a *Magyar Nyelvőr* 1874-ben, 1876-ban, 1878-ban, 1879-ben, 1880-ban, 1885-ben, 1890-ben, 1897-ben, 1899-ben, 1901-ben, 1902-ben, valamint az *Ethnographia* 1923–1924-es kötete.[28] Eredetét, magyarázatát később O. Nagy Gábor foglalta össze *Mi fán terem? Magyar szólások eredete* című könyvében, 1957-ben. Mind a mesekatalógusnak, mind O. Nagy Gábornak tudomása van arról, hogy utólagosan kialakult és elterjedt az a szólásmagyarázat, miszerint a tordai malac

[28] A források feltüntetése: Kovács–Benedek 1990, 55–57.

azért okos, mert háttal megy a vályúhoz, mégis jóllakik. Valójában azonban Tordával kapcsolatban több történet is élt a köztudatban.

E rátótiádák esetében az elsődleges kontextus már nem rekonstruálható. Nagy számuk viszont arról győz meg, hogy a „tordaiság" tágabb kulturális térben vált híressé, sőt hírhedtté. E folyamatot Magyarország, a nemzeti kultúra, a népi kultúra felfedezése, az ezen érdeklődésből kinövő nemzeti történelemtudomány, a néprajztudomány, az utazás divatjának kialakulása, a hírlapirodalom népszerűsége, egyszóval a *horizont elmozdulása, kitágulása* motiválta. Vonzó, szórakoztató, tájékoztató szándékkal az országos lapok, a 19. században pályájuk csúcsára ért kalendáriumok előszeretettel közöltek lokális narratívumokat, anekdotákat, akárcsak várakról, épületekről, pompás viseletről készült rajzokat. Feljegyzésekből tudjuk, hogy a Tordára látogató Jókai Mór nem csupán a környék természeti ritkaságaira, múltjára vonatkozó adatokat jegyezte füzetébe, hanem anekdotáit is. Az 1876. augusztus 5-én Tordára érkező írót a város előkelőiből álló társaság fogadta. Közöttük volt Albert János unitárius lelkész, az anekdotázás és társalgás helyi mestere. A bankett, a másnapi városnézés és a torockói kirándulás szakadatlan alkalmakat kínált a helyi anekdoták előadására, feljegyzésére. „Itt mint minden más alkalommal, szívesen meghallgatta, lejegyezte és alkalmilag közölte is a helyi vonatkozású anekdotákat" – írja Jókai erdélyi útjainak kései krónikása.[29] Az író ekkor jegyzi fel az aranyosszéki borokat értékelő rátótiádát, a Leánykakő történetét, a borrévi híd naiv feliratát, a szalánci erdő történetét, a torockói Zsakó István élettörténetét, a torockószentgyörgyi vár történetét. Az 1891–1940 között megjelent *Aranyosvidék* utolsó oldala szintén folyamatosan nyitott volt a rátótiádák irányában.

A rátótiádák írott formája másodlagos kontextusban jött létre. Kiszakadva eredeti kontextusukból, a helyi történelemből és szájhagyományból, a történetek definit, rögzített szövegtárgyként, új formában, új környezetben, térben és időben követhetetlenül élik életüket.

IV.

Kanyaró Ferenc Tordán született 1859-ben (elhunyt 1910-ben). A kolozsvári unitárius főgimnázium tanáraként jelentős egyház- és irodalomtörténeti kutatómunkát fejtett ki. Munkáit önálló kötetetekben és a kor legrangosabb folyóirataiban tette közzé.[30] Kanyaró kéziratos hagyatékának feltárása alapján Olosz Katalin bizonyította be, hogy gazdag népköltési gyűjtése méltatlan sorsra jutott.

[29] Vita 1975, 167.

[30] Kanyaró Ferencre vonatkozó irodalom összefoglalása: Olosz 2003.

Az 1896-ban a Kisfaludy Társaságnak postázott, 275 verses epikai művet tartalmazó gyűjteményére évszázados homály borult. A 348 lapos kéziratra Olosz Katalin bukkant rá a Magyar Néprajzi Múzeum Ethnológiai Adattárában.[31] E kéziratos gyűjtemény mellett az Unitárius Egyház Levéltára (Kolozsvár) 52 csomagban őrzi Kanyaró Ferenc kéziratait, apró jegyzeteit, újságkivágásait.[32]

Az 50. számú csomagban található az alábbi, *Tordaságok* című, 12 írott oldalt tartalmazó kézirat. A mellette lévő újságkivágások jelzik azt, hogy Kanyaró Ferenc figyelemmel kísérte a budapesti és a kolozsvári sajtóban a témával kapcsolatos közléseket. A kézirat más forrásra nem tesz utalást. Feltételezhető azonban, hogy a városban töltött gyermekkor, a Tordán tett látogatások szolgálhattak alapul a rátótiádák összegyűjtéséhez. A kéziratban található több rendbéli javítás arra utal, hogy a szerző a forrásokat szabadon használta fel, a források hitelességére való figyelés helyett nagyobb gondot jelentett a szerkesztés, a fogalmazás.

A rátótiádák összesítéséhez Kanyaró Ferenc az utazásirodalom szövegszervezési elvét, az események nem idő-, hanem térszerkezet szerinti előadását követi. Egy képzeletbeli idegennel az aranyosgyéresi állomásról Tordára érkezve indítja a narratívumok sorát.

Tordaságok

Bátran írhattam volna czégérül, „furcsaságok", mert Torda ép' úgy a furcsaságoknak, mint a' tordaságoknak rég elismert classikus hazája.

A gyéresi állomástól nyugat felé visz az az apró szárnyvonal, mely Erdélynek a történeti nevezetességeiről és krónikás adomáiról régóta hírhedt és elhíresedett városkájába vezet. Szegény tordaiaknak mily nagy gyönyörűsége telik most e liliputi vasútban, mely kizárólag az ők szolgálatjukra van rendelve. Az országos nagy vonallal messze elkerülték annak idején s még azt is rájuk fogták ármányosan, hogy ők maguk nem engedték Torda közelébe a vasutat, mert féltek, hogy a gőzlovak mind lelegelik a városberek gazdagon termő fűvét.

Ilyszerű bölcsesség a város atyáitól a gyéres–tordai szárnyvonal megnyításánál historice is nyilvánult. Már telve volt a vaggon ünneplő közönséggel, kik a csodaszerű utazás ösmeretlen élvezetét óhajták ez ingyen alkalommal megízlelni, már sipolt, már indult a gőzös, midőn G. városi tanácsos nagy sietve megérkezett. Hiába kurjongatott, hiában integetett: a gőzlovak csak nem akartak megállni, senki tanácsossa kedvéért. Urambátyánk sem volt rest: utána eredt a vonatnak, felkapaszkodott a kocsik lépcsőjére s bármint erőlködve nem boldogulván a csukott ajtóval, a jószívű

[31] Olosz 2003, 33–36.

[32] Olosz Katalinnak ezúttal is köszönöm, hogy felhívta figyelmem Kanyaró Ferenc hagyatékára.

cívis-társai úgy hurzták be őt gallérjánál fogva a nyított ablakon magukhoz nagy nehezen. Országos derültség fogadta a tordai pályamegnyítás e nem mindennapi ünnepségét, s az ujságok hosszú sora örökíté meg a tordai városi tanácsos ez érdekes kalandját.

Az indóházat most is jó távolacska épiték a várostól, talán hogy ment maradjon a legeléstől a berek füve. A kocsira kapott utast a város szélén nagy fedett híd fogadja, melyet a hangzatos fölírás szerint az alant elfolyó Aranyos is „mormolva bámul" s mely hid félszázad óta Tordának egyik „csodált" bűszkesége.

Maga a nagy Kemény Gábor is megbámulta egykoron e hidat. Még dicsősége fénykorában útba ejté egy estén jó Torda várossát. A tanácsbeliek nagyban készültek a miniszter fogadására: plakátokat ragasztottak ki a házak falára, e felirattal: Éljen Kemény Gábor! Az aranyos-hid homlokzatára nagy betűkkel ki volt nyomtatva: Lassan hajts! 5 frt Büntetés Terhe alatt. Egy plakát a hidra is jutott épen e felirat fölé s a miniszter bámulva olvasta az erélyes üdvözletet:

Éljen Kemény Gábor!

5 frt Büntetés
Terhe alatt.

Még sok jóizű adoma fűződik e hid emlékéhez. A 60-as évek végén egy gépet akartak rajta átszállítani a gerendi udvartól Kolozsvár felé. Már jó előre kérést intéztek a város tanácsához. Vajjon megbirja-e a híd a colossalis terhet? A tanács soká hánytavetette a kérdést. Egykét városatya azt állítá: megbirja. Mások azt állíták: nem birja meg. Volt, ki azt vitatta, hogy szalmát kell hinteni a hidgerendákra, mert a szalma ruganyos lévén, visszarugja a fölös terhet, s így a hid nem szakadhat le a gép alatt. Az öreg Sz... rit kiáltá ki később a közvélemény e fura inditvány tolmácsolójának. Végre a tanács határozott, elvetett minden közvetítő javaslatot, s ki lőn adva a szilárd ukáz: a hid oly nagy terhet sehogy sem birhat meg. Mikor aztán megvitték a vámosnak, hogy ha ilyen meg ilyen gép akar átjőni, ne engedje a hidra, mert az menten leroskad alatta, nagy bámulva válaszolt ez:

De hisz', uram, átvitték azt már két héttel ezelőtt.

Az is méltó följegyzésre, hogy a szomszéd aranyosszékiek vélekedése szerint a tordai tanács sokáig nem tudta elhatározni, vajjon melyik oldalról állítsa e hid lábaihoz a jégtörőt: feljül-e vagy alól. Voltak a városatyák közül, akik ez utóbbi mellett kardoskodtak, mert szerintük a jégtörő úgy sokkal tovább tartana. Végre is a Josephinum műegyetemnek kellett e kérdésben dönteni, melynek tanári karát a nemes város véleményadásra egész atyafiságos indulattal felkérte.

Valami három éve a polgármester Kolozsvárt létében a villám rongálta meg a hid egyik gerendáját. A mezőn munkáló nép nagy csapatban gyült az esőtől menedékadó biztos fedele alá. Mikor aztán az Isten haragja recsegve sújtott a nehézkes faalkotmány közé, a munkások lehajtott fővel, mint valami csirkék futottak ki a hidból, nehogy a leomló gerendázattól odaüttessenek. A hazatért polgármester nagy méltatlankodva értesült ez esetről.

– Ugyan mit gondoltok – mond haraggal a tanácsosoknak – ...most az egyszer megyek el hazulról, s ti ez alatt sem tudtok a hidra vigyázni.

Nem is volt a hidjoknál féltettebb kincsük a tordaiaknak. Mikor boldog emlékű Reschner Dániel apánk fölépitette a Depo-t valami 110 ölnyire az Aranyostól... s a kincstár villámháritót készült állítani a hatalmas tárházakra, a tordai tanács váltig kérte a katonai hatóságot: ne tegyék azt, hagyják el arról a helyről a villámfogót, mert ha netalán elszalaszt vagy egyet, az menten a drága hidra fog lecsapni...

Az Aranyos-melléki kies sétatér sem ment minden emlékezetességtől. Csinos kis liget ez, magas árnyas fáival és sűrű lombú eleven növényeivel. Különösen szép nagy szomorúfűzek a közepén. A vidéken tudni akarják, hogy a tordaiak e fát *visszafelé* ültették, gyökerestül a levegőbe, hogy az ágak majdan visszásan nőjenek: azért nőtt az nekik oly szépre. Dús lombú ágaival, földre boruló terebély sátorával. Ugyan e ligetben szoktak a tordai ifjak majálist tartani – júliusban és augusztusban. Néha népünnepet is rendeznek. Az egyikről a belépti jegyet emlékezetességének okáért máig is őrzöm: Ketté metszett filkó ez, körivalakú pecséttel a képes felén. A köriratból ez olvasható ki: „Torda városa törvényszéke" – télen által aranyos-vizzel beöntik a tánczhelyet... s így könnyű szerrel amerikai jégpályára változtatják a nyári mulatozások vidor helyét. Idegenek tudni akarják, hogy mindenik korcsolyázó egy dézsa vizet tartozik vinni belépti díjul. A belépti díjakból a természetes jégpályát tartják fenn. Ennek dacára pár éve megtörtént, hogy e sajátságos jégpálya beszakadt s... a tordai elegans közönség egytől egyig vízbe fúlt volna. Mondhatjuk azonban, hogy gonosz ráfogás és célzatos híresztelés volt az egész.

A liget feletti magaslaton renaissance-stilban rakott impozáns palota emelkedik, mely palota takaros homlokzatával, könnyed két szárnyával egyike a legcsinosabb vidéki megyeházaknak. A nagyteremben bűszkén mutogatják a felséges király életnagyságú képét, szemben vele a jubilált főispánt, br. Kemény Györgyöt: mindkét festmény egy jeles kolozsvári arcképfestő remeke. Nem volt mesterség az előbbit eltalálni – mondák a kép átvevésekor a tordaiak –, hisz fotográfiáról festette le. Az utóbbinak átvételekor pedig 200 frtot lehúztak díjából, mert szerintök a főispán egyszerű magyar ruhába öltöztetve közel sem került annyi pénzébe a festőnek, mint a király *drágaköves koronája* és az *aranytól csillogó* honvédtábornoki egyenruha.

Futamodásnyira innen a piac felé, szakadékos, vízvágásos patak van, a patakon híd s a hid két felén ez intő felirat: Lassan hajts! Állítják, hogy a tordai tanács egész a magyar tud. akadémiáig kopogtatott volna e felirat helyes szövegéért, mert hidját a korszerű igényeknek megfelelően akarta elkészíttetni.

E patakon egy malom volt. E malmot az idei tavaszi árvíz vitte el. Mikor a szomszédok felköltötték a gazdát, hogy ébredjen, mert a malomba bement a víz: nem lehet az – mondá – hisz' az ajtók zárva vannak s a kulcsok a zsebembe'.

Valamivel odább egy romlék bástya mögött épült Torda legelhírültebb nevezetessége: a református templom. Régebben országgyűléseket tartottak benne... s ugyanakkor tornya még fenn állt, rajta a históriai nevezetességű felirattal: Épült Tordán. E nevezetes torony 1866 körül összeomlott; csak egy falrész maradt fenn belőle, mely szintén közeli leomlással fenyegetett. Ez szeget ütött a tordai tanácsnak a fejébe: mi lesz már most, ha valaki akkor talál elmenni a fal alatt, mikor annak kedve támad leomlani. Végzés lőn, hogy nem várnak a leomlásra, hanem a falat maguk le fogják huzatni. Kiszállt hát a nemes tanács nagy sereg polgár kíséretében. „Atyámfiai, polgárok – szónokolt a bölcs polgármester (akkoriban még főhadnagy) – [...a] fal sokkal erősebben áll, hogysem embererő lehúzhatná: ide *marhák* kellenek!" – *Vagyunk* itt elegen! – kiabáltak a tordaiak. Hosszú kötelet kötöttek csakhamar a toronyhoz; a kötél végéhez huszonnégy ökröt állítottak. De csak nem nézhette békével az ágaskodó tordai büszkeség, hogy az ökrök mondhassák el: Bizony ők húzták le a veszedelmes omladványt. Oda álltak nagy számmal a toronyfalról *alácsüngő* kötélhez, s bele kapaszkodtak innen is, tulnan is, amennyien csak hozzá fértek. A felhangzó jelre meghúzták aztán a kötelet hatalmasan. A megriasztott ökrök is nekiiramodtak akkor emberül, mint egy hur úgy kifeszült utánok mindjárt a kötél, s a felrántott tordaiak úgy fityegtek le róla a magasból, mint valami érett gerezdek az őszi lugas tetején. Ki kezét, ki lábát ficamitá ki a lepottyanáskor, úgy hogy a torony most fennállásával is több bajt szerzett, mint ha máskor tízszer is összeomlott volna a sokadalmas nép közös-közepén.

Ez a híres tordai toronyhúzásnak hiteles históriája! Magam is ott voltam.

Most már a helyét is befalazták ez érdekes momentumnak, csupán csak a kegyelet őrzi féltékenyen emlékét. Feljebb a templomtól mindjárt a piac kezdődik. Egyik soron egy vörös ház tűnik szembe, az a ház Jósika Miklós születéshelye. Most táblával akarják a tordaiak megjelölni. Eddig csak azzal jelölték meg, hogy mészárszéket ütöttek fel benne. Mikor mint telik: régebb a szellemet, most a testet táplálják belőle. Feljebb jobbra-balra díszes lebujok virágoznak, hol reggelekig foly a bor és a duhaj ének. Megint feljebb... a tér két szűk utcába szakad. Egyik mellett van az ódon városháza, másik mellett a hajdani nagy Czifra-fogadó. A tordai Városház a gócpontja a híres tordai okosságnak. Itt székel a tanács, mely túltesz akármikor a piripócsin, jóllehet tagjai iskolát nem végeztek. Itt székel a törvényszék, melynek döntvényeit jótékony por és feledés fedi, de egyes furcsa esetek felverik riadó jókedvét. Csak itt

történhetett meg, hogy az elítélendő deliqvens fekete kávét kér a bíráktól a végtárgyalás unalma elűzésére... s csak itt eshetett meg az, hogy előkelő tordai polgár 20 esztendőt követelt fia gyilkossára, hisz a „Budapestben" is annyi volt kiszabva egy hasonló bűntettre. Szavai erősítésére még a lapot is elé adta, hadd győződjenek meg saját szemükkel a bírák, ha szavának netán hitelt adni nem akarnak.

A tordai tanács okosságáról még százszor ennyi hímet is varrhatnánk a jó város dicsőségére. Ott állt mindjárt a piacon egy nagy kőkereszt, mikor ezt a földbe beásták, a tanács másik gödröt ásatott, hogy az alap körül kihányt földet legyen hova betemessék. Ismét mikor a méter mérték bejött, a tanács felírt a kereskedelmi minisztériumhoz, hogy engedtessék meg kivételkép a tordaiaknak addig élni a régi mértékekkel, míg meg nem tanulják az újat. Ismét egy kötéltáncosnak eltiltották, hogy mentőhálót feszíttessen ki nyaktörő produkcziói alatt, ne csalja úgy a népet, mert nem mesterség komédiát játszani odafenn, ha háló védi a földre zuhanástól ide alant.

Ám a legdicsőbb eset mégsem a tanács, hanem a bíróság babérait díszesíti: értem azt az ítéletet, midőn a malac okosság hitelesen constatáltatott. A czifra fogadó előtti téren történt, hogy a székely fuvaros egy szekere alá került malaczot véletlen elgázolt. Panaszra ment a károsodott fél. „Mily nagy lehetett a malacz?" – kérdé a bíró a kárpótlás megítélésekor. „Bizony lehetett az két hónapos!" „Az nem lehet – döntött a bíró – mert a két hónapos tordai malacznak lett volna annyi esze, hogy a kerék alá ne kerüljön." Így hangzott a hivatalos végzés, mely Torda malacainak hírét örök időkre megállapítá. Betelik kövekkel a Tordahasadék, elfogy az utolsó csöpig is az Aranyos, de örökké fennáll az okos malacoknak dicsősége.

Mikor esett e nevezetes eset, nem sikerült eleddig biztosan kikutatnunk. Annyi áll, hogy Baróthi Szabó Dávid a Magyar Nyelv Virágai közé már a múlt században odaiktatja: Okos, mint a tordai malacz, a mi az elterjedt közmondásnak legalábbis kétszáz éves létet biztosít. A mi a közmondás dísztelenebb felét illeti, hogy t.i. a tordai malacz háttal menne a válúhoz, mégis jól laknék, ennek eredete már a mithos homályába vész. Nem léteznik ugyanis meggyőződésünk szerint kézzelfogható történeti alapja, egyszerű szójáték lévén, mit a bosszús tordai nép úgy fordít vissza a tolakodó viccelőre: hát maga talán hát nélkül megy a válúhoz?

Mily vidorak, mily pajkosak, mily játszian fürgék ezek az okos kis teremtések. Milyen kedélyesen habzsolják fel az elibök tett ételt, akár ha egy-egy parochiális plebanus tenné. Valóban az ember egész lelki gyönyörrűséggel nézdelheti felséges étvágyukat s tiszta szívéből kívánhat e világban jeles előmenetelt nekik a másvilágra, mindenekfölött külső testi gyarapodást. Egy lépéssel még tovább megyek: engem húsz éven keresztül szakadatlan észleléseim arról győztek meg, hogy *a tordai jóhírű disznópecsenye nem másnak köszöni feltűnő finom ízét, mint a jólnevelt malacok feltűnő, kiváló aromaticus okosságának.*

Tovább menve luczernás és kukuriczás vetéshez találunk a város kellős közepin, míg a házak jobbra-balra a hegyekre szaladnak. E tény is tanúságot tesz a városalapító tordaiaknak számító bölcsességéről: a síkon t.i. jobban terem a kukorica, mint a meredek hegyoldalakon. Továbbad egy patak van ketté szakítva. E patakkal azt a tréfát követik el a tordaiak, hogy két felé osztva átfolyatják önnön magán s csak ∞ alakú pályafutás után engedik ismét egyesülni és az Aranyosba ömleni. Nem sokára az újtordai piaczra érünk – itt látjuk ismét Torda egyik emlegetett nevezetességét. Az újtordai református templom ez. E templom maga is, környéke is mind csupa merő nevezetesség.

E templom tornyán van az a napóra, melyet a nemes ekklézsia deszkával befedetett, nehogy az eső kárt tegyen benne. Ugyancsak e torony bádoggal van fedve, a toronytetőn is bádoggömb csillog, mely gömb van, hogy sokat ne mondjunk három véka. Mikor elhozatalára mentek volt a tordaiak, az öntőben kitudták róla, hogy embererő föl nem viheti a toronyra, s azt is kitudták, hogy fölvitelére hány lóerő kell. A civisek megjegyezték magoknak a lóerőt... s mikor a gomb feltételére került volna a sor, eléállították legerősebb lovukat. Eléállították, mondom, legerősebb lovukat, hátára erősítették a bádoggömböt, s hogy el ne véthesse oda fel az útját, kötelet kötöttek a ló nyakára jó erősen... s a kötelet aztán csigák segítségével kezdték felcsavarni. Így vezették fel a toronytetőig a szegény párát... s a ló hátán feljutott szerencsésen a toronygomb is. Mondják, de én róla nem kezeskedhetem, hogy amint a lovat vontatni kezdték, ez kivetette volna nyelvét, mit látván a tordaiak, az alapos megjegyzésre fakadtak: lám... milyen nehéz még lóerőnek is; hát még embererő hogy birhatta... volna...

E templom szomszédjában van a református papi lak, melyet a költészet iránti áldozatkészség emelt Gyöngyösi János Tordán száz évvel ezelőtt mint pap, ki elhitette volt nemcsak városával, de egész Erdéllyel is, hogy ő elsőrangú poéta volna. Megénekelte classikus rigmusokban a Tordahasadék kincsbőségét is:

Torda felett egy hegy repedett meg, mely bizonyos jegy
Tégedet a nevezett kincskamarára vezet.
S a föllelkesült tordai nép megépíté e derék házat és a hangicsáló kakuknak felajánlá – fészkéül.

Kanyaró Ferenc fenti összefoglalójában az alábbi narratívumok szerepelnek.

1. Az Aranyosgyéres–Torda vasútvonal építésekor a tordaiak attól tartottak, hogy a gőzlovak lelegelik a városberek gazdagon termő füvét. A vasútállomás ezért épült a várostól távol.

A Maros völgyén végighaladó vasút az 1871–1873 közötti években épült ki. Ez Torda és Aranyosszék számára is lehetővé tette, hogy bekapcsolódjék az országos vérkeringésbe. A Székelykocsárd–Kolozsvár közötti vasútvonal Harasztoson és Aranyosgyéresen érintette a vidéket. Az első vonat 1873-ban haladt át

az aranyosgyéresi állomáson. Torda ez utóbbi vasútállomás által volt kapcsolatban a vasúthálózattal.

1905-ben a tordai vasútállomásról naponta három járat indult Budapestre, öt járat pedig Brassó irányába. Közülük három gyors-, öt pedig személyvonatként közlekedett.

1910-ben tárgyalások folytak egy Aranyosgyéres–Torda–Újtorda–Felek–Szamosfalva kiegészítő vasútvonal megépítéséről, amely a Feleket 4,5 km-es alagúton vágta volna át. A vasútvonal évtizedek óta csupán teherszállításra használatos.

2. A vasútvonal ünnepélyes felavatására G. városi tanácsos késve érkezett. Bármilyen tekintélyes személyiség volt is, integetésére a mozgásba jött szerelvény nem volt hajlandó lassítani. A tanácsos kénytelen volt versenyt szaladni a vonattal, s az ablakon bepréselődni az ünneplő elöljárók közé.

Kanyaró Ferenc megjegyzése szerint az „újságok hosszú sora örökíti meg" az eseményt.

3. Kemény Gábor miniszter Tordán tett látogatásakor az őt köszöntő plakát a fedeles híd felirata fölé került, amely csökkentett sebességet, s ennek megszegése esetén 5 forintos büntetést írt elő.

A híres fedeles hidat a tordai születésű mérnök, Követsi János tervezte, megépítésére 1798 és 1815 között került sor. Eredetiségére vall, hogy tartópillérek nélkül épült, s fából készült ívszerkezet tartotta a magasban. A korabeli leírás szerint „óriási faalkotmány, iszonyú teherként emeli magát"; „teljesen a vasszerkezetű hidak rendszere szerint épült, de fából. Fa a szögecselése, fa ívtartója faragással van illesztve, sőt merevítő rácsozása is van. Technikai szempontból párját ritkító érdekesség". A technikatörténet máig számon tartja úttörő jellege miatt. Utódját, a betonból és vasból épült új hidat 1909. július 3-án avatták fel. A fahíd lebontására ezután, augusztus folyamán került sor. Kanyaró Ferenc a „mormolva bámul" szintagmát a hídfő feliratából kölcsönözte.

Más forrásból nincs tudomásunk a *lassan hajts* feliratról.

4. A hídon az 1860-as években nehéz gép készült átkelni a gerendi uradalomtól Kolozsvár irányába. Az átkelés engedélyezését az uradalom a városi tanácstól kérvényezte. Mikorra hosszas tanácskozás után a tanácsosok meghozták az elutasító választ, a gép már két hete átkelt a hídon.

A tordai városi tanács hosszas tárgyalásáról Kanyaró Ferenc a *Pesti Hírlap* 1904. IV. 3-i számából is értesült. Kanyaró Ferenc feldolgozása jócskán eltér az újsághír adataitól. A „tudósítás" szövege a következő:

Egyszer egy cséplőgépet akartak a hídon átszállítani. A városi kupaktanács azonban gondolkodóba esett, hogy vajon nem lesz-e valami baja a hídnak a súlyos terű miatt nem szakad-e le? Nagy fontosságot tulajdonítottak a kérdésnek a jó tordaiak, annyira, hogy a város hadnagya – megvitatandó a dolgot – össze-

hívta a kupaktanácsot. Délután 3 órakor ült össze a gyülekezet s másnap reggel 6 óráig folyt a szóharc, míg végre meghozták a határozatot, hogy a cséplőgép vasból való és súlyos lévén, a híd pedig fából – nem bocsátható rajta át a súlyos terű, mert leszakad. A papírra vetett határozattal ment is a városi hajdú a hídfőhöz, hogy kézbesítse a cséplőgép tulajdonosának. A cséplőgépeseknek azonban hírük-hamvuk sem volt. Megunták a várakozást és úgy este 9 óra tájban szépen áthajtottak a cséplőgéppel a hídon.[33]

5. A városi tanács jégtörő szerkezetet készült a híd lábaihoz állítani, a jégtáblák összemorzsolása véget, a jégtorlaszok megelőzése céljából. A városatyák úgy döntöttek, hogy a jégtörőt a keleti oldalra építsék, hogy a híd alatt már átpréselődött, darabokra tört jégtáblákat zúzza össze, a jégtörőt kímélendő.

6. A város polgármestere Kolozsvárra utazott. Távollétében a villám megrongálta a híd egyik gerendáját. A hazatért városatya haragosan tette szóvá, hogy távollétében gondatlan atyafiai nem képesek vigyázni a város büszkeségére.

7. A híd közelében hatalmas raktár épült. Tulajdonosa villámhárítót készült elhelyezni rajta. A tanácsosok azon aggályoskodtak, ha a villámfogó mégis elszalaszt egy odacsalogatott villámütést, az a közeli hídra fog sújtani.

Tulajdonképpen több épület is villámhárítót igényelt volna. A híd nyugati oldalán, a villanyüzem és a vasútállomás között helyezkedett el a (később leégett) parkettgyár, valamint a benzin- és petróleumraktár, keleti oldalán pedig Goldstein tűzifaraktára. Mindhárom tulajdonos érdekelt volt villámhárító felállításában.[34] A Depôt az Aranyos bal partján, az út nyugati felén, a sörgyár mellett helyezkedett el. A 19. század első felében katonai iskola, majd Torda vármegye székháza működött benne, később katonai, majd kincstári raktár lett.[35]

8. A sétatér díszítésére szánt szomorúfüzeket a tordaiak fordítva ültették, a gyökerekkel a levegőbe, hogy – mint a gyökerek – az ágak lefele hajoljanak.

9. A sétatéri pavilonban tartott népünnepélyre árult belépő kettévágott, a városi törvényszék pecsétjével hitelesített kártyalap volt.

A Széchenyi liget a 19. század második felétől Torda polgárainak kedvenc szórakozási helye volt, akárcsak a cseresznyevásárok, a dinnyevásárok, a szüreti majálisok színhelye, az újtordai templomtér, a Bányafürdő, valamint a Vigadó, a különböző kávézók és kaszinók. A különböző polgári egyletek ezeken a helyszíneken szervezték színes, hangulatos rendezvényeiket. A Széchenyi ligetben épült fel a tánchelyiség, ott ültették el a Vértanú Fákat. 1918 után a szabadidős tevékenységek a szakszervezeti székházakba és a sportpályákra tevődtek át, s

[33] A kivágott újságcikk a Kanyaró Ferenc hagyaték 50. csomagjában található.

[34] Az adatok Tordai Matyó (1925–1998) *Gyermekkorom emlékeiből. Szülővárosom, Aranyos-Torda főútvonalának üzletei és különböző cégtáblái, a harmincas években, a bécsi döntés előtt* című kéziratából származnak.

[35] Orbán 1889, 326.

ugyanekkor a város lakossága felfedezte a környék turisztikai látványosságait (Tordai-hasadék, Túri-hasadék, Leánykakő, Székelykő, Detunáta).

A ligetben tartott rendezvények hangulatának érzékeltetése végett egyetlen korabeli programot idézünk. Az Önkéntes Tűzoltóegyesület 1909. július 4-én készült ünnepséget tartani a ligetben. „A Széchenyi Ligetben a tűzoltófelszerelések költségeinek fedezésére, az új mozdonyfecskendő megkeresztelésével és díszgyakorlattal egybekötött nyári táncmulatságot rendez [...] Az érdekes keresztelési ünnepségen keresztanya lesz dr. Szenkovits Aurélné őnagysága. 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.)

10. A sétatéri táncheljet telente jégpályává alakították át. Fenntartása érdekében minden látogató egy dézsa vizet volt köteles átadni. A híresztelés szerint a jégpálya egy alkalommal beszakadt, s a korcsolyázó fiatalok a vízbe zuhantak.

A városban a 19. századtól kezdődően éveken keresztül valóban korcsolyázó egylet 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." Hétköznap ebédidőben „nem igen láthatni korcsolyázót, csupán divatból." (*Aranyosvidék,* 1891. január 3.) A február 1-i korcsolyaversenyről 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 Schuszter Györgyné és Imecs Erzsi k.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 egylet választmánya Damokos Andor elnök vezetésével arról tárgyalt, a hivatalba járás miatt hogyan lehetne az esti korcsolyázást meghonosítani. (*Aranyosvidék,* 1893. 2. sz.)

11. A megyeháza nagytermébe a tordaiak két portrét rendeltek: a felséges királyról és br. Kemény György főispánról. A portrék átvételekor a főispán képének az árát lealkudták, mondván, hogy egyszerű magyar ruhájának megfestése olcsóbba került, mint a király drágaköves koronájának, aranytól csillogó honvédtábornoki ruhájának kiállítása.

A vármegyeház a Széna-téren, Halmai Andor építész terve alapján, 1884–1886 között épült fel.

12. A hajdani főteret lezáró híd mindkét oldalán felirat intette türelmes átkelésre a szekereket. Az igényes tordai tanács a magyar tudós akadémia véleményét kérte ki, hogy a Lassan hajts! felszólítás helyesen kerüljön fel a táblákra.

A Rákos patakon átnyúló, elkorhadt, korábbi nevén Ercsey-híd újjáépítésről a város építészeti és pénzügyi szakosztálya az 1910. december 7-i ülésén tárgyalt. A kereskedelmi miniszter eredetileg 8 m széles hidat tervezett. A helybéliek már az első helyszíni tárgyaláson arra kérték, hogy a 8 méteren felül mindkét oldalon 2 méter széles gyalogátjárót is engedélyezzen. „Indokolottá teszi ezt a hídkibővítést az a körülmény, hogy ez a híd két teret (a Vallásszabadság teret és a Kossuth teret) köt össze és a városnak ezen a pontján aránytalanul nagy a forgalom." A minisztérium azzal a feltétellel adta beleegyezését, ha a *különbözeti munkálatok költségét,* nevezetesen az 5670 korona kiadást a város viseli. A város – természetesen – vállalta az áldozatot. (*Aranyosvidék,* 1910. december 10.) A Lassanhajts-híd felújítása 1910–1911-ben történt meg. Az elavult fahidat vasbeton építménnyel cserélték fel. A helyi sajtó nem számolt be az építtetők fontoskodásáról. Büszkeségüket azonban a következőképpen tette szóvá: „Főterünk útvonala egy szép műtárggyal lett gazdagabb. Az ún. Lassan hajts rozoga fahíd helyébe egy, a legújabb építkezési rendszerű vasbeton új híd épült fel az állam és Torda város közönségének áldozatkészségéből. Az új hídnak e hó 26. és 27-ik napjain volt meg a teher próbája, amely a hídnak szilárd, erős volta mellett szól. Több mint 85.200 kilogramm sulyu zuzot kavicsot hordtak föl a szekér útra és mintegy 18.200 kgramm súlyú gránit kocka-követ a híd gyalogjáróira, mely óriási megterhelés alatt a hídnak vasbeton hossztartói alig mutattak 0,9 milliméternyi megengedett határon aluli elhajlást. A híd építését a kolozsvári Heves és Reich építő cég vállalta és végezte Gnädig Béla kir. mérnök lelkiismeretes felügyelete és szakszerű utasításai szerint. A híd építési költsége körülbelül 34 ezer koronára rúg. Az új hidat f. hó 27-én adták át a közforgalomnak, amelyen most már sebesen is lehet hajtani." (*Aranyosvidék,* 1911. szeptember 30.) Ha a tudományos akadémia véleményének kikérésére ezen buzgólkodások közepette került sor, akkor – a tudósítás szerint – az fölöslegesnek bizonyult. Ugyanis immár sebbeségkorlátozás nélkül lehetett átrobogni a hídon. S hogy ezt legalább a vigilens újságíró érzékelte, arra a bizonyíték szintén a helyi sajtóból származik: „Úgy találjuk, hogy az új hídra is joggal aplikálhatjuk a lassúság jelzőjét, mert valóban nagyon lassan épül." (*Aranyosvidék,* 1911. június 17.)

13. Egy, a Rákos-patak mellé épült malmot a tavaszi árvíz elöntött. A mélyen alvó, felriasztott gazda hitetlenkedve mondta: lehetetlen, hiszen az ajtó zárva volt, a kulcsot pedig a zsebében őrizte.

14. Az ótordai református templom falán elhelyezett tábla elokvensen adta hírül: Épült Tordán.

A templom helyén már a 12–13. században templom állt. A jelenlegi templom építésére az 1300-as évek második felében, befejezésére 1400-ban került sor. Gótikus stílusban épült, gótikus ablakkeretei és déli bejárata ma is megcsodálhatók. Átépítésére a 16. században, majd 1806-ban került sor. A napjainkban látható templomépület már csak része az eredetinek. Miután 1601-ben Basta seregei feldúlták és lerombolták, szentélyét már nem építették vissza.

15. A református templom tornya 1865-ben leomlott. Romba dőlt falai életveszélyt jelentettek a járókelőknek. Ezért vált szükségessé a romok eltávolítása. A polgármester azt állapította meg, hogy az emberi erő elégtelen, marhákra van szükség a fal leontásához. – Vagyunk itt elegen – buzgólkodtak a tordai polgárok. Végül 24 ökör lett felállítva. A szolgálatkész polgárok maguk is megragadták a kötelet. Amikor a megrémített 24 állat megrántotta a kötelet, a belecsimpaszkodott embereket a húrként megfeszülő huzal a magasba vetette.

A templom tornya valóban 1865-ben omlott le. Az emlékezetes falontáson Kanyaró Ferenc gyerekként vehetett részt. A templom mai tornya 1904–1908 között épült fel.

Az új torony építése az 1871-es évben volt tervbe véve. Ebben az évben Klug István 25 korona 5 forintért követ hordott a torony fundamentumába. További munkások dolgoznak a kőhordásnál, a régi torony omladékának eltisztításánál, a porond szállításánál, a mészoltásnál. Számukra 2+4+5+2 kupa pálinkát vásárolnak. Szigethi Márton egy szekér szalmát távolít el a torony alapfaláról, ezért 60 krajcárt igényel. Széki József 5 szekér porondot szállít a munkálatok számára. Zsurzs Gligor két nap a „vári kő" hordásáért 9 forintot vesz át. Tunyogi Sámuel hét darab követ szállít és értékesít. Az 1871-es évben Józsa István napszámosok és talyigások segítségével követ hord három napig Nagy Józseftől és Verteim Mártontól, a Varga utcából, 5 napon keresztül a Köpeczi háztól, 5 napon keresztül Bölönyi Ignáctól, Szigethi Kálmántól, Baktai Lajostól, özv. Raácz Jánosnétól, az Ertsei-kert mellől, 5 napon keresztül a kispapi lak udvaráról, Lovas Sámuel és a fogadóajtó elől, 5 napig a lebontott torony piac felőli törmelékét szállítja, egy napon a Kis utcából és Czeglédi Andrástól, 2 napon Vér Jószág és a Kemény Farkas ház elől és a szász templom melletti utcából, 2 napon át a Város gátjától és a patakból, valamint a Közép utcáról, 1 napon át Nagy Miklóstól a Szindi patakból, ismét 5 napon keresztül a lebontott toronyból, 5 napon át Klug Istvántól, Ifj. Gegesi Sámueltől, a kebeles polgárok Tisza-féle jószágáról, Bőti Mózestől szállít követ, majd a Simon Andrástól vásárolt köveket, a Középmál alatt az eklézsia kántori szőlőjéből egy darab követ, majd elszállítja az Alsómál tetejéről a Tunyogi Sámueltől és a Szabó Demetertől vásárolt követ, a Veres Dénes, az újtordai ifj. Gönczi Mózes telkéről Ferenczi Márton és neje, a Kósa György által által adományozott követ, a Székely Mózestől és Petri Jánostól vásárolt követ. A Bethlen-malom bérlője, Luts Sámuel két nagy követ adományozott a torony

lépcsője számára. E munkáért Józsa István összesen 323 ft 70 kr napidíjat vett át. Gálya Vaszi 1 öl kő kihányásáért és szállításáért kap napszámot. Három szindi lakos „három öl kő repesztése és az illő helyre beszállításáért" vesz fel pénzt. Dénes János a kőfaragó számára vésőket élez, béréről „nyugtatványt" állít ki.

Az előkészületek ellenére a templom mai tornya 1904–1908 között épült fel. Az új torony műszaki terveit Sztehlo Otto budapesti műépítész készítette el. A munkálatokat Király József tordai vállalkozó vezette. [36]

A templom új tornyába az egyház a Seltenhofer Frigyes fiai soproni harangöntő cégtől rendelt „egy darab, 1350 kgrm súlyú »D« hangú harangot a legfinomabb harangérczből öntve" kilogrammonként 3 korona 40 fillérért, továbbá „a hozzá tartozó kovácsolt vasból készült koronát". Egyúttal ugyanez a cég eszközölte a már meglévő nagy- és kisharang átszerelését, „a három haranghoz tartozó, kovácsolt vasból készült álló állvány elkészítését". A szerződés szerint „kötelezi a czég magát a fent körülírt harangot 1906 évi augusztus 1-ig megönteni, s az egyház kívánsága szerint bármikor ez idő után, felszólítástól 15 nap alatt a tordai vasúti állomásra saját költségén szállitani és egy szakértő szerelőt Tordára küldeni, ki a régi harangokat átszerelje és mindhárom harangot a toronyba rendes helyén elhelyezze.

Fent nevezett czég az újonnan készitendő harang tiszta, csengő hangjáért, tartosságáért, a koronák és a vas állványok rendes, tartos szerkezetéért 15 évi jótállást vállal, valamint felel a 3 harang összhangjáért." (Szerződés. 1906. május 12. Az ótordai református egyházközség levéltára.) A harang beszerzése céljából, s egyúttal férje emlékezetére Csetri Sámuelné Lugosi Borbála 2000 korona készpénzt adományozott. (Adománylevél, 1902. karácsony hava. Az ótordai református egyházközség levéltára.)

16. A városháza épületében székelő törvényszék bírái annyira nehézkesen pergették az ügyeket, hogy egyik elítélt feketekávét kért unalma elűzése végett.

17. Egy halálos kimenetelű bűntett tárgyalásán az áldozat apja 20 éves börtönbüntetést követelt a gyilkos számára, minthogy egy budapesti lap szerint a fővárosban is ezt az ítéletet hozták.

18. Egy kőkereszt felállításakor az alapozásnál felszínre került föld eltüntetésére a tanács gödröt ásatott.

A narratívum típusa AaTh 1255 *A gödörások* (BN1332x).[37]

19. Az új hosszmérték, a méter használatának érvénybe léptetésekor Torda város tanácsa a kereskedelmi minisztériumtól engedélyt kért a régi hosszmérték használatára mindaddig, míg a tordaiak is megtanulják a méter használatát.

[36] Az ótordai református templom tornyának lebontására, az új torony építésére vonatkozó korabeli iratok lelőhelye az ótordai református egyházközség levéltára. Nagy Albert esperes jóvoltából sikerült áttekinteni őket.

[37] A mesekatalógus 8 változatát tartja számon. Kovács–Benedek 1990, 94.

A 12-es számrendszeren alapuló mértékrendszert kiszorító új méterrendszert Franciaországban dolgozták ki és fogadták el 1799-ben. Magyarországon az 1875. május 20-i párizsi konvenció hatására kezdett terjedni. Alkalmazásának begyakorlására Tordán is több erőfeszítés történt. 1874-ben két áldozatkész újtordai adakozó a református fiúiskola könyvtára számára a témába vágó szakkönyvet rendelt. „Debreczeni Szabó István és nője Kerekes Juliánna asszony fiuiskolánk részére szivesek voltak a »méter-mértékek« tanulására irt utasitását Gönczi Pál m. királyitanácsos úrnak meghozatni – melyet a vallás és közoktatásügyi m. kir. miniszterium adott ki." (Uj Thordai ev. ref. anyaszentegyház részére tett Kegyeletes Adományok Emlék Könyve. 1842–. Újtorda, Református Egyházi Levéltár.)

20. A tordai bíró az elgázolt malacról megállapította, hogy két hónapos nem lehetett, mert akkor megfontoltabbnak kellett volna lennie.

21. A tordai malac háttal megy a vályúhoz, mégis jóllakik.

22. A városlakók azt tapasztalták, hogy a kukorica, a lucerna jobban terem a sík területen. Ezért a város közepe művelésre szánt terület, míg az utcák a dombokra kapaszkodnak.

23. Az újtordai templom tornyán ma is napóra mutatja az idő múlását. Mikor felszerelték, deszkával borították be, hogy az eső ne rongálhassa meg.

Egy korábbi templom helyére az 1400-as évek folyamán épült a jelenlegi templom, támfalán található feljegyzés szerint 1504-ben értek végét az építkezési munkálatok. A templomot kezdetben a katolikus, majd az unitárius hitre áttért, később a református hívek használták. Gótikus stílusban épült, amiről a csúcsíves ablakkeretek és a sekrestye belső tetőzete árulkodik. A templom belseje ma a barokk stílus jegyeit hordozza.

A templom évszázadokon keresztül erődként működött. Falai mögött a város lakói sokszor leltek menedéket. Az erődöt a Rákos- és a Sós-patak vizével feltöltött árok vette körül, ami szintén megnehezítette az ostromot. A 19. század második felében az erőd udvarán a falhoz tapasztva külön-külön zárható kis kamrák voltak, amelyekben az újtordai családok gabonájukat, a szalonnát és egyéb értékeiket védték a tűzvésztől és a tolvajoktól. A kamrákra várnagy címet viselő harangozó felügyelt.

Nem tudni, a torony melyik renoválás alkalmával kapott napórát.

A szóban forgó napóra (korabeli nevén *árnyékóra)* került az újtordai református templom tornyára. A tornyon már meglévő mechanikus óra megjavítása után ifj. [...] János órásmester készítette el a napórát. Az újtordai református egyházközség consistoriumi jegyzőkönyvében olvashatóak az alábbi bejegyzések.

57. Proponálya A: Curátor Atyánkfia azt, mely szerént a Szél által a templom fedelében okozott defectusok Kömives Mester, vagy más ahoz értő mester emberek által renováltassanak.
Határozás. Kötelességévé tétetik Curátor atyánk fiának [...] azon Kömives mesterrel renováltatni, a melyikkel olyabban meg alkhatik, csak hogy ahoz értő legyen.
58. Proponálya A. Curátor Atyánkfia azt, mely szerént az ora készen vagyon, a Mánusok ki vagynak festve, s kötelességének eleget tett az orás, mely szerént Curátor [...] kéri a D. Consisturium rendelését az orára, hogy a Tornyot az ablakon alul ki meszeltesse vagy sem?
Határozás. Ezen Tárgynak meg Határozása ez uttal nagyobb Gyűlésre el halasztataik.
59. Proponálya A: Curátor Atyánkfia azt, mely szerént az Orás Ifj: [...] János kötelezésén felyül a Torony Oldalára lap Árnyék orát készitetett, hogy az által a készitet Orának állandóságát bizonyosabbá tehesse. – S azt is, hogy ezen Árnyék orát és ez orával való fáradságát valemely részben megjutalmazhattya?
Határozás. Köszönettel vévén D: Consistoriumunk Ifj. [...] Jánosnak fáradozását, s minthogy [...] felyül dolgazva őt Válto forintokkal fáradsága illő hogy meg is jutalmazhassák. (Újtordai református egyházközség. Consistoriumi jegyzőkönyv. 1806–1827. I. 40. 313–314. lap.)[38]

Az újtordai templom tornyának szépítésére a 19. század végén további kísérlet is történt. A torony ablakaira 1871-ben zöldre festett zsalukat helyeztek el.
24. Amikor az újtordai eklézsia a templom tornyának díszét, a gombot az öntőműhelyből átvette, a mesterek figyelmeztették, hogy a toronyba való feljuttatására az emberi erő elégtelen, lóerőre van szükség. Az újtordai polgárok meg is fogadták a tanácsot: a gömböt a legerősebb ló hátára kötötték, a ló nyakába pedig kötelet vetettek, s úgy vonszolták fel a templom tornyába. Mikor a ló nyelvét kivetette, a tordaiak elismerően emlékeztek a mesterek figyelmeztetésére: a lóerőnek is nehéz volt a magasba vinni a gömböt, az emberi erő hogyan lett volna alkalmas.

[38] A levéltári kutatás lehetőségéért Lőrincz Tibor lelkésznek mondunk köszönetet.

V. További rátótiádákat Kovrig Károly gyűjtött össze[39]

25. Nemes Buócz István, ótordai kálvinista prédikátor, korában nagy hírnévnek örvendett e mesteremberektől nyüzsgő városban. Prédikátorunk a csizmadia céh egyik régi tagját, Kiss Istvánt búcsúztatja az ótordai cinteremben. A megboldogult világéletében templomkerülő, kántorszomorító, megátalkodott istentagadó volt. Köpeci nemes Buócz nem teketóriázhatott sokat „fölkészülésekor", vagy a piculák száma lehetett túl kevés, mert a koporsónál kurtán-furcsán így szólott:
„Szerelmes hallgatóim! Tőlem azt kívánnátok, dicsérjem ezt a polgárfiút. Ám én őt nem esmérem. Most sem a maga jószántából jő vala ide, az isten házába! Ám dicsérjék őt az ő szomszédai, az őáltala megkönnyebbült hordók, dicsérjék őt az ő házának kapufélfái! Én bizony nem dicsérhetem őt! Az fa, ahová dől, ott marad! Ámen!"[40]

26. Amikor az Aranyos folyót faúsztatásra is használták, a város legdélibb végén, az akkori gát közelében egy gázló vezetett át – viszonylag járható „szekérút". A folyó partján, a gázló mellett közlekedésrendészeti tábla – ezzel a felírással:
VIGYÁZAT! HA E TÁBLÁT ELLEPI
A VÍZ, VESZÉLYES ÁTKELNI!

27. 1904–1905-ben kezdett Torda városa berendezkedni villanyvilágításra. Az első telep a Vigadó (ma városi színház) mögötti udvarra épült, erőgépei azonban csak a város központját és a főútvonalat látták el. Városszerte nagy volt a készülődés a bemutatásra. Széll Miska városi főmérnök mindent elkövetett, hogy a villanyvilágítás korszerűségéről meggyőzze a bámészkodó hallgatóságot: vázolta az izzószálas égők előnyét a petróleummécsesekkel szemben. Boczoni, a jólnevelt újtordai polgár, városi tanácsosi hangján egyszer csak megszólal: „Mérnök úr, nekünk ne ezeket magyarázza, ezeket üsmerjük, de azt mondja meg, abban a vékony derótban miként cirkulál az a petróleom?"

28. Tessitóri Nóra 1922 augusztusában tartott szavalóestet Tordán. Előadására – helyi szokás volt! – nem tolongott a közönség. Az Aranyosvidék nevezetű lap kritikusa így örökítette meg az est emlékét: „...Ami a hiányzó ... sikert illeti, tessék a jövőben tudomásul venni, hogy mi tordaiak vagyunk, disznópecsenyét eszünk..., és rá mindig Kleinhempel vagy Gegesi-féle, de csak tordai bort iszunk, így a vérünk kissé elsűrűsödött, és hájasok is vagyunk némiképpen, talán a koponyánk is. Nekünk ha legalább tíz nappal előbb síppal, dobbal, trombitával, s utána minden nap, be nem

[39] Közlés: Kovrig–Szabó 1975.
[40] A rátótiádát Kovrig Károly Kőváry László nyomán tette közzé.

ordítják, hogy ez jön, az jön, ezt csinál, azt csinál: akkor hiába támad fel akár Petőfi, akár Ady..., itt bizony üres ház előtt szaval..."

VI. További rátótiádák

29. A háború előtti aratásokra havasi aratómunkásokat fogadtak fel Tordán és a környező falvakban. A kaszások a tordai piacra álltak ki munkájukat felkínálni. Egyszer jön Bors Misi és így szól hozzájuk:
– Van munkátok?
– Nincs.
– Na ha nincs, nekem fogtok kaszálni, de itt helyben.
Torda főterén, a köveken kaszáltatott saját maga és mások mulattatására. Még fentek is a kaszások. Az idősebbek a hiábavaló munkára ma is azt mondják: dolgoznak, mint Bors Misi kaszásai. (Közli Török Albert. Aranyosvidék, I. évf. 9. sz. 1990. VII. 26.)

Bors Mihály (1887–1937) 2000 holdas szindi földbirtokos az Unitárius Főtanács tagja, a Torda-Aranyos egyházkör felügyelő gondnoka, az Erdélyi Kárpát-Egyesület elnöke, a Torda vármegyei Magyar Párt alelnöke és a Tordai-hasadék 1934–1935-ben felépített menedékházának mecénása volt.

30. A második világháború végén honvédek vonultak át a városon. A lakosság a kapukból követte a látványt. Egyik katonának sürgősen árnyékszéket kellett keresnie. Megszólított egy idős asszonyt:
– Mama drága, van vécéjek?
A megszólított, a szót nem ismerve válaszolt:
– Nincsen, drága, récénk. (Aranyosvidék, I. évf. 11. sz. 1990. IX. 23.)

VII.

A tréfás narratívumok két világrend, két értékrend, két viselkedési norma konfrontációját végzik el. Az egyik – a hibás, az egyedi, a szokatlan – a narratívumban van megjelenítve. Az előadás során ez ütközik meg a narratívumot éltetők világával, e világ rendjével, szabályaival és normáival, mint a szövegen kívüli kognitív kontextussal.[41] S miközben az egyik világ nevetségessé válik, kudarca megerősíti annak a világnak a rendjét, amelyben a történet előadásra kerül. Az előadás az az

[41] „A tréfás szövegekben a komikum egyik forrása éppen az, hogy a szövegben felépített világ és a való világ között óriási az eltérés." Hoppál 1998, 108.

esemény, amely e konfrontációt megvalósítja. E tréfás történetek tehát két világot választanak el egymástól: a torz, hibás és a helyes világot. A *mások* világát a *mienktől*. E sajátossága révén a rátótiáda a trufával, a tréfás mesével, az adomával, a viccel ugyanazon szövegcsoportba tartozik. Ami megkülönbözteti tőlük, az a rátótiádának külső referenciával való konvencionális összekapcsolódása.

E pragmatikai funkció a rátótiádákat egyazon használati kontextusba helyezi a történeti narratívumokkal: a helyszínekhez kapcsolódó narratívumokkal (toponimek, aetiologikus történetek, utazás-narratívumok), a biografikus narratívumokkal (emlékezetes tettek, emlékezetes mondások, halottbúcsúztatók, sírfeliratok), a társadalmi események, konfliktusok továbbélő emlékével (igaztörténetek, lokális balladák). E narratívumok által valósul meg a különböző keretekben zajló kommunikatív/kulturális emlékezés.

A tordai rátótiádák 1. térben lokalizálható, 2. időben datálható 3. cselekvéseket tulajdonítanak 4. a város lakóinak. Részét képezik a város művelődéstörténetének, amely 1. az élettér folytonos változását, modernizálását, átrendezését, a 2. város és a közösség időben kibontakozó életét, 3. történelmét, 4. lakóinak nevét, viszonyait, emlékezetes tetteit örökítik meg.

A történetekben található konkrétumok legalább három különböző kontextusban interpretálódnak, s ennek függvényében teremtődik meg a történetek jelentése. Egy szélesebb kultúrtörténeti kontextusban az interpretátor és a történet világa kerül szembe egymással. 1. Külső perspektívából szemlélve, egy prosperáló világban a tordaiak mindegyre nevetségessé válnak. E külső perspektívát a nem tordaiak érvényesítik a tordaiakkal szemben, a turisták a bennszülöttekkel, a központi média a lokalitással szemben. A mások látása, szemlélése részét képezi a látás azon történetének, amely az antropológiai érdeklődésen belül a reneszánsz kora óta folyamatosan bontakozott ki és újult meg.[42] A lokális világban egy szinkron dimenzióban egy egyéni viselkedés ütközik össze a felvilágosult közvéleménnyel. 2. Miközben a város prosperál, egy-egy személy nevetségessé válik. És végül, a lokális diakronikus dimenzióban a történetek jelentése a következő: 3. Egy előidőben eleink értetlenkedésük révén nevetségessé váltak.

A lokális emlékezési gyakorlatban a történetek a város történetében egy eseményhez kötve jelölik ki *a múlt és a jelen, a régi és az új, az ők és a mi* közötti határt. A feljegyzett rátótiádák a technikai újításokkal, egy új, fogalmi nyelvezettel szembeni tapasztalatlanságot, az ebből adódó habozást és naiv véleményalkotást örökítik meg, utólagos perspektívából. Az utólag közismertté, megszokottá vált pillérek nélküli fahíd, a vasbeton híd, a gőzös, a villámhárító, a jégtörő alkot-

[42] Az emberre vonatkozó megfigyelések, tapasztalatok tárgyát 1. a 16. századtól a távoli, „primitív" népek, 2. a 19. századtól Európa „primitívjei", a parasztok, 3. a 20. századtól a szociokulturális csoportok képezték. E tapasztalat tudománnyá a 19. században állt össze. Laplantine 1995, 1–31; Burke 1991, 17–38.

mány, az új hosszmértékegység, az izomerő megnevezése, az elektromos áram, a toronyóra, a korcsolyapálya olyan civilizatorikus eszközök, amelyek egy hosszas korábbi tapasztalatot, helyi gyakorlatot váltottak fel. Érthető tehát, hogy megjelenésük bizonytalankodást, zavart váltott ki.

A város, a közösség életében bizonyára mindenik esemény *esetként, ügyként* zajlott le. Az eset, az ügy az eseményt kiemeli a hétköznapi világból, rátereli az érdeklődést, a figyelmet, problematikussá, ellentmondásossá alakítja, mobilizálja, lázban tartja a közösség tagjait, részvételre, állásfoglalásra, a mentalitás megváltoztatására, áldozathozatalra, közreműködésre kényszerít.[43] A rátótiádák az esemény lezajlásának partikuláris formáját, mozzanatát, verzióját, a tévedést, a téves értelmezést, a félreértést, az értetlenkedést örökítik meg.

E technikai vívmányok a modernizáció lépcsőfokai egy mezővárosi társadalom számára. A város múltjával szembesülő mai bennszülött ugyancsak elcsodálkozhat azon, hogy a mai városkép a 19. században, különösen annak végső felében és az első világháború előtt viszonylag rövid idő alatt, rohamos léptekben alakult ki. Megépül az Aranyoson átvezető fahíd (1815), majd betonhíd (1908), a Lassanhajts híd (1910–1911), kisarjadnak a liget és az újtordai park fái, megépül a városháza (1795–1806), a megyeháza (1885), a főgimnázium (1909), a gazdasági iskola (1906), a kórház (1896, 1908). 1905-től a városban használni kezdik az elektromos áramot, 1914-ben a várost földgázvezetékre kötik. 1910-ben lázasan folyik a telefonhálózat elhelyezése, 1911 tavaszán 2000 munkás érkezik a városba a Torda–Topánfalva vasútvonal építésének elkezdése végett. 1909-től a városban meteorológiai állomás működik. S arról sem kell megfeledkeznünk, hogy Gál József 1905-ben famunkások részére szakrajz-tanfolyamot hirdet a városban, Fodor Domokos könyv- és papírkereskedése 1906-ban utazó bőröndöket kínál, Demeter János férfiszabó üzlete 1910-ben a legfrissebb angol és francia férfidivat szerint szolgálja ki klienseit, 1910-ben a Jósika-házban a Szatmári testvérek Kávé Nagypörköldét nyitnak, Krausz Gyula épületlakatos és gépjavító fegyverek, revolverek és mérlegek tökéletes javítását vállalja. 1915-ben Garas Márton a Tordai-hasadékban filmezi a *Havasi Magdolna* egyes jeleneteit. Az 1930-as években a város lakóinak a következő egyesületek kínálnak szórakoztató programokat: Vadásztársaság, Aranyosvölgyi Halásztársulat, Ótordai Református Nőszövetség, Római Katolikus Leányklub, Unitárius Leányegylet, Zsidó Kultúr Egyesület, Dávid Ferenc Ifjúsági Egylet, Teniszklub, Uranus Sportegyesület, Magyar Dalkör, Magyar Iparosegylet, Magyar Casinó. A városban egymást érik a tudománynépszerűsítő előadások, a tudományos előadások, felolvasóülések. 1833. Boldogasszony hava 10-én megnyílik Nemes Torda Vármegye Casinója. 1910 októberében megnyílik a Munkás otthon, 1910-ben megkezdődik a feje-

[43] Az *eset, az ügy leírása:* Cioran 1991, Kapitány Á. – Kapitány G. 1999.

delmi ház kultúrházzá alakítása. 1901–1902-ben megépül a később színházzá átalakított Tordai Kaszinó. 1879-ben megalakul a Tordai Iparosok Önképző Egyesülete. 1894. június 16-án az Erdélyi Magyar Közművelődési Egyesület, 1913-ban és 1938-ban az Erdélyi Múzeum-Egyesület a városban tartja vándorülését. 1842-ben és 1844-ben Déryné Széppataki Róza vendégszerepel a városban. 1919-től vándorszínész társulatok tartják izgalomban a várost. 1922-ben torokgyíkban itt hal meg a közönség imádott színésznője, Csók Vilma.

1830-ban *Olvasó Társaság* alakult a városban. Olvasmányai a kor jeles lapjaiból kerültek ki (*Tudományos Gyűjtemény*, *Hasznos Mulatságok*, *Pesti Nemzeti Újság*, *Erdélyi Híradó*, *Nemzeti Társalkodó*). Hangsúlyozottan olvasó polgároknak szervezett társasági életet, összejöveteleket az 1833-ban indult *Tordavármegyei Kaszinó* (az 1848–49-es szabadságharc után *Tordai Kaszinó* névvel alakult újra), a *Tordai Olvasó Nőegylet* (1844), a *Polgári Kaszinó* (1867). Tudomásunk van arról is, hogy 1832-ben az unitárius kollégium nagyobb diákjai is olvasó társaságot hoztak létre, s maguk rendelték meg a *Nemzeti Társalkodó*, a *Jelenkor*, a *Kolozsvári Társalkodó* című lapokat.

Ezekben az években válik szükségessé helyi lap indítása. Megnő az igény a hírek, a szenzációk, a helyi eseményekről szóló tudósítások, kommentárok iránt. A beszámolók, a riportok igyekeztek tetten érni, lelepleznі az anakronisztikus viselkedést, az elme, a műveltség, a nyelv megbicsaklásait, szórakoztató anekdotává, adomává, rátótiádává kerekítve egy-egy érdekesebb történetet.

Az első tordai hírlap a *Haladás*. Megjelenésétől számítható a tordai magyar nyelvű újságírás története. Első száma 1877. május 19-én jelent meg. Felelős szerkesztője és tulajdonosa Volz Bálint, szellemi atyja pedig Moldován Gergely tanfelügyelő, később kolozsvári egyetemi tanár. Az *Aranyosvidék* első száma 1891. február 1-én látott napvilágot. Hetente megjelenő „közigazgatási, közművelődési és társadalmi" lap volt. K. Weres Sándor indította. Szerkesztői az évek során többször cserélődtek (Borbély György, Nagy Albert, Lovassy Andor, Vertán Endre, Boross Elek, Gyallay Pap Domokos). Főként a város polgári rétegét kívánta megszólítani, de nem zárkózott el a vidék más társadalmi kategóriáinak gondjai elől sem. 1938-tól a lap kéthetenként jelent meg, 1940-ban pedig végleg megszűnt. Utolsó száma 1940. augusztus 24-én jött ki a nyomdából, közel ötvenéves fennállás után.

Az *Aranyosszék* radikális szemléletű politikai, társadalmi és közgazdasági hetilap. 1932–1940 között jelent meg. Felelős szerkesztője Heltmann Ervin, főszerkesztője pedig Várfalvi Mór volt. A *Közművelődés* Molnár János ótordai tanító szerkesztésében, a tanévek idején, két éven keresztül, 1905 májusa és 1906 decembere között megjelent havilap. Tanügyi lapként elsősorban az oktatás aktuális kérdéseit vetette fel, emellett azonban közérdekű eseményeket, friss kiadványokat, közgazdasági, higiéniai-orvosi tudnivalókat népszerűsített. A *Tordai*

Hírlap 1905. január 5-én került piacra. Egy kisvárosi olvasó mondhatni minden elvárásának megpróbált megfelelni. A lap fejléce szerint „társadalmi, közgazdasági, közigazgatási és szépirodalmi hetilap". Főszerkesztője dr. Fried Farkas, segédszerkesztője pedig dr. Várady Gáspár. A helyi társadalomból verbuválódó szerzők a 20. század első felének népszerű problémáit vetették fel. De minthogy a lapnak nem sikerült nélkülözhetetlenné tennie magát, két év elteltével, az 1906-os év végén jelent meg utolsó száma. A *Tordai Újság* címmel 1910–1911 között Pap Domokos szerkesztett „társadalmi és közművelődési hetilapot". 1930-ban egy néhány számot megért „magyar politikai napilap" ugyanezt a címet vette fel. Főszerkesztője dr. Várfalvi Mór. *Ugar* címmel az aranyosszéki földművesek („szántóvetők") vehették kézbe saját képeslapjukat. Heltmann Ervin felelős szerkesztő és az állandó munkatárs, Pálffy Miklós kisgazda-író állították elő. Szándékuk volt tanítani, nevelni, szervezni, gazdaöntudatra ébreszteni, tájékoztatni a falu lakóit. Hangsúlyozták a szövetkezés, a földműveléshez szükséges szaktudás, az igényes közművelődés szükségességét. A lap azonban tiszavirág életűnek bizonyult (1932. január 1. – március 27. között jelent meg), távol attól, hogy beváltsa saját szándékait. További lapok: *Aranyos* (1883), *Torda-Aranyos* (1898), *Tanítótestületi Értesítő* (1898–1915), *Tordai Újság* (1910–1911), *Kacor* (1912), *A Torda-Aranyos Vármegyei Gazdasági Egyesület Hivatalos Közlönye* (1915–1918), *Egyetértés* (1923), *Industria sticlei – Glas Insdustrie – Üveg Ipar* (1926), *America* (1928), *Kévekötés* (1930–1936), *Turdai Római Katolikus Egyházközség Értesítője* (1930–1937), *Hoemesz* (1933–1939), *Egyházközségi Élet* (1936–1937).[44]

A közművelődési események nyelvezetében megjelennek, állandósulnak a tudomány, a modernitás, a zsurnalisztika kulcsszavai, divatos fordulatai, a szaknyelv nóvumai, a fogalmi gondolkodás, a szaknyelv terminológiája. Ez a nyelvezet az, amely megjelenésekor gondot okoz a tordai polgároknak. Érthetetlensége, idegensége, következetlen használata miatt sokan nevetségessé váltak.

S habár egyik rátótiáda szerint a megrendelt portrék kifizetésekor a tordaiak elárulták a művészetben való járatlanságukat, valójában a művészi élet sem hiányzott a városból. Ezért is nem véletlen, hogy itt született, innen indult útnak Apáti Abt Sándor (Torda, 1870–1916, Budapest), Nagy Albert (Torda, 1902–1970, Kolozsvár), Hajdú, Étienne (Torda, 1907–1996, Párizs), Gross Arnold (Torda, 1929–), Tőrös Gábor (Torda, 1934–). Ismeretes a város egy másik mecénási vállalkozása is. A vallás- és közoktatási miniszter 1894-ben azzal a felhívással fordult a vármegyékhez, hogy a honfoglalás évfordulójára festessenek 1-2 képet a vármegyében lezajlott emlékezetes eseményről. Torda polgárai lelkes vitába kezdtek az esemény megválasztásáért. Javaslatok hangzottak el a Tordai-hasadék eredetmondáját, az 1284-es győzelmes torockói tatárellenes harcot, Mihai vajda

[44] A tordai sajtótermékekről Huber 1997, 276–388.

1600-as keresztesmezei halálát illetően. A bizottság végül az 1568-as tordai országgyűlés megfestésére írt ki pályázatot. A pályázatra Körösfői Kriesch Aladár (1863–1920) jelentkezett. A mű a kolozsvári műteremben 1895 őszén készült el. Októberben a művész Budapestre szállítja, ahol még apró javításokat hajt végre rajta. A milleniumi évfordulóra készült történelmi tablókat Budapesten a Nemzeti Szalon képkiállításán mutatták be. A festmény zajos ünneplésben részesült. Az 1896-os országos kiállítás közönsége és kritikusai osztatlan elismerésben részesítették. Ezután a képek visszakerültek a vármegyék tulajdonába. *A tordai diéta* című festményt ma a városi történelmi múzeum őrzi.

A rátótiáda szerint a tudatlan tordai malac egy, a tordai vásárba beszálló szekérnek esett áldozatul. Hasonló balesetre bizonyára többször is sor került. Tordának ugyanis évszázadokon keresztül híres, a malacok sorsát többszörösen is meghatározó vására volt. 1075-ből származó okirat tanúsítja, hogy ebben az évben Tordán már lóvásár működött. Endre király 1291-ben a városnak péntek déltől szombat délutánig tartó hetivásárt engedélyezett, valamint Ótordának három, Újtordának pedig két országos vásárt. Osztrák, morva, sziléziai, cseh kereskedők is gyakran felkeresték a tordai vásárokat, különösen az állatokat keresve. A 17. században különösen híres volt a tavaszi, április 24-i, valamint az őszi, szeptember 9-i vásár. A tordai vásárokon 1883-ban 13 785 szarvasmarhát, 926 lovat adtak el a helyi gazdák. 1888-ban pedig 22 259 szarvasmarhát, lovat, juhot és sertést értékesítettek, ebből 5289 szarvasmarhát vasúton szállítottak el.[45] Ebbe a forgatagba zavarodott bele az a kismalac, amelyről a történet megemlékezik.

S talán nemcsak az oktalan állat, hanem egy becsületes polgár is könnyen elbizonytalanodhatott ilyen körülmények között. A fenti narratívumok szelektív módon az események sokaságával telített kornak állítanak emléket az elbotlások történetével.

Egy kornak és a kor embereinek. A kommunikatív és a kulturális emlékezés a „forró társadalmak" gyakorlata, amely által folytonosan napirenden marad a társadalom tagjainak és tagjai érdemeinek emlékezete. A társadalom tagjainak nevesítésére a 18–19. századtól kezdődően több technikát ismerünk. Az egyházi és polgári anyakönyvek, a templomok toronygombjában, alapjában elhelyezett emlékiratok, a sír-, gerenda- és kapufeliratok, a templomi textíliák, emléktáblák, a háborús áldozatok névsorai, a gyászjelentők, az újságokban elszaporodó nekrológok, köszönetnyilvánítások, az oklevelek névjegyzékeket rögzítettek, tároltak, megörökítették az egyéni életpálya állomásait, változásait. A sajtó beszámolói, riportjai folyamatosan népszerűsítették a személyi teljesítményeket. Az emlékezet írásban való kihelyezése mellett az orális gyakorlat technikája az egyéni emlékezet történetben és kötött formájú szövegben való megörökítése volt.

[45] Torda vásárairól: Orbán 1889, 164–167.

A rendelkezésünkre álló közlések és kéziratos feljegyzések bizonyítják, hogy a 19–20. század fordulóján Tordán is használatban voltak a különleges helyi események verses feldolgozásai. Borbély Sándor az Aranyosvidék III. évfolyamában, az 1893. július 16-i számban tette közzé *Bara Samu nótáját*. A balladából az derül ki, hogy Bara Samu az újtordai mészárszékben pénzért megtámadta és kegyetlenül meggyilkolta Székely Jóskát. Mikor a csendőrök kezére került, beismerte tettét. A gyilkost börtönbe zárták. Mailand Oszkár 1901-ben Aranyosrákoson rögzítette az apagyilkos fiú, Szilágyi Mózes történetét.

Tordán sikerült összegyűjteni azokat a proverbiumokat, amelyek a lokális társadalom egy-egy különc figuráját örökítették meg. E proverbiumok elhangzását követően került sor az illető személynek a lokális társadalomban való elhelyezésére. E proverbiumok a következők. *Annyi dolga van, mind Kozmának.* (Örökké sietett, mert annyi dolga van. Nem állt meg, mint a többi kőműves a Zóna sarkánál. Az volt, kőművesmester. Kozmának hívták, Kozma Jánosnak.) *Hátul tölti, mint Fodor Domokos.* (Volt neki egy kis vendéglője, úgy hívták, hogy Hátultöltő. Az udvaron elöl is volt ajtó, hátul is. A nőket hátul vitte be. Kereskedő volt Tordán.) *Kifejlődik, mind a Skorka barack az ágy alatt.* (Skorka ellopta a szomszéd barackját zölden, s azt hitte, hogy otthon az ágy alatt megérik.) *Megadja az ízét, mind Pap János a májasnak.* (Sok fűszert tett a májasba. A háziasszony mondta, hogy ne tegyen annyit. Erre ő azt mondta, hogy meg kell adni az ízét.) *Nagy gazdasszony, mint Biluska Kati.* (Szegény asszony volt, s amikor elment a piacra, úgy vásárolt, olyan nagylegény volt. Ezt veszek, azt veszek, s közben egy lej se volt a zsebibe.) *Nem fér hozzá, mind a csizmadia a disznóöléshez.* (Egyszer egy csizmadia azt mondta, hogy nem hív mészárost, mert ő akarja levágni a disznót. Aztán nem tudta, hogy hova álljon, s nem tudta leszúrni.) *Ráér, mind Szigeti Anna férjhez menni.* (Már 50 éves volt, s édesanyám mind kérdezte tőlle, nem megy férhez. – Hát ráérek. S aztán ha egy lány későn ment férhez, mondták ezt.) *Tedd komáttá magad, mind Juli néni.* (Juli néni férje részeges volt. Mikor részegen hazament és lefeküdt, mindig így biztatta a feleségét: – Tedd komáttá magad, Juli fiam, feküdj le. Barátosi Sándornak hívták az embert.) *Útban van, mind a Huplé szamara.* (Az öreg fuvaros volt, örökké az utakat járta.) *Vigyázz, nehogy fennakadj, mint a pap szoknyája.* (A pap udvarolt a gazdasági iskolában az igazgatónénak. S aztán egyszer meglesték s megzavarták. Aztán arra mondták, ha valaki nem jóban járt, hogy vigyázz, nehogy fennakadj, mint a pap szoknyája.) *Jólelkű, mint Kapros.* (Mindenét odaadta mindenkinek, s semmije se maradt. A bolondokházában halt meg.)

A fenti szövegek, akárcsak a tordai rátótiádák a lokális társadalom megtanulásának eszközei.[46]

[46] A ceglédi gyászjelentőkkel kapcsolatban jegyzi meg Kocsis Gyula, hogy a gyermekek számára a rokonság megtanulásának lehetőségét biztosították. Kocsis 1991, 157. Alulírott korábbi elemzései: Keszeg 1999, 2000, 2002.

Irodalom

BAR-HILLEL, Y.
— 1997 Indexikus kifejezések. In Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv – kommunikáció – cselekvés.* Budapest, Osiris. 171–187.
BENDA Kálmán
— 1994 Az 1568. évi országgyűlés és az erdélyi vallásszabadság. *Erdélyi Múzeum,* LVI: 3–4. 1–4.
BÍRÓ Zoltán
— *1997 Hétköznapi humorvilág.* Csíkszereda, Pro-Print.
BURKE, Peter
— 1991 *Népi kultúra a kora újkori Európában.* Budapest, Századvég Kiadó – Hajnal István Kör.
CIORAN, Emil
— 1991 Omul fără destin. In uő: *Antropologia filosofică.* Craiova. Pentagon – Dionysos. 15–22.
DUKA János
— 1995 *Üti Páké Barátost. Csúfolódó székely népköltészet.* Csíkszereda, Pallas–Akadémia.
GUNDA Béla
— 1989 Falucsúfolók. In uő: *A rostaforgató asszony.* Budapest, Múzsák Közművelődési Kiadó.
HALÁSZ Albert
— 1994 Falucsúfolók a Mura vidékéről. *Néprajzi Látóhatár,* III: 3–4, 178–187.
HALBWACHS, Maurice
— 1925 *Les cadres sociaux de la mémoire.* Paris, Librairie Félix Alcan.
HANKÓ Vilmos
— 1893 A tordai sósfürdőről. *Erdély,* II: 7–8. sz. 226–228.
H. M. /Hints Miklós/
— 1989 Adalékok a nevezetes tordai fahíd történetéhez. „Épült itt helyben, Tordán". *Technikatörténeti Szemle,* XVII: 1988–1989. 97–103.
HEREPEI János
— 1961 Adatok az erdélyi fazekasság történetéhez. II. Készítési helyükről elnevezett agyagmívek. *Ethnographia,* LXXII: 604–609.
HOPPÁL Mihály
— 1998 Komikum a folklórban. Szöveg – környezet – megértés. In uő: *Folklór és közösség.* Budapest, Széphalom Könyvműhely. 99–111.
HUBER András
— 1997 *Százarcú nagyhatalom.* Csíkszereda.
IMREH Lajos
— 1985 *Sáska sógor. Imreh Lajos tréfás történetei.* Bukarest, Kriterion.
JANKÓ János
— 1893 *Torda, Aranyosszék, Torockó magyar (székely) népe.* Budapest.
KAPITÁNY Ágnes – KAPITÁNY Gábor
— 1999 *Magyarság-szimbólumok.* Budapest, Európai Folklór Intézet.
KESZEG Vilmos
— 1987 Falucsúfolók. *Tett,* 2: 27–31.
— 1992 Ki fedezte fel Amerikát? *Romániai Magyar Szó,* 1992. IX. 19–20.

— 1995 Jaj, mennyi májost kellett csinálni. Tordai beszélgetések. 1. *Művelődés,* XLVIII: 12. 28–39.
— 1998 Aranyosszéki–tordai–torockói bibliográfia. *ACTA – 1997.* Sepsiszentgyörgy, T3 Kiadó. 199–204.
— 1999 Századeleji gyászjelentő lapok. In uő (szerk.): *Írás, írott kultúra, folklór.* Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7. 95–110.
— 2000 Szövegtípusok, szövegfunkciók és íráshasználat az aranyosszéki temetési szertartásban. In Cseri Miklós – Kósa László – T. Bereczki Ibolya (szerk.): *Paraszti múlt és jelen az ezredfordulón.* Szentendre, A Magyar Néprajzi Társaság és a Szentendrei Szabadtéri Múzeum közös kiadványa. 131–163.
— 2001 Táj és kép. In uő (szerk.): *KJNT Évkönyve 9.* Kolozsvár. 283–297.
— 2002 A genealógiai emlékezet szervezése. In Árva Judit – Gyarmati János (szerk.): *Közelítések az időhöz. Tanulmányok.* /Tabula könyvek 3./ Budapest, Néprajzi Múzeum. 172–212.

KOCH Antal
— 1890 *Torda vidéke.* Budapest.

KOCSIS Gyula
— 1991 A gyászjelentés szerepe egy mezővárosi társadalom kapcsolatrendszerében (Cegléd). *Ethnographia,* 102: 1–2. 147–159.

KÓS Károly
— 1956 Népi fazekaskészítményeinkről. *Művelődés,* IX: 5. 58–59.
— 1959 Erdélyi adatok a pogácsa készítéséhez. *Néprajzi Közlemények,* IV: 1–2. 3–14.

KOVÁCS Ágnes – BENEDEK Katalin
— 1990 *Magyar népmesekatalógus. 6. A rátótiádák típusmutatója. A magyar falucsúfolók típusai (AaTh 1200–1349).* 2. javított, bővített kiadás. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

KOVÁCS László
— 1938 Torda. *Pásztortűz,* XXIV: 10. 545–547.

KOVRIG Károly – SZABÓ István (gyűjtése)
— 1975 „... itt helyben Tordán". *Utunk,* XXX: 1. 8.

KRESZ Mária
— 1972 Illusztrációk az erdélyi fazekasság történetéhez, különös tekintettel a későhabán kerámiára. *Ethnographia,* LXXXIII: 219–249.

LAPLANTINE, François
— 1995 *L'anthropologie.* Paris.

MURÁDIN László
— 2003 *Ki volt az a bizonyos Deákné?* Nagyvárad, Europrint.

NAGY Albert
— 1893 A tordai sósfürdőről. *Erdély,* II: 7–8. 259–261.

O. NAGY Gábor
— 1957 *Mi fán terem? Magyar szólásmondások eredete.* Budapest, Gondolat.

NEMES Ödön
— 1869 Torda. *Hazánk s a Külföld,* V: 30. 465–467.

OLOSZ Katalin
— 2003 Kanyaró Ferenc és az erdélyi magyar népballadakutatás. In uő: *Víz mentére elindultam. Tudománytörténet, népismereti írások.* Marosvásárhely, Mentor. 31–45.

ONG, Walter J.

— 1998 Az elsődlegesen szóbeli kultúrák legújabb kori felfedezése. In Nyíri Kristóf – Szécsi Gábor (szerk.): *Szóbeliség és írásbeliség. A kommunikációs technológiák története Homérosztól Heideggerig.* Budapest, Áron. 39–56.

ORBÁN Balázs

— 1889 *Torda város és környéke 33 nagy és 12 szövegképpel.* Budapest, Pesti Könyvnyomda.

PAP Domokos

— 1909 *Torda és környéke. Turista kalauz.* Torda.

SCHARLI Vilmos

— 1894 A tordai sósfürdő. *Erdély,* III: 9–10. 329–334.

SERES András

— 1992 *Kicsi Péter, nagy Péter. Tréfás mesék, adomák és anekdoták.* Kolozsvár, Dacia.

SPERBER, Dan

— 2001 *A kultúra magyarázata.* Budapest, Osiris.

SZENDREY Zsigmond

— 1927 Falucsúfolóink. *Ethnographia,* XIX: 30–39.

SZINTE Gábor

— 1910 Kapu a Székelyföldön. *Néprajzi Értesítő,* XIV: 27–31.

TÉGLÁS Gábor

— 1910 Építőáldozat Tordán. *Néprajzi Értesítő,* II: 60–61.

— 1913 Építőáldozat Tordán. *Néprajzi Értesítő,* XIV: 99–101.

TÉGLÁS István

— 1896 A Keresztesmezei Sarkophagokról. *Archeologiai Értesítő,* Új folyam XVI: 1. 65–68.

— 1896a Torda-Aranyosmegyei régiségekről. *Archeologiai Értesítő,* Új folyam XVI: 6. sz. 427–428.

— 1899 A Torda melletti sziklahasadékokról és a potaissai kőfaragó műhelyéről. *Archeologiai Értesítő,* Új folyam XIX: 3. 280–283.

— 1908 Tordán és Mészkőn talált római föliratokról. *Archeologiai Értesítő,* Új folyam XXVIII: 4. 350–361.

— 1914 Galambbúgos kapuk Tordán. *Néprajzi Értesítő,* XV: 124–127.

TERESTYÉNI Tamás

— 1992 Szövegelméleti tézisek. In Petőfi S. J. – Békési I. (szerk.): *Szemiotikai szövegtan. A verbális szövegek szemiotikai megközelítésének aspektusaihoz.* Szeged, JGYTF Kiadó. 7–33.

VASS Erzsébet

— 1999 A tordai sókamaraház. *ACTA – 1998.* Sepsiszentgyörgy, T3 Kiadó. 39–58.

VÉGH Olivér

— 1981 Erdélyi hólyagos edények. *Népismereti Dolgozatok 1981.* Bukarest, Kriterion. 63–70.

VISKI Károly

— 1906 A tordai nyelvjárás. *Nyelvészeti füzetek.* 32. Budapest.

VITA Zsigmond

— 1975 *Jókai Erdélyben.* Bukarest, Kriterion.

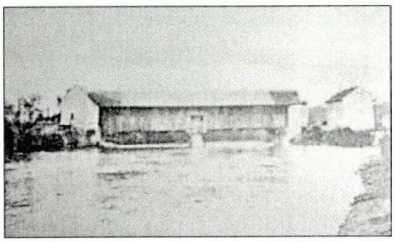
VŐŐ Gabriella

— 1991 A népi tréfa szerepe az identitás fejlesztésében. In Eperjessy Ernő – Krupa András (szerk.): *Nemzetiség–identitás.* Békéscsaba–Debrecen. 452–456.

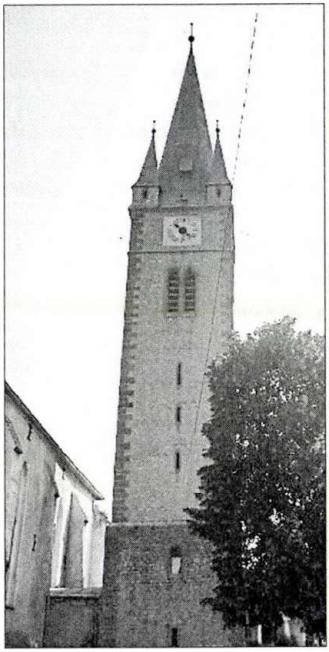
— 1995 Falucsúfolók. In Duka János: *Üti Páké Barátost. Csúfolódó székely népköltészet.* Csíkszereda, Pallas–Akadémia. 9–21.

WERES Sándor (Kövendi)

— 1891 *Torda őscsaládai.* Kolozsvár.



A fedeles híd. Képeslap



Az ótordai templom. Fénykép, 2004



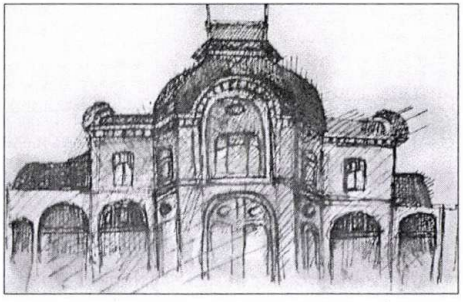
A megyeháza. Fénykép, 2004



A városháza, a törvényszék. Fénykép, 2004



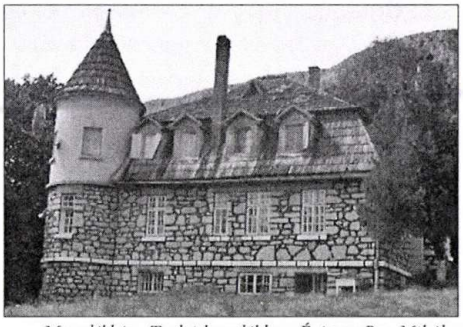
Az újtordai templomerőd. Kós Károly metszete



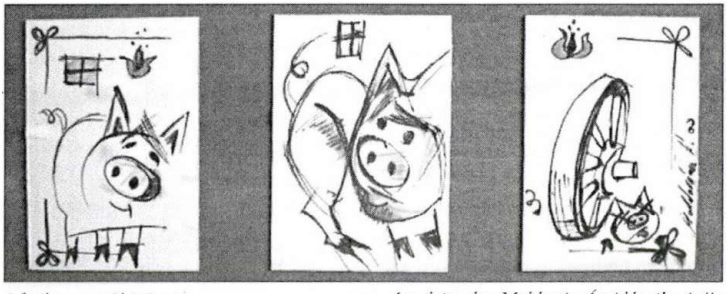
A Vigadó. Keszeg Ágnes rajza



Gyöngyössi János emlékműve az újtordai templom udvarán. Fénykép, 2004



Menedékház a Tordai-hasadékban. Építtette Bors Mihály. Fénykép, 2004



A fotókat a szerző készítette

A tordai malac. Moldován Árpád karikatúrája

FARKAS JUDIT

„Létra, ami összeköti az Eget és a Földet."[1]

Elbeszélő gyermekirodalom a magyar Hare Krisna mozgalomban

Az indiai gyökerű Hare Krisna mozgalom a hetvenes években jutott el Magyarországra, a közösség 1989 óta működik bejegyzett egyházként. A mozgalomba kapcsolódó fiatal szülők kisgyermekei is a közösség tagjaivá váltak, az 1980-as években és a 90-es évek elején csatlakozó fiatalok pedig mára felnőttek, és megszülettek az első gyerekek, aki születésüktől fogva Krisna-tudatos nevelésben részesülnek. Az óvodás- és iskoláskorú gyerekek szerteágazó új feladatok és problémák elé állították a magyar közösséget. Az egyik ilyen feladat a magyar nyelvű Krisna-tudatos gyermekirodalom létrehozása. Ezen irodalom gyökere az indiai mesékből és a szent írásokból ered, melyeket a nyugati hívők írnak át a gyermekek nyelvére.

A tanulmány a magyar Krisna-tudatos gyermekirodalom eredetét, keletkezését, és a magyar Krisna-hívő gyermekek nevelésében betöltött szerepét tárgyalja.

Magáról a Krisna-tudat mozgalmáról, történetéről, a hívők világnézetéről és életéről az olvasó számos műből tájékozódhat. Ezekről jelen tanulmányomban nem beszélek részletesen, csak ott térek ki rá, ahol az általam leírtak megértés-

---

[1] Az idézet Danka Krisztinának a bengáli *vaisnavizmus* filozófiájáról és poétikájáról írt disszertációjából származik. A szerző egy helyen úgy jellemzi a *vaisnava* irodalomban létrehozott művet, mint amely „a Transzcendencia fontos hordozója, közvetítője és őrzője, »létra«, ami összeköti az Eget és a Földet, ami átjárást biztosít az immanencia és a transzcendencia között." Danka 2001, 79.

Itt szeretném megköszönni a Krisna-hívőknek a tanulmány megírásához nyújtott segítségüket és kedvességüket. Köszönettel tartozom Gulyás Juditnak és Mikos Évának a szakmai segítségért és a bátorításért.

[1] A szanszkrit szavakat a könnyebb olvashatóság kedvéért átírtam, a magyar átírásnál a Krisna-tudatos irodalomban megadott latin betűs kiejtési útmutató szerint jártam el. Nem írtam át viszont a bibliográfiai adatokban a neveket, ezért olvasható például a szövegben Prabhupád, bibliográfiai adatként pedig Prabhupáda.

hez feltétlenül szükséges. Részletesebb információk korábbi tanulmányaimban, illetve az azokban található bibliográfiákban találhatók.[2]

A szövegek eredetije. Műfaji és terminológiai kérdések

A Krisna-hívők vallásuk tanítása értelmében csaknem kizárólag *gaudíja vaisnava* irodalmat olvasnak.[3] Ez kizárja mind a világi irodalom, mind a nem hitelesnek tekintett vallási irodalom olvasását.[4] Érvényes ez a szabály a gyermekirodalomra is. A Krisna-hívők egyrészt a kimeríthetetlen indiai meseanyagból válogatva egyszerű emberekről és bölcsekről szóló tanulságos történeteket és állattörténeteket fordítanak le, írnak át és mesélnek a gyerekeknek. Másrészt az általuk szent szövegként kezelt két nagy indiai eposz, a *Mahábhárata* és a *Rámájana* történeteit, illetve további szentírások, így a *Bhágavata Purána* vagy más néven *Srímad Bhágavatam* vallásos történeteit írják át a gyerekek számára.[5]

[2] Rövid összefoglalást és további bibliográfiát talál az olvasó többek között a Krisna-tudatos táplálkozásról szóló korábbi tanulmányomban (Farkas 2001). A magyar krisnás közösségről Kamarás István szociológus írt könyvet. Kamarás 1998.

[3] „A tradícióját komolyan vevő gaudíja vaisnava számára csak annak van értelme, ami kapcsolatban áll vagy kapcsolatba hozható a szanátana dharmával és Istennel, minden más kívül esik az érdeklődésén. Ebben a kontextusban a művészet sem létezhet l'art por l'art." Danka 2001, 74.
A *vaisnavizmus* a hinduizmus egyik Visnu imádatára épülő, monoteista vallási-filozófiai irányzata. A *gaudíja vaisnavizmus* a *vaisnavizmus* egyik ága, amelyhez a Krisna-tudatos mozgalom alapítóján, A. C. Bhaktivédanta Prabhupádon keresztül kapcsolódik. *Gaudíja vaisnava* irodalom alatt a nyugati Krisna-hívők nemcsak az Indiában megjelenő irodalmat értik, hanem a bárhol, bármilyen nyelven, így tehát az Európában nyugati nyelveken megjelenő hitelesnek tekintett irodalmat is. Ezzel illesztik be a tradíció szöveghagyományába a nyugati lelki tanítómesterek írásait is.

[4] Danka Krisztina idézi a Krisna-tudat egy szent írásából: „Semmit nem szabad meghallgatnunk, amit egy avaisnava [aki nem vaisnava] mond. Ahogyan annak a tejnek, amelyet a kígyó ajka megérintett, mérgező hatása van, úgy az avaisnavák Krisnáról szóló szavai is mérgezőek. Aki nem az Úr teljesen tiszta bhaktája [Krisna-hívő, Krisna odaadó szolgája], annak nem szabad azzal próbálkoznia, hogy költészetében Krisna kedvteléséről írjon, mert az csak világi alkotás lesz." Danka 2001, 80–81. A világi irodalomról pedig így ír: „A vaisnava közösség nem fogadja el, és nem olvassa azokat a műveket, amelyek nem Isten-központú szellemben születtek, mert véleménye szerint ezek csak növelik az olvasó illúzióját, testi felfogását, s az anyagi léthez láncolják." Danka 2001, 76.

[5] A *Rámájana* és a *Mahábhárata* eposzok (*itihásza* irodalom), és a 18 *Purána* az ún. *szmríti* (az emlékezet által megőrzött tudás, hagyomány) részei. A *Puránák* és *Itihászák* a *Védák*at kiegészítő írások, melyek a *Védák* nehezen érthető filozófiáját történetek és kiegészítő filozófiai magyarázatok formájában magyarázzák. A *Puránák* mítoszokból, legendákból, és az egyes vallási irányzatok követőinek helyes viselkedési módjával és jogaival foglalkozó írásokból épülnek fel. A *Puránák* közül a Krisna-hívők elsősorban a *Srímad Bhágavatam*ot olvas-

Ezeket a műveket nem eredetiben, hanem a Krisna-hit nyugati elterjesztője, a mozgalom alapítója, A. C. Bhaktivédanta Prabhupád (1896–1977) vagy más hitelesnek tekintett szerzők – lelki tanítómesterek, *vaisnava* hívők – fordításában és kommentárjaival olvassák.[6] A Krisnáról szóló történetek forrása elsősorban a *Mahábhárata* részét képező *Bhagavad-gítá*, és az alapító guru által írt *Krisna, az Istenség Legfelsőbb Személyisége* című – a hívők által röviden *Krisna-könyv*nek nevezett – könyv. A történetek a *vaisnava* filozófia tételeinek értelmében valós történeti események. A legfelsőbb istenről, Krisnáról szólók pedig nem csak múltban megtörtént események, hanem a *lelki világ*ban jelenleg is folyamatosan zajló úgynevezett *lílák*, kedvtelések.[7]

A gyermekmesék e második rétegének alapját képező szövegek legfőbb attribútuma tehát, hogy a *vaisnava* kánonnak valósként és legfőképpen szentként kezelt, így megmásíthatatlan részét képezik. A szentnek tekintett írások variálása tehát az ortodoxiához visszatérő Hare Krisna mozgalom nézete szerint egyáltalán nem megengedett, így a történetek alakításakor igyekeznek ragaszkodni az eredeti szöveghez.[8] Ezt szabályozza a később tárgyalandó, az alkotó–mű–befogadó hármasságára kidolgozott szabályrendszer.

Elöljáróban azonban el kell mondanom, hogy az általam vizsgált szövegek e második rétegének műfaji azonosítása, egyáltalán megnevezése több problémát okozott és okoz számomra. A szent írásokban megjelenő történetek átírásából keletkezett szövegeknek – melyeket jobb híján történeteknek, vallásos történeteknek nevezek – legközelebbi európai rokonai a gyermekbibliák, a gyermekek számára átírt, leegyszerűsített bibliai történetek.[9] E gyermekbibliák vizsgála-

sák. „A Srímad Bhágavatam a védikus irodalom és a Védanta lényege. Aki megízleli a Srímad Bhágavatam ízét, sohasem fog vonzódni semmilyen más irodalomhoz." Danka 2001, 54. Maguk az eposzok és a *Purának* is tartalmaznak mesebetéteket, legendákat, mítoszokat és mondákat.

[6] A hitelesség kritériumairól lásd később, a szerzőkről szóló részben.

[7] A szanszkrit *lílá* szó jelentése igen összetett, a Krisna-tudatos irodalom 'kedvtelésnek', 'időtöltésnek' fordítja magyarra. A *vaisnavizmus* világfelfogása szerint több világ létezik. A Föld az *anyagi világ* része, Krisna pedig a *lelki világ*ban él, ahová a hívők is szeretnének visszajutni. Krisna bizonyos időszakonként megjelenik állandó társaival az anyagi világban, ahol *bemutatja örök kedvteléseit,* azaz hétköznapjait és csodás tetteit. Így azok az események, amelyeket a szent szövegek az 5000 évvel ezelőtt Indiában élt Krisnával kapcsolatban leírnak, a vallás szerint a lelki világban időtlenül és állandóan történnek.

[8] Prabhupád mozgalma a mai indiai vallásos élethez képest is visszatérést jelent egy szigorúbb vallásos élethez és ezzel együtt szigorúbb szabálykövetéshez. Ezért tekinthető paradox módon a nyugati krisnás mozgalom ortodox mozgalomnak.

[9] Hosszú listát lehetne összeállítani a magyar nyelven megjelent gyermekbibliákból, én itt csupán három példát hozok. Szunyogh Szabolcs közismert munkáját, egyet a 19. századból, és egyet a legfrissebb kiadások közül: Szunyogh Szabolcs: *Bibliai mesék.* Móra Könyvkiadó, Budapest, 1984. Róder Alajos: *Bibliai történetek gyermekek számára.* Mayer Királyi Egye-

tának nem találtam nyomát kutatásom során, így nem kaptam közelebbi támpontot a Krisna-hívő gyerekek számára írt ilyen típusú szövegek vizsgálatához.[10] A Krisna-hívők ezekkel kapcsolatban többnyire elutasítják a *mese* kifejezést, de legalábbis hangsúlyozzák ezen narratívák különbségét általában a meséktől.[11] A *mese* terminus alatt itt természetesen a hétköznapi szóhasználatban bevett, gyermekeknek való, fikción alapuló, nem valós történetet értenek, melyet határozottan elkülönítenek a témánk tárgyát képező, számukra valós tartalommal és állandó realitással bíró szövegektől. Mindemellett ők maguk is használják időnként a *mese* kifejezést, de gyakoribb a *történet* megnevezés ezekre a szövegekre. Szunyogh Szabolcs is hangsúlyozza *Bibliai mesék* című könyvében, hogy amit írt, nem mesekönyv, hanem a Biblia újramesélése; bibliai történetek egyszerűsített, megszelídített formában.[12] A hívőkkel való beszélgetésekből úgy tűnik, valamelyest ők is szétválasztják az itt tárgyalt szövegek két rétegét, és az állattörténeteket, tanulságos meséket inkább tekintik mesének, a számukra vallásos történeteket viszont valóságosként, tehát *nem mese*ként értékelik.

A *mese* szó használata azonban nem csak émikus nézőpontból problematikus. A *népmese* terminust ugyanúgy alkalmatlannak érzem itt, ahogyan nem nevezném a gyermekbibliákat sem népmesének. A krisnás gyerekmesék esetében nem beszélhetünk műmeséről sem.[13] A műmese individuális szerző önálló irodalmi műve, még akkor is, ha netán népmesei alapokon nyugszik morfológiájában, világképében, a történet, a figurák mentén stb.[14] A krisnás meséknek időnként van ugyan a szöveg végén feltüntetett szerzőjük, ők azonban nem saját maguk által kitalált történetet írtak, hanem a *vaisnava* kánon történeteit dolgozták át a gyerekek nyelvére.

A műfajiság kérdését nyitva hagyván áttérek tanulmányom tulajdonképpeni céljára, a szövegek szocio-kulturális kontextusának vizsgálatára. A szövegek megnevezését azonban nem kerülhetem el, ezért az émikus megközelítést választom, és a Krisna-hívők saját terminusait illetve besorolását, a *mese* illetve *tör-*

tem, Buda, 1848. *Bibliai történetek kicsiknek*. Alexandra Kiadó, Pécs, 2001.

[10] Ötvös a Károli Bibliának a népi vallásosságban való jelenlétét vizsgáló munkájában ugyan megemlíti egy helyen a gyermekbibliákat, de csak mint egyszerű számadatot kezeli arra vonatkozólag, hogy hány darabot adtak el belőle egy évben. Ötvös 1995, 71.

[11] Bár a Krisna-hívők csomagküldő szolgálatának kazetta-listáján a *Krisna Vrindávanban* című kazetták mellett zárójelben ott szerepel, hogy *mese*, ez véleményem szerint egyszerűen csak a megrendelő tájékozódását szolgálja. Tehát, hogy világos legyen számára: itt nem felnőtteknek szóló előadásról, hanem gyerekek nyelvére átdolgozott történetekről van szó.

[12] Szunyogh ezen utalása a könyv fülszövegében található, 1984.

[13] Bár a *krisnás* kifejezés külső megnevezés, melyet az általuk énekelt Hare Krisna mantráról kaptak, tapasztalataim szerint a közösség tagjai nem érzik sértőnek, sőt időnként ők is alkalmazzák magukra.

[14] A műmese vagy modern mese és a népmese kapcsolatához lásd Komáromi 1999, 207–231.

ténet/vallásos történet megnevezéseket fogom alkalmazni. Jelen tanulmányom nem szövegelemezés kíván lenni, tehát nem tér ki a szövegek szorosabb – poétikai, stilisztikai, morfológiai – vizsgálatára. Fontos vizsgálati szempont lehetne a variálódás, melynek kutatására azonban a Krisna-hívő gyermekek számára írt történetek esetében egyelőre nem sok lehetőséget látok. Az írott munkák esetében az alapszövegek pontos reprodukciója fokozottan érvényes és főleg ellenőrizhető követelmény, ami a variálódás akadályozója. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy a szóbeliségben ne lennének példák a változatképződésre, hiszen ahogyan az európai parasztság sem passzívan szívta magába a keresztény vallást,[15] ugyanúgy a Krisna-hívők is aktívan vesznek részt választott vallásuk szöveghagyományában.[16] Ennek gyűjtése azonban további kutatómunkát igényel. Azt viszont kétlem, hogy a magyar Krishna-hívők között létezne egy – például – „Paraszt-Mahábhárata". Ahhoz, hogy a kétféle – elit és populáris – szövegkultúra szétváljon, és önálló szövegréteget hozzon létre, sokkal több időre lenne szükség. A populáris szövegréteg kialakulását akadályozza az is, hogy a hívőknek kötelezően kell olvasniuk szent írásaikat és Prabhupád könyveit (naponta legalább egy órát), sőt vizsgázniuk is kell belőlük. Tehát az írott, „helyes" szövegekkel állandó kapcsolatban vannak, ezáltal folyamatos a visszacsatolás, a pontos történetismeret (ön)ellenőrzése. Apokrif irodalom pedig, ami a magyar parasztbiblia kialakítását segítette, a hitelesség követelményei miatt nem létezik a mozgalomban.

Ahogyan a tradicionális népi kultúrában, úgy igazából a krisnás közösség életében sem válnak el élesen a felnőtteknek szóló történetek a gyerekeknek szólóktól. Mint a hagyományos paraszti kultúrában, felnőttek és gyerekek bizonyos szituációkban – a reggeli és esti leckéken, az utazó lelki tanítómesterek tanításain – itt is együtt hallgatják a meséket és a vallásos történeteket. A felnőtt gyakran ugyanabból a könyvből olvas fel gyerekének, mint amit ő maga is olvas. Hogy én mégis a gyermekeknek szóló írott szövegeket választottam témául, annak oka, hogy gyűjtött anyagom egyelőre nem engedi meg a szélesebb körű elemzést.

Térjünk vissza a már többször emlegetett hitelességre, a vallásos történetek, szentként kezelt szövegek átírását szabályozó kritériumrendszerre. Az már világos, hogy e szövegek a hívők világnézetében valósnak tekintett eseményeket mondanak el. A *Mahábhárata*ról azt tartják, hogy szerzője, Vjászadév azért állította össze, hogy egyszerű történetek formájában a kevésbé értelmes emberek – azaz a nők, a *súdrák*, a kétszer születettek (*bráhmanák*) barátai, és a magasabb rendű kasztok érdemtelen leszármazottjai is – befogadhassák a *Védák* filozó-

[15] Lammel–Nagy 2001, 307.

[16] Még akkor is, ha egy hívő a *Rámájaná*ról beszélve azt mondta: „Olyan egyszerű a történet, hogy nem kell alakítani."

fiáját.[17] A szanszkrit irodalommal foglalkozó munkák a *Mahábhárat*át és a *Rámájaná*t az ősi indiai élet, kultúra, etikett enciklopédiájaként, mítoszgyűjteményként, meseként, eposzként, a hinduizmus Bibliájaként jellemzik, amelyekben műfajilag rendkívül heterogén anyag gyűlt össze: mesebetétek, hősi mondák, mondakörök töredékei, vallási és papi mondák, legendák, elbeszélések, moralizáló elbeszélések, példázatok, bölcseleti és tanító részletek. Mulattatnak és tanítanak egyben.[18] Mindez igaz a *Purána*-irodalomra is, így a Krisna-hívők által nagyra becsült *Bhágavata Purána*ra is. Éppen e műfaji és tematikus sokszínűség, illetve a tanító és mulattató jelleg az, ami a gyerekek számára átírásra érdemessé és alkalmassá teszi a két eposzt valamint a *Purána*kat. Az első interpretáló maga Prabhupád, a hívők az ő fordításán és magyarázatain keresztül ismerkednek meg ezzel az irodalommal, és – ahogyan a *Krisna-könyv* esetében is – az ő munkáit egyszerűsítik le a gyerekek nyelvére. Újabban megjelennek magyarul más *vaisnava* szerzők munkái is. Így például maga a *Rámájana* és a *Mahábhárata* sem volt hozzáférhető hiteles – tehát Krisna-hívő által elkészített – tolmácsolásban egészen a közelmúltig, amikor mindkettő megjelent Krishna Dharma elbeszélésében.[19]

Mivel a szövegek keletkezése és a befogadás között több évszázad telt el, ezt a szakadékot a *vaisnava* hagyomány úgy véli áthidalhatónak, ha az értelmező a tanítók és tanítványok megszakíthatatlan értelmezői láncolatára támaszkodik. Ezért: „Ebben az interpretációs hagyományban a legitimációk legfontosabb eleme a megszakítatlan tanítványi láncolat, valamint élő képviselőjének állásfoglalása (guru), aminek összhangban kell lennie más szentek álláspontjával (szádhu) és a szentírások [sásztra] következtetéseivel. Csak azt az értelmezést tekintik hitelesnek, amely a szádhu-guru-sásztra hármas egységére támaszkodik és attól egyetlen pontban sem tér el."[20] Krishna Dharma Rámájana-elbeszélése jó példája annak, hogy miként felel meg egy átírás a *vaisnava* kánon hármas szabályának, a szádhu-guru-sásztra hármas egységének: a Rámájanára a *vaisnava* kultúra kinyilatkoztatásként tekint; lejegyzője, Válmíki hiteles *vaisnava* volt; Krishna Dharma, mint interpretáló maga is gyakorló *vaisnava* teológus; a téma isten egyik megtestesülésnek története; a művet magyarra fordítók pedig magyar vaisnavák.

---

[17] Danka 2001, 75. Tóth-Soma 1997, 70–71.

[18] A szanszkrit irodalomról lásd többek között Farquhar 1984, Tóth-Soma 1997, Danka 2001, Schmidt 1995.

[19] Rámájana Krishna Dharma elbeszélésében 1999, Mahábhárata Krishna Dharma elbeszélésében 2000.
„Nem nagyon szoktunk karmi [nem vaisnava] fordítást olvasni, [...] mert elvész belőle a vallási jelentés. Például a világi fordításokból hiányzik, hogy Krisna Isten. Krisna Isten, hazugság, amelyik fordítás ezt nem írja." Idézet egy Krisna-hívővel készített beszélgetésből.

[20] Danka 2001, 138.

Így tehát a szerző, az interpretátorok, és az alkotás teljesítik a *vaisnava* kánon elvárásait.[21]

Hasonlóképpen kell hitelessé válnia a gyerekek számára írt történeteknek is. Az eredeti alkotás a hiteles írások része, az alkotó hitelességét pedig ebben az esetben is a példaértékű vallásos élet, és a tanítványi láncolatot képviselő lelki tanítómester felhatalmazása garantálja.[22] A gyerekeknek szóló történetek írói a krisnás mozgalomban elsősorban tanítók vagy tanárok. „Igazi bölcsész", ahogyan az egyik hívő jellemezte az egyik, általa nagyra becsült mesélőt. Az alkotás az alkotó számára is lelki haszonnal kell, hogy bírjon, munkája közben a történetekkel való kapcsolatba lépés során ő maga is lelki megtisztuláson megy át, ráadásul az alkotóra nagy felelősség hárul: „nem kevesebb, mint a befogadók lelke, sorsa, jövője a tét."[23] Ezért nem szabad újítania, legfeljebb nagyobb művészi igénnyel dolgoznia.[24] Az így született műveket a tradíció nem tartja fikciónak, hanem teljes valóságként fogadja el őket.

A gyermekirodalom megjelenési módja

A gyerekeknek szóló történetek megjelennek önállóan füzetként vagy könyvként, és számos írott médiumban, újságokban, magazinokban, hírlapokban is helyet kapnak.

Önálló gyermekrovat működött a *Tagsági Hírlevél*ben, *Gyerekeknek* című rovat található a *Hare Krisna Hírlevél*ben és a *Vissza Istenhez* magazinban, és meséket, Krisnáról szóló történeteket találhatunk a *Hare Krisna Magazin*ban is.[25] Ezek a történetek a gyerekirodalom legszélesebb rétegeit ölelik át, találha-

[21] Danka 2001, 130.

[22] Danka 2001, 91.

[23] Danka 2001, 80.

[24] „Légy óvatos sásztrikus történetek mesélésekor. Légy biztos benne, hogy nem ragadott el a fantáziád, és nem találtál ki egy pontatlan sásztrikus történetet." (Fordítás tőlem – F. J.) Bhúrijana 1995, 249.
Ha az invenciót tekintenénk a szerzőség kizárólagos kritériumának, esetünkben nem beszélhetnénk önálló szerzőkről, hiszen az alkotás folyamatára kidolgozott szabályrendszer kizárja az invenciót. A szerzőt azonban a *vaisnava* kánon nem a feltalálás, újítás ismérvével határozza meg, sőt, ahogyan a fenti idézet is mutatja, a kitalálás nagyon is kerülendő. Bár a Krisna-hívők maguk is az egyes szövegek szerzőjéről beszélnek, a szerző minden esetben kommentátort, interpretálót jelent.

[25] Negyedévente megjelenő kiadványok, szerkesztőik és munkatársaik Krisna-hívők, de nem csak Krisna-hívők számára készülnek. Többnyire könnyen érthető cikkeket tartalmaznak: leírásokat a Krisna-tudatos életről, a *vaisnava* filozófiáról, történeteket Prabhupádról, rövid részleteket a szentírásokból, indiai recepteket stb. A kiadványokra elő lehet fizetni, meg lehet őket vásárolni a templomokban, illetve a hívők utcán terjesztik azokat adományokért.

tunk az újságokban állatmesét (*Az elefántkirály és az egerek*), tanulságos történetet (*A kapzsi feleség*) és Krisna, vagy a *vaisnava* panteon fontos szereplőinek életéről szóló történeteket egyaránt (*Krisna megjutalmazza a gyümölcsárus asszonyt, Nalakúvara és Manigríva felszabadítása*).

A mesék, történetek megjelennek önálló könyv vagy füzet formájában is. A legillusztrisabb, színes, keményfedeles kiadvány a *Krisna Vrindávanban* című könyv, amit a Prabhupád által írt *Krisna-könyv*ből írtak át, és amelyben Krisna *Vrindávan*ban eltöltött gyermek- és ifjúkorának legismertebb és legkedveltebb epizódjait mesélik el a gyerekeknek.[26] (*Az Úr Krisna megjelenése, Kamsa bosszúja, Krisna születésének megünneplése, Nanda maharádzs és Vaszudév találkozása, Pútaná elpusztítása, Krisna összetöri a szekeret, Jasodá mama megpillantja Krisna szájában az univerzumot, Krisna és Balaráma névadó ünnepsége, Kálija kígyó legyőzése, A Góvardhan púdzsa, A rászatánc kezdete, Krisna elhagyja Vrindávant* stb.)[27] A kisebb, de önálló füzetek mindegyike egy-egy történetet dolgoz fel a vallásos irodalomból. Ilyenek a *Sanátana Goswami érintőköve, Srí Yamunacarya* és a *Sakshi Gopal* című füzetek.[28]

A füzetek egy sajátos házi változatát képviselik a Krisna-völgy[29] iskolájában dolgozó tanárok által összeállított *Tanulságos történetek* és az *Utazás a mesék tengerén* címet viselő történetgyűjtemények. Ezek tíz-tizenkét példányban házilag, számítógépről nyomtatott illetve fénymásolt és összefűzött, házi használatra, tehát a közösség iskolájába járó gyerekek számára készült anyagok.[30] Mindkét

---

[26] Az India egyik kis falujában élő tehénpásztor Krisna gyermek- és ifjúkora kedvelt témája a bengáli *vaisnavizmus*nak, és témájából adódóan kiváló nyersanyagként szolgál a gyerekeknek szóló történetekre való átíráshoz.

[27] Szintén a gyerekeknek szóló könyvek közé tartozik, és Krisna-hívők által kiadott a *Gopál a csalhatatlan. A Bhágavatam meséi. Első könyv. Vrindávan varázsa* című könyv. Ennek a megítélése azonban időközben ambivalenssé vált, lévén, hogy a szerző/átíró – és egyben kiadó is – kilépett a mozgalomból, és egy másik mozgalmat alapított. Az általam ismert gyermekes családok könyvtárában nem találkoztam ezzel a kiadvánnyal.
Tanulságos, de elsősorban felnőtteknek szóló történeteket tartalmaz a bölcs Bírbálról szóló *Egy fazék bölcsesség* című könyvecske is.

[28] *Sanátana Goswami érintőköve:* egy bráhmana története, aki a minden gazdagságot megadó érintőkő helyett (amihez érintik a követ, az arannyá változik) a lelki megváltást adó Hare Krisna mantrát választotta. *Srí Yamunacarya*: a felfuvalkodott bölcset vitában legyőző kisfiú története. *Sakshi Gopal*: a szavát szegő bráhmana és a tanúságot vállaló Gopál-múrti (istenszobor) története.

[29] Krisna-völgy Indiai Kulturális Központ és Biofarm Somogy megyében Somogyvámos falu mellett fekszik. 2003-ban ünnepelte tízéves fennállását, jelenleg körülbelül 150 lakosa van.

[30] Mivel a nyomda olyan kevés példány kinyomtatását, amennyire a krisnás közösségnek szüksége volna, nem vállalja, ezért kénytelenek a terjesztésnek ezt a módját választani. Ez azzal jár, hogy gyakorlatilag csak a Krisna-völgyben élő iskolás gyerekek jutnak hozzá, a városokban élők még kevesebb olvasmánnyal kell, hogy beérjék.

gyűjtemény klasszikus indiai állatmeséket, hétköznapi emberekről, uralkodókról és bölcsekről szóló tanulságos történeteket tartalmaz.

A kiadványok közül találkoztam olyanokkal, amelyek belső használatra néhány példányban készültek, és a kutatásomat segítő hívők saját könyvtárából kaptam kölcsön őket. Ezek mellett vannak olyan kiadványok (például a *Krisna Vrindávanban* mesekönyv, a *Prahlád-képregény* és a magazinok), amelyeket bárki megvásárolhat a templomokban.[31] Könyvesbolti forgalomban azonban ezek sem jelennek meg. A kiadással Krisna-völgy, és egy ideje saját kiadójuk, a Lál Kiadó foglalkozik.

A vallásos történeteknek és a meséknek helyet adó médiumok közül, különösen műfajilag talán a legizgalmasabb a képregényekbe átírt szövegek megjelenése. A képregény a krisnás gyermekirodalomban megjelenik magazinok részeként és önálló füzetként is. Bár Komáromi Gabriella a gyermekirodalomban betöltött szerepéről nem sok jót tart, azt azért ő is belátja, hogy a képregény eltörölhetetlen és elkerülhetetlen műfaj. Utal egy a nyolcvanas években készült statisztikára, mely szerint a gyerekek egyharmada már akkor is a képregénynél nyitotta ki a gyereklapokat, magazinokat.[32] Különösen elkerülhetetlen ma, amikor a képi kultúra térhódításának lehetünk tanúi, amikor óriási mértékben megnőtt a vizualitás iránti igény. A képregény is egyfajta képi kultúra, sajátos módon összekapcsolt képek sora, amely az időben folyamatosan zajló eseményeket metszetekben mutatja be, és arra indítja a fantáziát, hogy a vágások mentén az üres helyeket kitöltse. A képregény szövege tömör, expresszív, akár az adott nyelvet nem ismerő is képes megérteni. A rajzok egyszerűek, nem túl részletgazdagok, a képregény rajzolója plánokkal, közelképekkel dolgozik.[33] A képregény nagyon fontos jellemzője, hogy szereplői köré egész mitológiát képes teremteni (gondoljunk csak az eredetileg képregényben megjelent figurákra, Supermanre, Tarzanra, Asterixre, de akár Garfieldra is), de legalábbis halhatatlanná, hőssé, követendő példává tudja alkotni őket.

A szentnek és valósnak tekintett történetek képregénybe való átfordítása a történetközvetítés egészen speciális formáját választotta. A Krisna-hívők által kiadott *képregényalbum* (*Prahlád, a legyőzhetetlen fiú*[34]) egy rendkívül népszerű

---

[31] A templom kifejezést tágabb értelemben használják, magában foglalja az egész épületkomplexumot (a *templomszobán* kívül a kapcsolódó helyiségeket, lakószobákat, konyhát stb.)

[32] Komáromi Gabriella a gyermekirodalomról írt monográfiájában foglalkozik többek között a képregénnyel. Komáromi 1999, 253–257.

[33] Komáromi 1999, 255–256.

[34] A történet eredetije a *Visnu-purána*ban található meg. Prahlád, a Hiranjakasipu nevű démon fia apja szándéka ellenére – mert anyja méhében egy szenttől, Nárada Munitól Krisnáról halott – Krisna odaadó híve volt. Amikor apja ezért meg akarta ölni, Krisna felvette Nriszimhadév alakját (Krisna félig oroszlán, félig ember formája) és széttépte a démont.

történetet dolgoz fel, és a médiumváltás következtében, a képi közvetítés segítségével a történet – és természetesen a történetben megjelenő értékrendszer – a legkülönbözőbb korosztályokhoz képes eljutni. Az egészen kicsi, olvasni nem tudó gyerekeknek – ahogyan azt jómagam is láthattam – édesanyjuk a képeket mutogatva, a szövegeket hozzáolvasva adja át a Krisnához minden körülmény közepette hű kisfiú történetét. Az olvasni tanulók számára a képregényekre jellemző kevés és egyszerű szöveg a képekkel alátámasztva könnyen befogadható szöveggé válik. A mesélő tehetséggel nem megáldott felnőtt pedig a képregény képeit és egyszerű szövegét veszi segítségül a meséléshez. Bár a Prahlád-képregény nem a szorosabb értelemben vett *tanító képregény*,[35] tanító, értékközvetítő szerepe kétségbevonhatatlan, ahogyan minden vallásos történet, úgy a képregény verzió is a követendő értékekre tanít. A képregényben a szakirodalom szerint a fikció és a nem fikció világát nehéz szétválasztani.[36] Esetünkben azonban az émikus nézőpont egyértelműen nyilatkozik ebben a kérdésben: a rajzolt-leírt történet, ahogyan a többi elmesélt vallásos történet, a képregény-formában is megkérdőjelezhetetlen valóság a hívők számára.

Mesélők, befogadók, a mesehallgatás és olvasás alkalmai

A gyerekek vallásos történetekkel több helyen is találkozhatnak a nap folyamán, mind írott, mind hallott formában. Ők is részt vesznek reggel az egész közösség számára kvázi kötelező reggeli leckén, ahol a prédikációban elhangzott történeteket hallgatják a felnőttekkel közösen.[37] Ha van rá idejük, a tanítók külön is mesélnek a gyerekeknek az iskolában, bár az igen szoros tanmenet ezt ritkán teszi lehetővé. De a védikus irodalommal foglalkozó tanórákon mindenféleképpen találkoznak például a *Mahábhárata* mint kötelező tananyag történeteivel. Természetesen a szülők is mesélnek a gyerekeknek. Ez, ahogyan az átlagos magyar családban is, idő, kedv, megszokás kérdése, az pedig, hogy a mesélés felolvasást jelent, vagy a történetek elmondását, a szülő mesélőtehetségén múlik. Az

[35] Léteznek ugyanis tanító célú képregények, mint például Judy Hindly: *Így működik a tested* című, az emberi test működését ábrázoló képregénykönyve. Idézi Komáromi 1999, 256.

[36] Komáromi 1999, 256.

[37] A prédikációk szövegének vizsgálata, a szöveg szerveződése, ezen belül a különböző történetek és szövegtípusok használata szintén izgalmas téma. Eddigi gyűjtéseim alapján e prédikációkra is igaznak tartom Keszeg Vilmos megállapítását: „Bármelyik narratív szövegtípust nehéz lenne különválasztani a vele egyazon kontextusban, beszédeseményen belül elhangzó egyéb narratívumoktól." A prédikáció, bár sokkal kötöttebb beszédesemény, mint egy – hogy Keszeg Vilmos példájánál maradjak – halottvirrasztó, mégis számtalan műfajt előhív (szakrális történet, filozófiai elmélkedés, TV-hír), és ugyanúgy az asszociáció módszerével dolgozik. Keszeg 2004, 272.

általam személyesen ismert gyerekek szülei esténként főleg a *Krisna-könyv*ből, a *Krisna Vrindávanban* című mesekönyvből és a *Mahábhárata*ból vagy a *Rámájaná*ból mesélnek gyerekeiknek. A most felnőtté és szülővé váló hívők már egy megváltozott mesélő tradícióban nőttek fel, ahol a szülők túl elfoglaltak voltak a meséléshez, a nagyszülők pedig már nem éltek együtt a nukleáris családdal. Az így felnőtt fiatal felnőttek feladata lenne a Krisna-tudatos családmodell értelmében – ahol a nő legfőbb feladata a gyermeknevelés és a családról való mindennapi gondoskodás – a hagyományos mesélő tradíció újraélesztése. Az, hogy kevés olyan irodalmuk van, amit gyerekek olvashatnak, szintén a szülőket, nevelőket állítja feladat elé, nekik kell helyettesíteniük a gyerekkönyveket. A mesélés – elvileg – mindennapos gyakorlata a vallásos szöveghagyományt a mesélők számára is állandóan élővé, jelenlévővé teszi, a gyereke számára „érthetővé mesélés" munkája pedig a felnőtt számára is a megértést mélyíti.

A mesemondó szerep a krisnás közösségben még kialakulóban van. A hívők Krisna-völgyben egy tradicionális közösséget kívánnak létrehozni az általuk ideáltípusnak tekintett védikus kultúra mintájára.[38] A tradicionális közösségek egyik jellemzője a verbális kultúra hordozóinak, így a mesemondóknak, történetmesélőknek jelenléte és fontos szerepe. A krisnás közösségben is vannak igazi mesemondók, olyan emberek, akik számára a beszélgetések mindig jó alkalmat adnak egy-egy szép történet, példázat elmesélésére, és hasonlóan a magyar mesemondókhoz, nagyon örülnek, ha akad valaki – akár egy kutató – aki érdeklődik a mesék és szép történetek iránt. Történetmondó szerepre determináltak a guruk és a templomi prédikátorok, akik a napi leckék során újabb és újabb történetekkel világítják meg a sorban következő napi passzust.[39] Persze ők sem egyforma mesélők, van, aki ritkán iktat szövegébe történetet, mások egymásba fűzik a sok mesét és vallásos történetet. A történetekkel való tanítás fontosságát és módszerét tanítja egy Krisna-hívő, Bhúrijana Dász *The Art of Teaching* című könyvében, és Prabhupádot hozza fel példának, aki a könnyebb megértés kedvéért sok történetet használt prédikálás közben. A Krisna-tudat, missziós mozgalom lévén, nagy hangsúlyt fektet arra, hogy tagjai valamilyen szinten képzettek legyenek a prédikálásban. Mivel ennek egyik alapvető eleme a prédikálás történetekkel való színesebbé és érthetőbbé tétele, a hívőknek valamilyen szinten gyakorlatot kell szerezniük a történetmondásban is. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy mindenki mesemondóvá válik; az, hogy a történetmesélés mennyire válik mindennapjaik szerves részévé, illetve mennyire marad meg csak a misszionálás szintjén, már az egyén alkatán múlik.

---

[38] Itt nem a mai Indiára, hanem a hagyomány szerint az 5000 évvel ezelőtti idők ideálisnak tartott társadalmára kell gondolni, amikor Krisna a Földön járt, és *Vrindávan*ban élt.

[39] Bhúrijana 1995, 243.

A vaisnava irodalomban a befogadás akkor számít tökéletesnek, ha a mű hallását, olvasását cselekvés követi."[40] A Krisna-tudatos kánonban elfogadott mesék és történetek mind a *bhakti-jóga*, más nevén a *cselekvés jógája* értékrendjét közvetítik a gyerekek felé. Az irodalom, a folklór értékközvetítő funkcióját és szocializációban betöltött szerepét nem kell külön hangsúlyozni, ez ma már evidencia.[41] Amikor a Krisna-hívő gyerek vallása történeteivel találkozik, a szövegeken keresztül is belép a *vaisnava* kultúrába. A valóságként elfogadott és megélt történetek elrendezik körülötte és benne a világot, értelmet adnak a körülötte lévő valóságnak, és az élethez cselekvési készlettárat nyújtanak számára. Viselkedési-, cselekvési és gondolkodásbeli mintákat kap, kommunikációs modelleket, nyelvi mintákat sajátít el.

> A Rámájánában minden emberi érzés, kaland benne van. Minden emberi kapcsolattípus benne van: férfi-feleség, fiú-szülő, király-alattvaló, testvéri szeretet, katonai bajtársiasság, satöbbi. Krimiszerűen izgalmas történetekbe ágyazva. [...] A hallott felszólítások, mint például, hogy légy jó, történetbe ágyazva működik.[42]

Nem szabad elfeledkezni a szövegek nyelvi természetéről sem. E narratívák a nyelvi szocializációt is szolgálják, a nyelvi szocializáció pedig – a nyelvhasználati ismeretek átadásán túl – szintén társadalmi viselkedést, személyiséget, világképet formáló tényező.[43]

A vallásos történetek befogadásának nem kizárólag narratív természetű módja, mégis befogadásuk és a normatív tanulás elválaszthatatlan részének érzem a közösség nagy ünnepeit. Ezeken az ünnepeken mind a gyerek, mind a felnőtt ugyanazokkal a történetekkel szembesül, amelyeket a hétköznapi mesélés alkalmaikor hall vagy olvas. A narratívák ezen alkalmakkor nonverbális eszközökkel, cselekvésekkel, látvánnyal, szagokkal, ízekkel összekapcsolódva mondják el újra azokat a történeteket, amelyek a közösséget – múltját jelenével összekötve – megalapozzák.[44] Krisna születésnapján a születés körülményei jelenítődnek meg az oltáron, a templom különböző részein, a rítusokban, és

[40] Danka 2001, 135.

[41] Mese és szocializáció kapcsolatáról lásd Csikesz Erzsébet munkáját. Csikesz 1986.

[42] Idézet egy Krisna-hívővel folytatott beszélgetésből.

[43] Réger 1990, 88.
Bizonytalan vagyok abban, hogy mennyire tekinthető a szöveghagyomány részének egy kifestőkönyv, amely a *vaisnava* vallásos élet egy-egy tárgyának rajzát a tárgy megnevezésével kíséri. Például: csakra (Krisna fegyvere), elefánt, ghílámpa (olajlámpa), harmónium, kagylókürt, oltár, ökrösszekér, tehén, vjászaszán (prédikáló kis trónusa), mrindanga (indiai dob), nektár, nyíl, lótusz, karatal (kis cintányér) stb. A nyelvi szocializációban viszont mindenféleképpen nagy szerepe van. *Kifestő könyv.* (Rajzolta: Tilak dévi dászi, Rasagraha dévi dászi).

[44] Rítusok és ünnepek szerepéről a Krisna-hívők életében lásd Farkas 2004.

beágyazott narratívák formájában a prédikációkban. *Damodár* ünnepén a vajlopás miatt büntetésből megkötözött gyermek Krisna ül csintalan szemekkel az oltáron, és állandó jelenlétével erősíti meg az ünnep jelentőségét, a Krisna iránti szeretet kötelékeit. A *Góvardhan* hegy ünnepén a szentírásokban leírt és megismételt – rengeteg édesség felajánlásával járó – szertartás emlékeztet *Vrindávan* falu megmentésére, a hegy tiszteletére, és magának a szertartás megtartásának jelentőségére. A felnőttek és a gyerekek jól ismerik ezeket a történeteket a *Krisna-könyv*ből, a szentírásokból, illetve az azokból készült átírásokból, leckékből és a mesélés alkalmaiból. A gyerekek számára Krisna-völgyben rendezett tábor, melynek során a *Rámájana* alaptörténetét játsszák el egy hét alatt, a történetek a dramatikus reprezentáció segítségével válnak még valóságosabbá, testközelibbé. A szövegek így hatják át az egész kultúrát; a történetolvasás/hallgatás és a rítusok szoros kommunikációs rendszert alkotnak, amelyben a rítus életre kelti a szövegeket, a szövegek pedig érthetővé teszik és értelmezik a rítust. E kommunikációs rendszert erősíti mind a szöveg mind a rítus oldaláról egyrészt a történetek valóságosságának elfogadása, másfelől a hit, hogy a történetekben leírt *kedvtelések* a jelenben is állandóan zajlanak, és Krisna híve igaz hitével itt a földön ezt szolgálja. A Krisna-hívő tehát nem eljátssza, hogy Krisna szolgájaként legyezi, hintáztatja Krisnát, hanem *valóban* legyezi és hintáztatja őt,[45] ezzel nem csak Krisna szolgálatába, de a szövegek időtlen valóságába is belépve.

Két kultúra, két szöveghagyomány határán

A Krisna-hívő gyerekek csak kisebb hányada él a többségi társadalomtól viszonylagos elzártságban, Krisna-völgyben. Ők azok, akik a közösség iskolájában ugyanazzal a kultúrával találkoznak, mint otthon vagy a közösség egyéb színterein mozogva. A gyerekek nagy része azonban *kint* él,[46] többnyire nagyvárosokban, és óvodába, iskolába is ott jár. Ők nyilvánvalóan sokkal több nem Krisna-tudatos mesével, irodalommal találkoznak, mint Krisna-völgyben élő társaik. Esetükben is fennáll a Forray R. Katalin és Hegedűs T. András által a roma gyerekek szocializációjának kutatása kapcsán kidolgozott úgynevezett bikulturális kisebbségi szocializációs modell érvényessége. Ez egyfajta kultúraközi szocializáció: a kisebbséghez tartozó gyerekek beleszületnek és belenőnek saját eredeti kultúrájukba, azok normáit, szokásait, értékeit észrevétlenül sajátítják el. Ugyanakkor a közoktatás és a tömegkommunikáció révén a többségi

[45] Illetve Krisna *anyagi megnyilvánulását*, a *mürti*t (istenszobrot). A *mürti*kről lásd Farkas 2002.

[46] A krisnás közösség dichotómikusan fogja fel a világot, így a Krisna-hívők közösségével, annak életterével szemben definiálják a *kint*i világot.

társadalomba szocializálódnak.[47] A Krisna-hívő gyerekek otthon belenőnek a Krisna-tudatos kultúrába, otthon olvassák, hallják az indiai meséket és vallásuk szent történeteit, melyek a Krisna-tudat értékrendszerét közvetítik feléjük. A közoktatásban ezzel szemben a magyar társadalom kultúrájával, főleg magyar és más európai nép- és műmesékkel és irodalommal találkoznak. A kettős szocializációt számos tényező befolyásolja (a közvetítők hatása, korrigáló funkciójú pozitív vagy negatív visszacsatolás stb.),[48] és természetes, hogy a hívők célja, hogy az otthon elsajátított, számukra az egyetlen igaziként értékelt érték- és normarendszer legyen a „nyertes".

Itt kell megjegyezni, hogy bár a mozgalom alapítója ellenezte, hogy a Krisna-tudatos gyerekek a szent írásokon és az ő vallásos munkáin kívül világi irodalmat is olvassanak,[49] és ma sem ajánlott, hogy a gyerekek mást is olvassanak, a mozgalom kénytelen volt kompromisszumot kötni. Egy angol kiadvány például, amely a mozgalom iskolájának tantervét állította össze, a tizennégy és tizennyolc év közötti fiataloknak az összes ISKCON-kiadvány[50] mellett néhány fontos világi mű ismeretét is ajánlja.[51] A szent írások nehezen érthetőek a gyerekek számára, a krisnás gyermekirodalom pedig nem mindig elegendő a gyerekek olvasmányigényének kielégítésére. Így a közösség iskolái, a *gurukulák* tantervének megalkotói kidolgoztak egy olyan értékelő rendszert, melynek mentén a szülő a könyvet elolvasva könnyen eldöntheti, hogy az adott világi könyv gyermekének odaadható-e vagy sem.[52] Ennek persze az lenne az előfeltétele, hogy a szülő ismerje ezt a kérdéssort – melyet tudtommal még nem fordítottak le magyar nyelvre –, és hogy a szülőknek legyen idejük elolvasni a könyveket. Mivel azonban – még ha ismernék is a kérdéssort – a szülők többnyire annyira elfoglaltak, hogy nemigen van idejük „előolvasni", hát még a szempontokra odafigyelve szűrni az olvasmányt, ezért vagy rábízzák a gyerekek ítéletére, hogy olvassanak, amit akarnak (ez a ritkább), vagy pedig a kevés krisnás irodalommal kell megeléged-

---

[47] Forray–Hegedűs 1998, 28.

[48] Forray–Hegedűs 1998, 28.

[49] *Śrīla Prabhupāda* é. n., 39.

[50] ISKCON: International Society for Krishna Consciousness, a Krisna-tudat Nemzetközi Szervezete.

[51] „Szeretnénk, ha a diákoknak lenne valamennyi alaptudásuk a nevesebb világi szerzőkről." Urmila – Srí Ráma é. n., 3–30.

[52] Az értékelő kérdéssor többek között a következő szempontokat tartalmazza: a mű milyen korú gyereknek ajánlott, téma, a hős jellemzői, moralitás, jó és rossz, a karma gondolata a műben, vagyis miért szenvednek illetve boldogulnak a szereplők, bölcsesség, társadalmi rend, istenkép, a mű valláskép, húsevés (a Krisna-hívők nem fogyasztanak húst), drogok használata, szerencsejáték, tiltott szex (a Krisna-hívők számára tiltott a szerencsejáték és a házasságon kívüli nemi élet), a mű fő filozófiai gondolata, értékek a műben, ajánlott vagy tiltott gyerekek számára. Urmila – Srí Ráma é. n., 3–33.

niük. Egy, a rokonságában élő gyerekek biztos Krisna-tudatos alapokon nyugvó értékítéletében bízó Krisna-hívő úgy gondolja, hogy mivel a gyerekeknek nagy a mese- és kalandigénye, és nem elég számukra a csekély krisnás gyermekirodalom, ezért megengedhető, hogy világi irodalmat is olvassanak. Tapasztalatai szerint a gyerekek a világi művekben is képesek a Krisna-tudatos értékeket megtalálni. „M. azt mondta, hogy az a pap a *Nyomorultak*ban olyan, mint nálunk egy szannjászi, mert ő is lemondott, és másokért él. Még én sem gondoltam erre. Nem lehet tudni, miből profitálnak a gyerekek."[53] A nagy olvasás igénnyel rendelkező magyar Krisna-hívő gyerekek tapasztalataim szerint a krisnás gyermekirodalom mellett a klasszikus gyerekkönyveket, a *Micimackó*t, a *Kis herceget*, a magyarok közül *Fekete István*t, *Lázár Ervin*t, *Janikovszky Éva*t, és legújabban a *Harry Potter*-könyveket olvassák.[54]

Keszeg Vilmos aranyosszéki kutatása során a saját hagyomány illetve az oktatásban kapott szövegek viszonyát vizsgálva arra a megállapításra jut, hogy: „Az oktatás kereteiben használatos narratívák (mesefeldolgozás, irodalmi mese, irodalmi művek stb.) a fiatalt egy virtuális társadalmi csoporthoz közelítik, s elszakítják saját környezete narratív hagyományától."[55] A Krisna-hit nyugati mozgalmában – legalábbis a nem beleszületett gyerekek esetében – ez a kérdés sajátosan megfordul: a hívők nem egy saját narratív hagyományból, hanem a tömegkommunikáció és a közoktatás által közvetített kultúrával és szövegtárral jöttek a mozgalomba, és éppen a saját narratív hagyomány létrehozásán fáradoznak. A mozgalomba belépők számára mindez még alkotása és tanulása egy átvett, és tulajdonképpen itt megalkotott kultúrának. A beleszületett gyerekek számára már elsődleges szocializálódás. Belenevelődés a kultúrába, és annak szöveghagyományába.[56]

---

[53] Idézet egy Krisna-hívővel folytatott beszélgetésből. *Szannjászi*: Az élet lemondott rendjében élő szerzetes. Az úgynevezett *varnásrama* rendszer szerint az emberi életnek négy lelki rendje, azaz életszakasza van, ezek közül az utolsó a *szannjászi*. *Lemondott*: lemondott az anyagi világról, csak a lelki életnek él. A lemondott kifejezésnek a Krisna-hívők körében kialakult egy másodlagos jelentése is, például lemondott körülményekről beszélnek, ha a körülmények nagyon egyszerűek, puritánok.

[54] Egy Krisna-hívő nagyszülő megjegyzése a Harry Potter sorozattal kapcsolatban: Ő ugyan nem olvasta el, de gyerekek meséltek, olvastak belőle neki. A gyerekek kalandigényét kielégítette a könyv, ő pedig nem talált benne rosszat, nem volt benne például szexualitás. Egy szülő pedig a könyvben található jó és a gonosz örök harca miatt találja a Harry Potter sorozatot egy Krisna-hívő – akár felnőtt, akár gyerek – számára is értékes olvasmánynak.

[55] Keszeg 2004, 274.

[56] A hagyomány és megalkotott hagyomány kérdése a Krisna-hívők esetében olyan sajátos problémákat vet fel, amely a társadalomtudományok hagyományról és kultúráról folytatott diskurzusát minden bizonnyal új szempontokkal gazdagítaná. Ráadásul esetükben a

Befejezés

Bár tanulmányomban nem tértem ki hangsúlyozottan a szóbeliségben működő narratívákra, végezetül rámutatnék a témában és a terepben rejlő lehetőségekre.

A krisnás közösség főként írott szövegek formájában kapja szöveghagyományát. Bár a közösség tagjai a leckéket vagy az egymástól hallott történeteket is továbbmesélik anélkül, hogy annak eredetijét elolvasnák, sokkal gyakoribb, hogy olvasmányaik során (is) találkoznak a történetekkel. Így esetükben elsősorban az írásbeli szövegekből válik szóbeli hagyomány, és a történeteket, amelyekkel a szóbeliségben találkoznak, olvasás során erősítik meg.[57] A vallásos történetek a Krisna-hívők életének minden terén rendszeresen felbukkannak: reggeli és esti leckékben és számtalan hétköznapi szituációban: prédikálás közben, egymás közötti beszélgetésekben, egymás tanításában és természetesen a gyereknevelésben. A mese- és történetmondás soha nem önmagában létező, valóságtól elzárt, merev gyakorlat, hanem, ahogyan Keszeg Vilmos írja *Aranyosszék népköltészetéről* szóló monográfiájában, a mese mindig affinitást mutat a friss események, aktualitások megbeszélésével, érintkezik a történelmi, lokális, családi és személyes emlékezet narratíváival, közeli kapcsolatban áll a hiedelemmondákkal, és folytonosan érintkezik az olvasmányokkal, újsághírekkel, regényekkel, ponyvanyomtatványokkal.[58] A Krisna-hívők által használt és megalkotott szövegek alakulása, a különböző beszédeseményeken belül a makroszövegek szerveződésének módja, a narratív sémák szövegszervező ereje, az aktualizálás, az alkalomhoz és a közönséghez való igazítás vizsgálata lehet a kutatás további tárgya. A szövegegyüttes sajátossága, hogy a magyar hívők számára a követendőnek tartott *vaisnava* vallás és életmód nem elsődleges szocializációjuk során elsajátított hagyományt, hanem egy tanult, a vallási konverzió során elsajátított kulturális készletet jelent. A folyamatosan megalkotás alatt álló hagyomány ténye a szövegvizsgálatban is speciális kérdéseket vet fel, ezért a Krisna-hívők kollektív szöveghagyománya és e jelenség szociokulturális hátterének vizsgálata a folklórkutatás számára számos tanulsággal szolgálhat.

---

virtuális társadalmi csoport fogalma is összetett, hiszen a közösség a többségi társadalmon belül egy kis csoportot, szigetet alkot, és a csoport, amelyhez köti magát, amennyiben az az Indiában élő vaisnavák nagy közösségét jelenti, tulajdonképpen virtuális marad számára.

[57] Szóbeli és írásbeli költészet klasszikus elválasztásának problémáiról lásd Finnegan 1977, főleg 160–169. oldalakon.

[58] Keszeg 2004, 272–273.

Irodalom

BHÚRIJANA Dász
— 1995 *The Art of Teaching. A Guide for Training our Children in Krishna Consciousness.* Vrndávana (India), VIHE Publications.
Bibliai történetek kicsiknek.
— 2001 Pécs, Alexandra.
CSIKESZ Erzsébet
— 1986 *Találd ki a mesémet! Mesemorfológia az irodalomórán. (3., 4. osztály).* Budapest, Tankönyvkiadó.
DANKA Krisztina
— 2001 *Mű és kinyilatkoztatás. A bengáli vaisnavizmus filozófiája és poétikája.* Budapest, ELTE Bölcsészdoktori értekezések 3.
FARKAS Judit
— 2001 „Visszaenni magunkat Istenhez." A táplálkozás mint áldozat a Krisna-tudatban. In Pócs Éva (szerk.): *Sors – áldozat – divinácó.* Budapest, Janus/Osiris. 103–136.
— 2002 „Templom a panellakásban." Ember, otthon és világmindenség a Krisna-tudatban. In Pócs Éva (szerk.): *Mikrokozmosz – makrokozmosz.* Budapest, Balassi. 257–275.
— 2004 „Az Úr lótuszlábáról lemosott por." A rítus szerepe a vallási konverzióban. In Pócs Éva (szerk.): *Rítus és ünnep az ezredfordulón.* /Studia Ethnologica Hungarica VI./ Budapest, L'Harmattan – PTE Néprajz-Kulturális Antropológia Tanszék, Marcali Város Helytörténeti Múzeum, 269–286.
FARQUHAR, J. N.
— 1984 *An outline of the Religious literature of India.* Delhi, Motilal Banarsidass.
FINNEGAN, Ruth
— 1977 *Oral Poetry. Its Nature, Signifance, and Social Context.* Cambridge University Press.
FORRAY R. Katalin – HEGEDÜS T. András
— 1998 *Cigány gyermekek szocializációja. Család és iskola.* Budapest, Aula.
HEFFNER Anna
— 1996 *Történetek a Bibliából. Képes olvasókönyv.* Budapest, ELTE ÉKP Központ.
JÁNOSY István
— 1978 *Rámájana.* Budapest, Móra Könyvkiadó.
KAMARÁS István
— 1998 *Krisnások Magyarországon.* Budapest, Iskolakultúra.
KESZEG Vilmos
— 2004 *Aranyosszék népköltészete.* Marosvásárhely, Mentor.
KOMÁROMI Gabriella (szerk.)
— 1999 *Gyermekirodalom.* Budapest, Helikon.
KRISNA-LÍLÁ dévi dászi (fordította és válogatta)
— 1997 *Egy fazék bölcsesség.* Történetek Bírbálról. Somogyvámos, Gouranga Média.
LAMMEL Annamária – NAGY Ilona
— 2001 *Paraszthiblia.* Budapest, Osiris.
Mahábhárata Krishna Dharma elbeszélésében
— 2000 Somogyvámos, Lál Kiadó.

DR. ÖTVÖS László
— 1995 *Károli Gáspár bibliafordításának jelenléte a népi vallásosságban.* Bibliai néprajzi értekezés. Szolnok.
Rámájana Krishna Dharma elbeszélésében.
— 1999 Somogyvámos, Lál Kiadó.
RÉGER Zita
— 1990 *Utak a nyelvhez. Nyelvi szocializáció – nyelvi hátrány.* Budapest, Akadémiai.
RÓDER Alajos
— 1848 *Bibliai történetek gyermekek számára.* Buda, Mayer Királyi Egyetem.
SCHMIDT József
— 1995 *A szanszkrit irodalom története.* Budapest, Pallos.
Sríla Prabhupáda a gurukuláról.
— é. n. h. n.
SZUNYOGH Szabolcs
— 1984 *Bibliai mesék.* Budapest, Móra Könyvkiadó.
TÓTH-SOMA László
— 1997 *Veda-rahasya. Bevezetés a hinduizmus vallásfilozófiájába.* Szeged, Bába és Társai.
URMILA dévi dászi – SRÍ RÁMA dász (írta és összegyűjtötte)
— é. n. *Vaikuntha Children. A Gurukula Classroom Guidebook for organization and instruction of students from five to eighteen years of age in asrama gurukulas, day schools, parent cooperatives and home schools.* h. n.

Az általam ismert és felhasznált Krisna-tudatos elbeszélő gyermekirodalom

ALARKA dévi dászi
— 1995 *Tomi utazása a templomba.* Rajzolta Padyávali dévi dászi, magyarra átdolgozta: Nácsa Károly és Kolozsi Zita. Somogyvámos, Krisna-völgy.
Gopál a csalhatatlan. A Bhágavatam meséi. Első könyv. Vrindávan varázsa. Vyásadéva: Srímad Bhágavatam című műve alapján.
— 1995 Budapest, Édesvíz Kiadó. Versek: Bakos Attila (Aninda Sundar Dása). Képek: Vass Ági (Padmavati dévi dászi). Szerkesztette Novák András.
Kifestő könyv.
— 1995 Rajzolta: Tilak dévi dászi, Rasagraha dévi dászi (USA), Somogyvámos, Krisna-völgy.
Krisna Vrindávanban. Indiai mesék.
— 1998 Készült A.C. Bhaktivedanta Swami Prabhupáda Krishna, az Istenség Legfelsőbb Személyisége című műve alapján. Átdolgozta Kaustubha dász (Nácsa Károly), Gauranga Média.
Prahlád, a legyőzhetetlen fiú. Képregény.
— 1997 Készült A. C. Bhaktivedanta Swámi Prabhupáda Srímad Bhágavatam fordításának felhasználásával. Illusztrálta és a szöveget átdolgozta: Mahasamaha devi dási (Torok Melinda). Somogyvámos, Krisna völgy Indiai Kulturális Központ és Biofarm.
Sakshi Gopal.
— 1995 A Srí Caitanya-caritamríta angol fordításából átdolgozta: Joshua Greene (Yogesvara Dasa). Illusztrálta: Tom Foley (Sadhana-siddhi dasa). Fordította: Bhakta Károly és Bhaktin Zita. Somogyvámos, Krisna völgy Indiai Kulturális Központ és Biofarm.
Sanátana Goswami érintőköve.

— 1995 Készült A. C. Bhaktivedanta Swámi Prabhupáda elbeszélése alapján. Összeállította: Bhakta Károly és Bhaktin Ági. Illusztrálta: Bhaktin Berta. Somogyvámos, Krisna völgy Indiai Kulturális Központ és Biofarm.

Srí Yamunacarya.

— 1998 Krisna-völgy Gurukula.

Tanulságos történetek.

— é. n. Krisna völgy Indiai Kulturális Központ és Biofarm gurukulája (iskolája) számára készült gépelt, fűzött példány.

Utazás a mesék tengerén.

— é. n. Krisna völgy Indiai Kulturális Központ és Biofarm gurukulája (iskolája) számára készült gépelt, fűzött példány.

Felhasználtam ezek mellett a *Hare Krisna Magazin*ban, a *Vissza Istenhez* magazinban, a *Hare Krisna Hírlevél*ben és a *Tagsági Hírlevél*ben található képregényeket és meséket.

Ekler Andrea

Tűnődések egy dejtári „egyéniség" kutatása kapcsán

Az egyéniségvizsgálat lehetőségei egy nógrádi asszony elbeszélései alapján

1. A dolgozat tárgyáról, megközelítési módjáról, szemléletéről

Több éve kutatom egy 13. században létrejött Nógrád megyei falu, Dejtár hagyományrendszerét. A gyűjtött anyag feldolgozása során elsősorban a szövegvizsgálatra koncentráltam, dejtári szövegek hermeneutikai megközelítésére tettem kísérletet. A szövegvizsgálat mellett célom volt egy folklórszövegekre vonatkozó hermeneutikai rendszer elméleti, terminológiai leírása is, melynek eredményei jelenlegi tanulmányomat is segítik, főként elméleti hátterét és terminológiáját tekintve. E szövegvizsgálat (az értelmezett szöveget a Függelékben közlöm) esetén is fontosnak és érvényesnek tartom Heidegger kitételét, mely szerint: „A megközelítés- és értelmezésmódot (...) úgy kell megválasztanunk, hogy ez a létező önmagában és önmagától mutatkozhassék meg. E létezőnek úgy kell megmutatkoznia, ahogyan mindenekelőtt és többnyire van: átlagos mindennapiságában. Nem tetszés szerinti és véletlenszerű, hanem lényegi struktúrákat kell kimutatnunk benne, amelyek a fatikus jelenvalólét valamennyi létmódjában létmeghatározók maradnak"[1], így ez az értelmezés a vizsgált közösség azonossága mellett megközelítési módjában is kapcsolódik eddigi kutatásaimhoz. Ennek okán a módszer leírására, az alkalmazott terminológiára itt nem térek ki, a megközelítési módot és terminusokat a *Dejtári szövegegységek hermeneutikai megközelítése* című munkámban részletesen tárgyaltak szerint alkalmazom.[2]

Dejtári kutatómunkám során számos olyan egyéniséggel találkoztam, akinek tudása, szemlélete rabul ejtett, voltak olyanok is, akiket megszerettem, s akadt valaki, akivel afféle „pótnagymamaként-pótunokaként" egészen közel kerül-

[1] Heidegger 1989, 107.
[2] Ekler 2003.

tünk egymáshoz. Ő Gergely Sándorné Fábián Anna, akivel az évek során számos beszélgetést rögzítettem, eddig mégsem kerítettem sort narratíváinak értelmezésére. Úgy gondolom, narratívái oly mértékben egységet alkotnak, hogy együtt kell értelmezni őket. Ugyanakkor az egyes beszélgetéseket tekintve szembesültem azzal is, hogyan alkotnak az egyes szövegegységek önmagukban is egészet, hogyan értelmezhetők – természetesen a többi szöveggel való intertextuális kapcsolatukat sem szem elől veszítve. Ezen kapcsolatok egyértelműen utaltak arra, hogy az egyéniségvizsgálat számára messze nem elegendő egy adatközlő egyetlen műfajban, csak „klasszikus" műfajokban stb. történő megnyilatkozásainak vizsgálata, valamennyi – a kutató felé irányuló – közlését figyelembe kell venni. Ez nem azt jelenti, hogy a monografikus feldolgozások, melyek egy-egy egyén valamilyen műfajú szövegei alapján készültek, ne vették volna figyelembe egyéb megnyilatkozásaikat, kultúrába ágyazottságukat és más lényeges szempontokat. Mindössze arra utalnék, hogy az átstrukturálódott gazdasági, társadalmi, kulturális rendszer, a megsokasodott „átmeneti műfajok" más csoportosítást, más vizsgálati módszert is igényelnek, a megismert módszerek, eljárások, vizsgálati szempontok eredményeinek figyelembe vételével. Szövegértelmezésem így több ponton kapcsolódik a magyar kutatástörténethez, így főként az egyéniségvizsgálat, élőbeszéd vizsgálata, s az értelmezési mód határtudomány-jellege által.

Tervem a Fábián Annával folytatott beszélgetések időrendben való közlése, s ezen szövegegységek vizsgálata egy hermeneutikai szemléleten alapuló módszer alkalmazásával. Tehát egy személy szövegeken keresztül történő bemutatására törekszem. A szövegek ilyen jellegű vizsgálata számomra jobban hangsúlyozza az egyén és a közösség külső és belső világrendjének állandóan alakuló egységét, jobban kirajzolódnak a folyamatok, sajátosságok, mint például a műfajok szerint különválasztott szövegek vizsgálata alapján. Az itt közölt szöveg szándékosan olyan, amely nem tartalmaz klasszikus műfajú történetet, holott Fábián Anna remek mesemondó, számos monda, ima stb. szövege hangzott el beszélgetéseink közben. A szöveg igen sok információt tartalmaz az adatközlő szemléletmódját, létmódját tekintve, hasonlóképpen, mint arra a hétköznapi szövegeket vizsgáló kutatások is rámutattak. Gyűjtésem feldolgozásához alárendelő szemléletű módszert választottam, amely nem tesz erőszakot a szövegen, sőt inkább érvényre segíti azt, valamint ennek eszközeként egy egységes fogalomrendszert. A gyűjtés, vizsgálat során végig szem előtt tartottam azt a kultúrák, emberek, szövegek iránti alázatot, tudományos felkészültséget, morális hozzáállást, őszinte érdeklődést, amelyet Nagy Ilona munkájában, személyében tanítványaként megismerhettem, s amelyen keresztül ő igyekezett számunkra megértetni a „szöveg örömét".

2.1. A közölt szöveg adatközlőjének portréja
Gergely Sándorné Fábián Anna, 87 éves

A faluban számomra a legizgalmasabb egyéniség. Élete, személyisége különös tükröt tart a trianoni döntés következményeit magán viselő falu története, a sajátosságait már csak nyomaiban őrző közösség, az ellentmondásokkal (melyek részben az erőteljes urbanizációból adódnak) teli léthelyzet, létélmény elé. Az egész közösséget érintő gazdasági, társadalmi, szellemi, kulturális, morális változások tetten érhetők személyes sorsának, életeseményeinek tényeiben, azok önreflexív kivetítéseiben, státusának változásaiban. Az életében bekövetkezett törés pontosan jelzi egy „hagyományosnak" nevezett létforma teljes megszűnésének jegyeit. Ez azért drámai, mert nem az urbanizáció ellen bigottan küzdő, zárkózott személyiségről van szó.[3] Történetei világosan jelzik, hogy egyaránt vonzódott a hagyományos és éppen aktuálisan modern létforma iránt. Volt azonban valami, aminek állandósága megingathatatlan volt: a morális értékrendé. Ennek felbomlása, a „szerep" és „szereptudat" megingása az identitást tette kérdésessé.

Fábián Anna szegény családban született, szoba-konyhás, döngölt padlós kis házuk a falu szélén helyezkedett, helyezkedik el, míg a jobb módúak házai a falu központjában voltak (ez a térbeli felosztás ma már nem mérvadó, hiszen az egyutcás rend is megszűnt, a falu kétfelé is terjeszkedett). Fábián Anna cigánytörténeteinek gyakoriságát indokolja részben az is, hogy közelebb volt a falu szélén élő cigányokhoz, mint a központban vagy a falu Pest felőli határában élők, nagyobb rálátást nyert szokásaikra, életmódjukra részben térbeli helyzete, részben gazdasági helyzetéből adódó társadalmi státusa, részben személyiségéből adódó közösségbeli szerepe okán.[4]

A szövegben is említi fiú testvérét, akinek köszönhetően sok fiatalember járt a házhoz, így odavonzva a lányokat is. Szép és okos lány lévén szinte adott volt központi szerepe a kortársai között. Erre vonatkozóan számos történetet mondott el, ezek közül itt is olvasható néhány, melyek részben a fiatalok „hagyományos", „hivatalos" (ünnepekhez, szokásokhoz fűződő) találkozási, szórakozási

---

[3] Erről a falu viszonylatában sem lehet beszélni, hiszen a férfi lakosság nagy része Budapesten vagy más nagyvárosban dolgozott, a nők egy része szintén, valamint jellemző, hogy a tudás, tanulás értékének következményeként a fiatalok közül sokan nagyobb városokban tanultak tovább, gyakran lépték át az államhatárt is, amikor tehették, hiszen a családok egy része szétszakíttatott, sokak rokonai éltek, élnek a szlovákiai Nagycsalomján, így az urbanizáció jelenségei nem érték olyan váratlanul a falu lakosságát, mint egy zártabb közösség esetén.

[4] Erre a gazdasági alapú társadalmi megkülönböztetésre több ízben utal a vizsgált szövegben is, melyből azonban az is kiderül, hogy ez a különbségtétel nem feltétlenül esett egybe a közösségi státussal.

lehetőségeire, közösségi alkalmaira utalnak, részben a hétköznapi eseményeket elevenítik fel.

Sok udvarlója akadt, történetei közül több ezen udvarlókat, a velük kapcsolatos szituációkat idézi fel. Férjéről visszafogottan szól, soha nem minősítette beszélgetéseink során. Élete egyik nagy rejtélye éppen ezzel kapcsolatos. Amikor egyik alkalommal sokadszor kértem, hogy mondja el élettörténetét, s sokadszorra válaszolta, hogy ahhoz hangulat kell, mert bizony „szomorú történet az" (életének egy-egy mozzanatát egyes beszélgetésekben fedte fel), elmondta, hogy nem sokkal házasságuk után férje egyszerűen eltűnt. Gyermekük nem született, s ez nem kis teher lehetett Fábián Anna számára, aki szívén viseli minden rokongyerek sorsát, nagymamaként viszonyulva hozzájuk, s aki szakkört vezetett a falubeli gyermekek számára. Különös fintora a sorsnak, hogy a szép és okos, közkedvelt lány, asszony egyedül élte le életét, fekete özvegyi viseletben, kvázi olyan özvegyként, aki később sem köthetett, s nem is szándékozott kötni újabb házasságot. Gondoljuk el, milyen lelkierő szükségeltetett az állandó bizonytalanság feldolgozásához, a lányregényeken, pesti tartózkodásai alkalmával mozi- és színházélményeken „nevelkedett", romantikus lelkületű fiatalasszonynak. Ennek fényében kell vizsgálni a számos szerelmi történetet, motívumot tartalmazó szöveget. A mai szövegekből persze nem deríthető ki, hogy eleve ennyire vonzódott-e a romantikus elemekhez vagy hogy visszamenőleges kompenzációe. Tartása, hiedelemrendszerbe, romantikus történetekbe ágyazott léte mellett rendíthetetlen hite az utóbbi évekig nem ingott meg. Előénekes volt, kislányoknak szakkört vezetett, ahol népviseletes babákat készítettek, részt vett a hagyományápoló csoport munkájában, nyughatatlan, vidám természete különösen párosult visszahúzódó magánéletével, szerény életmódjával. Szigorú vallásosságát az utóbbi évekig töretlen jókedv kísérte, aminek betegsége és kora mellett egy szomorú esemény, illetve annak körülményei szabtak határt. Két éve kirabolták, azaz abból a kevésből is elvittek néhány számára értékes dolgot. A megrázó az volt, ahogy a környezet reagált. Fábián Anna látta, felismerte a tettest, aki meg is fenyegette, de nem hittek neki, illetve elintézték a dolgot annyival, hogy az esemény nem bizonyítható, s az ellopott holmik értéktelenek. Sokan bolondnak nyilvánították, meggyanúsítva, hogy képzeleg. A letűnt „zárt" közösségben – mint erre számos példa utal – ez nem történhetett volna meg. Ezzel Fábián Anna is tisztában van, nem is a kvázi veszteség okozta csalódottságát, hanem saját helyzetének változása, ahogyan perifériára került, ahogy a „közösség" értékrendjében feleslegessé vált, ahogy kiszolgáltatták. Ez lehet a megélt dekonstrukció – nagyon „el-különböztünk".

Az itt vizsgált szöveg is jelzi, történeteit mély átéléssel adja elő. Szívesen mond fiatalkori tréfás, romantikus történeteket, olvas fel imagyűjteményekből vagy idézi fel a népszínművek, lányregények világát. Örömét leli a hétköznapi és

ünnepi szokások felelevenítésében. A hétköznapok, jeles napok, naptári ünnepek, vallási ünnepek általa megélt, elevenen közvetített szokásrendje az egész évkört átfogja. A beszélgetések során így feltárult életmódja, képet alkotott a viseletről, az építkezési szokásokról, a mindennapi munkáról, a hétköznapi és ünnepi étkezési szokásokról, keresztállításról, temetkezésről – hogy csak néhány szegmenst említsek. Esetében is megfigyelhető a korabeli falubeliek körében általánosan jellemző kettős viszony a hiedelemrendszerhez. Teljes meggyőződéssel mondja hiedelemtörténeteit, sokszor igazolni, hitelesíteni igyekezve azokat, gyakran azonban „vallási kötelezettségének" eleget téve negligálja mindazt, erős hitét igazolva. Zavartalansága, szereplési vágya, magabiztos, jól strukturált, remek előadása mutatja leginkább, mennyire otthonos, természetes világa mindkettő. Az itt szereplő szöveg csak utal arra, ami egyik fő jellemzője tudásának: ő az egyetlen a vizsgált adatközlők, beszélgetőtársak közül, akinél domináns a költői beszédmódú szövegek jelenléte, azaz nemcsak remek előadó, de rendelkezik egy ma már ritka hagyományos „klasszikus" műveltséggel.

2.2. Metanarráció[5]

A beszélgetés 1995. augusztus 16-án hangzott el, Dejtáron, Fábián Anna konyhájában. A beszélgetés során a 11-es szövegegység elhangzásáig négyen voltunk jelen: Fábián Anna, két falubeli „kísérőm", Kovács Zsófia (9 éves) és Kovács Mária (8 éves), s én. A két kislány már az első történetet is furcsálkodva fogadta, s bár más alkalmakkal szívesen hallgatták az „adatközlőket", s Annus nénit ismerték is, e beszélgetés közben elmentek. Szövegszerűen is megjelenik ez a változás, a közönségére érzékeny adatközlő eleinte mindannyiunkat bevont előadásába, majd a 14. szövegegységben már csak hozzám szólt: „Hogy mondjam el neked..." S ami fontosabb, a társadalmi, morális, mentális okokból adódó váltás, melyről az előadásmód és a tematika nyilvánvalóan árulkodik. Hiszen valójában akkor szabadult fel, amikor ketten maradtunk, a kislányok jelenléte a társadalmi, korosztálybeli státuskülönbség miatt nem engedte volna, hogy „bármit" szóba hozzon (a milliő morfologikus alkalmazkodása, 2., 14.).

Fábián Anna – talán mert élete nagy részét egyedül tölti – a beszélgetés során nem tevékenykedett, mint azt a legtöbb női adatközlő esetében tapasztaltam a dejtári dolgossággal, a munka közösségbeli értékével összefüggésben. A munka nehézségére, központi szerepére ő is többször utal (például: „De nem is nagyon aludtunk, mert mindjárt kölni kellett."), de a nehézségek mellett nar-

[5] A metanarráció vizsgálatakor a következő művek eredményeit is figyelembe vettem: Fejős 1985; Lovász 1999; Babcock-Abrahams 1982; Nagy 1997; Honko 1989.

ratíváiban a szépség, a csínyek, a tréfák, a hétköznapokat színesítő, elviselhetővé tévő mozzanatok hangsúlyosabbak. Különösen érdekes ez sorsát tekintve. De nem ő az egyetlen, akit feltűnő humorérzék, életszeretet jellemez sorsának viszontagságai ellenére. Számos más ok mellett, adódik ez az életmód, szemlélet mellett a természetközeliség, a hiedelemvilág, a mély vallásosság, a neveltetés, a közösségi elvárások összetevőiből is. A szűkebb vagy tágabb közösségben betöltött funkció, az abban elfoglalt hely és annak változásai sokkal inkább meghatározóak e tekintetben, mint maga az életkor. Ahogy kiszakadnak családjuk köréből (Fábián Anna egyedül él, rokonai látogatják), munkaképtelenné válnak, elveszítik közösségbeli szerepeiket, funkcióikat – előénekes, szakkörvezető stb. –, az egyensúly megszűnik, s komorabb hangvétel válik uralkodóvá. Része volt ez a természetes körforgásnak, ahogy együtt létezett egy-egy udvarban a csinos ház, a rendes kert, a zsibongó család, a roskadozó építmény, és a koromfeketében naphosszat imádkozó, „készülődő" asszony. A sok változás mellett jellemző maradt, hogy az özvegy férfiakat a közösség nősülésre készteti, a hagyományos férfi-női szerepek viszonylatában alkalmatlannak találva őket a mindennapi önellátásra, ugyanakkor megerősítve őket szerepükben, kitolva vagy elkerülve ezáltal a „készülődés" magányos időszakát. Mára az is jellemzővé vált, hogy újabb házasság helyett egy-egy gyermek saját családjához „veszi" az özvegyen maradt szülőt, a többgenerációs családban más szerepeket ruházva rá. Emellett Dejtárra nem jellemző a többgenerációs együttlakás. A faluban élő, egy családot alkotó különböző generációk vagy a falu különböző pontjain élnek, vagy egy udvarban, de külön házakban, külön háztartást vezetve. Kisebb számban fordul elő az eleve együtt élő vagy újépítésű házban együtt élő többgenerációs modell. Az „ős-faluban" az egy utcából kertekre nyíló udvarokban található, többnyire három házban nem rokon családok éltek. Ma már a házak nagy részét lebontották (különösen a vályogból készülteket), s az udvarokban egy-egy család él. Fábián Anna szomszédságában szintén egy özvegyasszony lakik, udvaruk képe, összetétele csak annyiban változott, hogy az utcafrontra kerítés került, zárható kapuval. A beszélgetés idején még gyakran látogatták barátnői, még gyakorolta közösségi funkcióit, előadásmódja ekkor élénk, színes, magával ragadó, gyors, pontos reakciókat tükrözött szituációkra, azok változásaira, összetett tematikus struktúrákat alkotva (a hagyomány morfologikus alkalmazkodása, 11, 12, 21, 32). Az utóbbi években Fábián Anna narratívái dominánsan kétfélék: vagy kevésbé koherens vagy kötött műfajban kevésbé asszociatív, inkább a műfaj szabályainak alárendelt szövegeket alkot. Érdekes megfigyelni, hogyan változnak egy-egy közösségen belül a hagyomány összetevőinek hangsúlyai, vagyis mely elemek azok, amelyek egy-egy időszakban értéket képviselnek egy közösség számára. A vallási ünnepek, szokásrend mellett az utóbbi években a faluban működő hagyományőrző csoport a népszokások feleleventésére helyezte a hangsúlyt, előtérbe kerül-

tek az ezekhez kapcsolódó szövegek. Azzal azonban, hogy van olyan korosztály, amelyhez a közösségi hagyomány nagyobb része el sem jut, így ennek befogadása igényként sem lép fel, az idősek által őrzött hagyomány kezd elszigetelődni, kiszorulni a hagyomány aktív folyamatából. Pontosan látható, ahogy egy közösség szelektál, megőrizve alkot, tehát nem a hagyomány, hagyományozás folyamata változik, hanem annak összetétele. Vizsgálatom szempontjából ez azért igényel figyelmet, mert rámutat adatközlőm és a közösség közötti szakadásokra, arra, ahogyan tudásának nagyobb része kiszakad az aktív hagyományból. A folyamat kétirányú, hiszen ahogyan fizikailag elszigetelődik valaki, úgy záródnak el a csatornák a közösségi élet, „tudás" és a maga élete, „tudása" között. Ennek a folyamatos elszigetelődésnek a jelei érzékelhetők Fábián Anna utóbbi években alkotott narratíváiban is.

Fábián Anna tréfás történeteinek hátterében ugyanakkor a másoknál is tapasztalt „jó ész" is fontos szerepet játszik. A falu földrajzi, történelmi helyzete, a főváros hatása mellett az egyház és az iskola is szerepet játszott abban, hogy a dejtáriak számára a tudás, az ész az értékrend élén állt, áll ma is. Igen nagy számban terjedtek a vallásos ponyvák, s az egykori kis alakú olcsó könyvtár kötetei szinte minden házban fellelhetők, e ponyvák és szépirodalmi művek nagyrészt folklorizálódtak, ezek mellett – a földrajzi helyzetből is adódóan - jelentősnek mondható a Mikszáth-művek folklorizációja és a népszínművek hatása. Figyelmet érdemel a falubeliek önreflexív tájékozottsága, melyre jó példa, hogy Szabó Zoltán falura vonatkozó kitételét szinte mindenki ismeri, többen olvasták is.[6] Ezen túl a faluban élők közül magam három embert is ismerek, akik a falu nyelvjárásával, hagyományaival kapcsolatos szakdolgozatot készítettek. A falubeli diákok nagyobb része továbbtanul a felsőoktatásban, s ez nemcsak az egyetemek nyitottabbá válásának időszakától jellemző (csak egyetlen példát említve, nagymamám öt gyermeke közül a felnőtt kort megélő mindhárom gyermek továbbtanult). Nagy hangsúlyt fektetnek az iskola fejlesztésére, a tanulás ma a boldogulás, a lehetőség szimbóluma, különösen a mezőgazdaság háttérbe szorulásával. Ugyanakkor a „jó ész" mára elvesztette azt a „természetes" vonatkozását, amelyért egykor nagyra tartották, mintegy az életrevalóság feltételeként. Erre utal Fábián Anna is, például: „A szeginyek tudtak mind varrni, de a gazdag lányok mind olyan kajlák vótak. De a legények is mind olyan tyütyürkék vótak." Több narratívájából kiderül, hogy az ész lehetőséget jelentett a társadalmi, gazdasági különbségek áthidalására, segítségül szolgált a mindennapi és nehéz helyzetekben való boldogulásban.

Ehhez szükségképpen társulnia kellett gyorsaságnak is. Több szöveg értelmezése során utaltam a Dejtáron gyakorta hallható „Hama', hama'!" kifejezésre,

[6] Szabó 1986.

mely a mentalitás egyik alapjegyének tekinthető.[7] Emellett – mint az itt olvasható szövegben is több ilyen esettel találkozhatunk (fonó, szánkázás, improvizálás) – a váratlan élethelyzeteknek kiszolgáltatott ember élete is múlhatott gyors, megfelelő reakcióján. Nyilván az ilyen jellegű történetek gyakoriságának oka, hogy az egyik legfontosabb határhelyzetről, az élet és halál közötti mezsgyéről szólnak, s legfontosabb életeseményekként feltétlen előkerülnek egy-egy beszélgetés alkalmával. A gyorsaság kihat a szövegformálásra is, Fábián Anna narratíváiban ez méginkább a strukturáltság irányába mutat, mint más adatközlők narratíváiban. Ő maga remekül él hagyományának kulturális kódrendszerével a ragadványnevektől a helymegjelöléseken keresztül a tájszavakig, az egy-egy közösségben ismert történetre való rövid utalásig. Az előadásmód gyorsasága nem teszi követhetetlenné, szakadozottá, hiányossá a szöveget, éppen ellenkezőleg, szinte valamennyi itt olvasható szövegegység lényegre törő, konkrétan elkülönülnek bennük a különféle szándékból adódó, eltérő funkciójú szövegrészek.

A jól formált szöveg, a remek előadásmód összefügg a harmadik legfontosabb „erénnyel" a helybeliek körében, a (gazdag) szépségre való törekvéssel. Számtalanszor utal Fábián Anna a fiatalság (főként lányok, önmaga) szépségére, a viselet, díszkendők gazdag sokaságára, mívességére, a küldendő tárgyak, élelmiszerek mennyiségére, minőségére. A szépség, a minőség ilyen – szegénységben gyakran erőn fölül vállalt – felmutatása része volt az egyén és a közösség közötti kapcsolatrendszernek, tükrözte a közösségi hagyományt, a csoporton belül betöltött státust, függvénye volt a közösségbeli megítéltetésnek, kapcsolatban állt az előbb említett „erényekkel".

2.3. Az „adatközlő" és a „kutató" kapcsolata

Fábián Annát a vizsgált szövegben Annus néninek szólítom, mivel gyermekkorom óta ismerem. Szerette nagymamámat, sokszor meglátogatta templomba jövet vagy onnan hazafelé menet. Amikor felnőttként, 1993-ban először felkerestem, szeretettel, de a „kötelező" szabályokat betartva fogadott, bőséges vendéglátással,

[7] A föld, bár maguk a falubeliek számszerűen bizonyítják, hogy megművelése nem gazdaságos, továbbra is nagy jelentőséggel bír. Lényeges a közösség részéről történő megítélés szempontjából, kinek mennyire „rendes" a földje. A kárpótlási jegyekkel újabb földekhez lehetett jutni a falu határában, ennek eredményeként még többet dolgoznak a falu lakói. A föld megművelése, a gazdálkodás, a ház körüli munka mellé felzárkóztak kényszerűségből a vállalkozások is, melyek méginkább felgyorsították az életet. Szinte lehetetlen úgy végigmenni az utcán, hogy ne halljuk a sürgető szavakat: „Hama', hama'!" Ez a gondolkodás jellemzően praktikus oldala. (A másik oldal a jövővel kapcsolatos spekulatív gondolkodás. A föld „nyűgei" és a munkanélküliség elkerülésének lehetőségét, az életszínvonal, társadalmi megbecsülés növekedésének esélyét a továbbtanulásban látják.)

készséggel, de kellő távolságtartással. Találkozásaink során maga is gyűjtővé vált, eleve sem állt távol tőle a „régi dolgok" gyűjtése, felidézése. Évről évre várt, amíg tudott írni, leveleztünk. Láthatóan közösségi státusának elvesztését is ellensúlyozta „tudásának" fontossága, értelmet, értéket, jelentőséget nyert általa ismét személyisége. Lelkesedése egyértelműen hat a narrációra, az ismétlődő szüzsék esetén figyelhető meg leginkább, ahogy egyre színesebbekké, bonyolultabbakká válnak. Ugyanakkor narratívái egyre gyakrabban bensőségesebbek, mélyebbek, a tréfás szüzsék túlsúlya helyett a vallási szüzsék dominanciája jellemző. Az évek során „idegenből" szinte unokává léptem elő, s arra, hogy majdnem helyiként kezel, az is utal, ahogyan bevont a külső szemlélő számára szinte áttekinthetetlen falubeli rokonsági rendszerbe, amelyben mindenki szegről-végről rokon, s amely láncolat bennfentes fejtegetése nem kevés derűre ad okot a kívülállók számára. Annus nénivel való „rokonságunk" világosan utal arra, hogy egy közösség tagjai igyekeztek, igyekeznek hitelesíteni, „zárni" egy rendszert, amely értékrendjüket, szemléletmódjukat őrzi, egy olyan világot, amelyben mindenkinek helye, funkciója, szerepe volt, mindenki tisztában volt ezzel, gyakorolta azt.

Az itt vizsgált szöveg már kevésbé viseli a távolságtartás jegyeit. Erre utalnak Fábián Anna tréfás megjegyzései, a „kinizsi lagzija" vagy éppen saját felsülésének története a húsvéti locsolkodás alkalmával. De az „adatközlő" és „kutató" kapcsolatának „mélyebb" szintjét jelzi hogyan kéreti magát az adatközlő, s mikor utasítja el valóban a kérdést, érdeklődést. (F. A.: „Nem is tudom már azt elmondani." E. A.: „Biztos tetszik emlékezni..." Ebben az esetben például amellett, hogy előző beszélgetéseink alkalmával többször utalt erre a történetre, a nonverbális kommunikáció – fürkésző tekintete, vajon valóban érdekel-e a történet, szerénykedő, már csattanót sejtető mosolya – biztatásra késztetett.) Ez a szöveg valahol félúton van a kérdés-felelet típusú szövegek és a teljesen egyéni asszociáció által strukturált szövegek között. A „kutató" irányító szerepe a 10. egységgel voltaképpen megszűnik, a kérdéseket ettől kezdve az „adatközlő" indukálja, asszociáción alapuló erős szövegstruktúrát teremtve.

Részleteiben tekintve a szövegegységet (az indexek az alegységeket jelzik, melyeket a Függelékben közölt szövegben jeleztem):

– az 1., 6., 10. emlékeztető kérdés visszautal az előző beszélgetésekre, amelyek során említést tett a három történetről. A beszélgetést „tisztázó" beszélgetésnek szántam, amelynek során visszatérünk ezekhez az elvarratlan szálakhoz. Egybegyűjtöttem kérdéseimet, voltaképpen egy elvárási horizonttal, előzetes elvárásokkal közelítve mondandójához. Előző kutatásaim, szövegértelmezéseim is arra utaltak, hogy számomra e falu vizsgálatakor alkalmatlan ez a módszer. Ebben a beszélgetésben a harmadik kérdésig „működött", attól kezdve életbe lépett az addig is tapasztalt párbeszéd rendje, melyben a kutató maximum láthatatlan karmesterként van jelen. Ez a módszer hosszabb idő alatt, több türelmet,

kitartást igényelve – úgy gondolom –, hasonló szövegkorpuszt eredményezhet, mint egy módszeres mese, monda vagy más konkrét irányú gyűjtés. Számomra a beszélgetésekből feltáruló szövegek alkotta világrend sokkal inkább tükrözi azt a létformát, azokat a változásokat, amelyeket a „direkt gyűjtést" követő szövegvizsgálat felfed, illetve sokszor rejtve hagy. A gazdasági, társadalmi, kulturális helyzet gyors változása, az átmeneti műfajok túlsúlya, a hiedelemrendszer, vallási élet, ünnepi rendtartás változásai újabb és újabb kutatási módszereket igényelnek. Nyilvánvalóan nem véletlen a kulturális antropológia térhódítása. Sok esetben a problémát egyetlen (vagy annak vélt) módszer kizárólagos alkalmazása jelenti. Bármely tudományág esetében közhelynek számít az a megállapítás, hogy az adott kutatási „tárgynak", kutatónak, szituációnak megfelelő módszert kell alkalmazni, ami különösen ma már nem lehet kizárólagos, figyelembe kell vennie az eddigi és a jelenlegi kutatási eredményeket a módszertan szempontjából is (ez sok esetben meg is történik, további fontos követelmény azonban az egységes terminológia, a változások definiálása). A humán területek vizsgálata esetén talán már a módszer kifejezés is zavaró, inkább szemléletről lehetne beszélni. Noha a nagy áttörés megtörtént, s remek értelmezéseket lehet olvasni számos, így finn, német, orosz vagy éppen magyar kutatók tollából, mintha még mindig élnének a beidegződések a néprajz- és az irodalomtudomány között. Holott az irodalomtudomány éppúgy kamatoztatja a társtudományok eredményeit, mint a néprajztudomány. Egy-egy elmélet éppúgy kialakulhat egy biológiai, filozófiai megállapítás nyomán az irodalomtudományban, mint a néprajztudományban. Amellett, hogy mindkettőnek (mint más tudományágaknak is) vannak speciális jegyei, követelményei, ugyanazt kell szem előtt tartania: alkalmazott módszere ne tegyen erőszakot a vizsgálat „tárgyán", ugyanakkor a vizsgálat „tárgya" iránti tisztelet, alázat ne keveredjen romantizált szemlélettel, így az értelmezést az emóció szintjén tartva.

– A 8. elvárt, késztetett biztatás, melyre már utaltam.

– A 13., 18., 20. az adatközlő szövegére reflektálva a pontosítást, az asszociációk továbbvitelét szolgálják, a kutatás további lehetséges irányai felé nyitják a szöveget.

– A válaszokat tekintve a 2. igen érdekes a „hallgatóság" és az adatközlő viszonylatában. Kis vonakodás mint kvázi bevető után, történetébe bevonja a jelenlévőket, a történet befejezésétől, csattanójától sikert remélve, valamint egy olyan közeget, ahol szinte minden elhangozhat. A történet indító és záró minősítése: „De az csak olyan vicces... Ez csak mese."; „Ez csak ennyi." a „tudásában" kijelölt helyet jelzi, sokkal inkább kedveli, nagyra tartja a „klasszikus műfajokat", így a meséket például sosem említi jelző nélkül („nagyon szép", „szomorú", „humoros"), a mese itt nem műfaji megjelölést takar, hanem az igazságtartalomra

utal, nem is mintha bárki valósnak vélné, inkább a sértődés elkerülése végett. Története végén nagyot kacagott, s élvezte sikerét hallgatósága körében.

– A 4., mély átéléssel előadott történet végén a csattanót magyarázattal egészíti ki, személyes megítélését, tanító szándékát is kifejezésre juttatva, s mintegy indoklásaként is a történet elhangzásának.

– A 7. „kötelező" vonakodásról már szóltam, szinte csak áthidalása volt a két történet közötti „űrnek".

– A 9. biztatásra rögvest reagálva előadott, már inkább mesélt szöveg személyes élmény és felidézett szöveg izgalmasan strukturálódó együttese. Érdekes, ahogy a beszélgetésben előkerülő vonakodás a történet szintjén is megjelenik, előadásmódjának, személyiségének egy szegmensére rámutatva („Jaj – mondom –, nagyságos úr, én most nem tudok. [...] Én most nem tudok mesélni, majd elmondja az éjjeli történetét – mondom – a Faszi. Osztá' miért? Mondom – ezt kő most hallani."). Szövege bonyolult struktúrát alkot (társadalmi, gazdasági viszonyrendszer, utalásrendszer).

– A 11. rögtön reagál a hallgatóság változására, „kísérőim" távozásával már egyes szám 2. személyű megszólítást alkalmaz („fiam"). A szöveg egyik fordulópontja éppen itt következik be, már nem kell ügyelnie a közérthetőségre, hivatkozási rendszere megváltozik, kitágul. Pontosan észlelhető a folklór folyamatának működése, amint a környezethez, közeghez idomítja a szöveget. Több elvont „hitelesítő" mozzanattal él, a szüzsé fővonalához több szálat fűz (például: tűzvédelem, építkezés, szoborállítási szokások, kapzsiságról szóló példázat). A struktúra másként, de épp úgy bonyolódik, ahogy a 9. szövegegységben. Itt a szüzséhez fűzött szálak részben értelmező szerepet kapnak, részben szolgálják a permanensen megjelenő tanító szándékot, részben a szüzsé hitelesítését látják el. Mindemellett a tudás kifelé történő jelzését is szolgálják (ami az adatközlő attitűdjét eleve jellemzi, de ami itt érzékletesen megmutatkozik).

– A 12. a szöveg másik meghatározó fordulópontja, itt lép életbe az asszociációs rend, az előzőektől eltérő szövegstruktúrát eredményezve.

A szövegegység egészére jellemző, hogy a válaszadás mellett személyes élményeket idéz fel, illetve azokból kiindulva általánosít. Tapasztalatait analizálja, csoportosítja, szintetizálja, elvonatkoztatva kiterjeszti a számára létélményként jelenvaló rendszerre. Válaszai feltárják e rendszer belső mozgásait, változásait, egyértelműen jelzik az „örökölt" rendszer, a hagyomány megéltségét, a hagyományban való létet, annak változásokkal kísért működését. A kérdések nem vártak el konkrét szövegszerveződési szintet, a megjelenési forma kiszámíthatatlan volt, ugyanúgy lehetett rájuk dite, memorat, fabulat vagy szigorúbb struktúrájú szöveget alkotni. Az adatközlő kreativitása, szövegalkotó készsége, képessége, hagyománybéli aktív léte szinte valamennyi alkalommal memorat szintű szöveget eredményezett. Érdekes a tanító szándék és a kutatónak szóló tudás fel-

mutatása közötti kapcsolat, összefüggés. Valójában a szándék kettős, nehezen elkülöníthető, a különbségek apró mozzanatokban nyilvánulnak meg, mint az látható a vizsgált szövegegységben a gyerekek jelenlétében és távozásukat követően elhangzott szövegek esetén. A kutatónak szóló tudás átadása során (előtt, után) voltaképpen szelektál az általa megélt hagyományból, megfogalmazza maga számára, mi képezi e hagyomány részét. Figyelemre méltó az a folyamat, melynek során az általa „kanonizált" elemek száma, köre nőtt, tágult. Az első években úgy vélte, hogy csak a „régi dolgok" tartoznak ide, az utóbbi években már megkockáztatta, hogy talán a „mai dolgok" között is akadhat számomra érdekes. Nyilván viszonyunk alakulásával, kapcsolatunk egyre szorosabbá válásával is magyarázható az a kommunikációs folyamat, amelynek eredményeként verbálisan megszűnt közöttünk a jelen-múlt-jövő közötti szakadék, az összetett, átfogó időstruktúrával megszüntetve a jelen zártságát, leplezettségét, felfedve a folyamatokat, kapcsolatokat, az elhangzott szövegek rendszerben elfoglalt helyét, illetve annak változásait. Annus néni (azaz Fábián Anna) ezáltal sajátos választ adott a hagyomány, folklór, folklorizáció, folklorizmus stb. bonyolult terminusaira. A hagyomány folyamata, egyén és közösség viszonya, a folklór, a kulturális rendszerek, s bennük a tudáselemek mozgása egyszerre élővé vált. A rendszert, s kapcsolatokat maga az adatközlő fedte fel szövegszerűen.

Meglepő az a látszólag csak tematikus, valójában a rendszer egészére irányuló komplexitásra való törekvés, belső igény, amely a szövegekben megnyilvánul. Fábián Anna olyan „adatközlő", akinek – többéves kapcsolat után – azt válaszolhattam kérdésére: „Mi érdekel?", hogy „Minden." Válaszait tekintve konkrét kérdéseimre is ennek jegyében reagált. Tökéletes bizonyságául annak, hogy minden szövegnek magának kell generálnia megközelítési módját, vizsgálati szempontjait és nem fordítva. E vizsgálat során is hasonló következtetésre jutottam, mint az előzőek alkalmával: „Megfigyelhető, hogy a kutató részéről a kérdéshorizont, s a kérdésfeltevés átstrukturálása, s az adatközlők részéről az elfogadás, nyíltság ellenére/mellett nem alakul, nem alakulhat ki kérdezési és közlési séma, nem csupán a kommunikáció résztvevői alakítják a szöveget, de a kommunikáció, s a kommunikáció során kialakuló szöveg is meghatározza, aktualizálja a kommunikáció résztvevőinek viselkedését, mikéntjét (adó, vevő, kód, üzenet, csatorna, közeg)."[8]

[8] Ekler 2003.

2.4. Poétikai megközelítés

A poétikai megközelítés során a szövegegységben fellelhető beszédmódokat, megjelenési formákat, poétikai szerkezeteket, valamint ezek összefüggéseit értelmezem.

2.4.1. Poétikai jellemzők

Fejős Zoltán az „ugye, azt mondja" – jellegű kifejezéseket a szöveg lényeges sajátosságának tekinti, lényeges előadói eszköznek.[9] Fábián Anna narratíváiban hasonlóak a „De az csak olyan...", „Ez csak..." jellegű minősítések, mintegy a tudás önigazolásának jegyeiként, valamint a „Nem is tudom már azt elmondani"; „Jaj, (...) én most nem tudok" biztatásra késztető szövegelemei. Ezek a szüzsé szempontjából jelentéktelennek tűnő szövegelemek nemcsak poétikailag befolyásolják a szövegegységet, de utalnak a szövegalkotó egyéniség személyiségére, előadói kvalitásaira is.

A hitelesítést szolgálják a szövegkezdő nyelvi elemek, az idő- és térbeli hivatkozások, a források, szüzsék alanyainak pontos megjelölése. Az idő- és térjelölések pontossága, kiterjedése a fikcionalitás mértékétől, megjelenési formától, hitértéktől függ. A klasszikus műfajokra tágabb idő- és térbeli kiterjedtség jellemző, de mint a szövegben is látható, hasonlóan alakulnak a nehezen hihető, hitelesíthető történetek is (régen, annak idejébe, valamikor régen).

A nyelvjárási sajátosságok vizsgálata részben rámutat a nyelvhasználatban alkalmazott rövidítésekre – hangzó vagy jelentésbeli rövidítések ezek, utóbbi pl. a tőlem, barátnőmtől, vagyis velem küldték a barátnőmét, a barátnőmmel küldtem az enyémet –, valamint a kiejtésbeli sajátosságoknak is köszönhetően különféle nyelvi archaizmusokra – vótam, gyün, hojjan, kő, oszt, jány, hítták, agyonütte, odaki, píz, veder, barátnőmtől, tőlem, olyakot.

Fábián Anna tudatosan ritkán él narratíváiban a tájszavak alkalmazásával, ezekkel többnyire a rövidítés (magyarázat elkerülése) végett, a humor eszközeként vagy az előadás hevében él (eleség, ángyikám, gazdamamájuk, megállj, aranyos, huncut, szaladásnak, gujhó, gyerek, pruszlik, csuszpajsz, tréfis, kajlák, tyütyürkék – ahol a közösségen kívül is használatos kifejezések más szemantikával rendelkeznek).

Hasonlóképpen a közösségre, közösségi hagyományra utalnak a ragadványnevek vagy csúfnevek (Sippancs, Urjam, Faszi), illetve a közösség belső terének megnevezései (például Vermek).

---

[9] Fejős 1981.

Az egyik leggyakoribb stíluselem e szöveg esetében is az ismétlés, melynek típusait funkció szerint csoportosítottam. Így megkülönböztettem a hivatkozás hangsúlyozását (úgy mondták, azt mondja), a gondolatritmust, mely nemcsak az alegységek, de az egész szövegegység strukturális szintjén megfigyelhető, mint a nyelvi vagy tárgyi asszociáció alapja (például a 9. alegység, vagy a tűz, kendő motívumai), valamint a szüzsé hangsúlyozását szolgáló ismétlési formákat. Előző vizsgálataim során az ismétlés és funkcióinak értelmezésén keresztül jutottam el a szövegegységek és alegységek poétikai struktúrájának vizsgálatához, s ezen keresztül ahhoz a megállapításhoz, hogy az ismétlés rendje és a poétikai struktúra függ a beszédmódtól, a megjelenési formától és a hitértéktől.

A bölcsességi beszédmódú[10] szövegegységek a kijelentés–magyarázat–példa–újabb (előzőekhez kapcsolódó, de új információt is hordozó) kijelentés–magyarázat–példa stb. felépítésre utalnak. A narratívában ekkor elsősorban a nyelvi asszociáció működik, a stíluselemek által jut el az elbeszélő a szüzsé voltaképpeni tárgyának megnevezéséig. A szöveg több szintjén is megfigyelhető az általánostól az egyedi felé haladás mint szerkesztési mód (például 4., 5., 14., 15., 16., 17., 24., 30., 31., 32.).

A rendelkező beszédmódú[11] szövegegységek esetén szintén a kijelentés–magyarázat–példa felépítés figyelhető meg. Itt azonban a szövegalkotás alapja a szüzsé, vagyis elsősorban tárgyi asszociáció működik, a stíluselemek helyett inkább a motívumok segítségével halad a szöveg az általánostól az egyedi megnevezése felé. A vizsgált narratívában a rendelkező beszédmódú alegységek főként dite szintű megfogalmazások, így a struktúrájuk kijelentés–magyarázat vagy egyszerű kijelentés felépítésű. A kijelentés felépítésű szövegegységek többnyire a narráció megszakításából erednek, más szövegegységekkel állnak szoros kapcsolatban, mintegy átkötésként is (például 19., 23.).

Az elbeszélő beszédmódú[12] szövegegységek poétikai struktúrája kijelentés – leírás felépítésű. A kijelentéshez annak minél teljesebb körű leírása, jellemzése, információval való kiegészítése kapcsolódik, néha példa ékelődik közéjük, mely plusz információt tartalmaz (például 11., 12.).

---

[10] A bölcsességi beszédmódról Ricoeur találóan jegyzi meg, hogy az minden műfajon felülemelkedik. Valóban nem műfajfüggő, s nem is alakít ki külön műfajokat, mivel a gondolkodás egészét jellemzi, mely ezáltal kihat a szövegekre. Vizsgálatom alapján megállapítható, hogy markánsabban van jelen az átmeneti műfajokban, mint a „klasszikus" műfajokban.

[11] A rendelkező beszédmód olyan rendelkezés, amely gyakorlati vonatkozású: közvetlen funkciója annak működőképességét, védelmét biztosítani, amire vonatkozik.

[12] „Az elbeszélő beszédmód által megjelenített események egy-egy korszakot indítanak el, mert magukon hordják a közösségalapítás és közösségmentés kettős jegyét [...] a szóban forgó események meghaladják a történelem mindennapos menetét." (Ricoeur 1995, 17.) A hagyományhoz, a közösséghez kapcsolja a tárgyául választott esemény; egyéni jellegére utal az általa kifejezésre juttatott reflexió.

A narratívában fellelhető költői (2., 21.) és himnikus (29.) beszédmódú szövegegységek esetén az egyszeri előfordulás okán sem állapítható meg általános felépítési mód, de ugyanez mondható el más esetek vizsgálatával kapcsolatban is. Az általános felépítési mód hiánya e két beszédmód jellegéből adódik. A himnikus beszédmód lényege az élőbeszédben az én és te viszonyában ragadható meg, ennek hiánya vagy megléte teszi lélekkel átitatottá a szöveget, melynek poétikai következményei vannak. Nevezetesen a szóképekben, metaforákban gazdag kifejezésmód, képi gondolkodás. Ebben a beszédmódban a legközelebbi emberi kapcsolatokhoz kötődő memoratok hallhatók. A költői beszédmód elsősorban a „klasszikus" műfajok sajátja, „felfüggeszti a leíró funkciót. Közvetlenül nem gyarapítja tárgyi tudásunkat (...) a nyelv visszafordul önmagához, hogy önmagát ünnepelje."[13]

2.4.2. Beszédmód[14]*, műfaj/megjelenési forma, poétikai struktúra*

Bár Fábián Anna narratíváira dominánsan a költői beszédmód jellemző, az itt vizsgált szövegegységben mindössze két alkalommal fordul elő. E tréfás történetre, s a felidézett játék szövegére is jellemző a költői beszédmód – már említettek mellett további – alapvető attribútuma, hogy szoros egységet alkot benne objektum és szubjektum, valóság és fikció.

A himnikus beszédmódban történő megszólalás ritka bensőséges pillanata egy-egy beszélgetésnek. A szövegegységben egyetlen esetben fordul elő, bár a szövegegység más pontjain is közelített felé az adatközlő, mintegy előkészítve ennek belső terét. A párválasztás szüzséje főként tréfás kontextusban tér vissza újra és újra a szövegegységben, s ahogy más szüzsék kapcsán is a humor, a tréfa mellett feltűnik a dráma, a tragikum, mintegy életszerű egyensúlyt, léthelyzetet tükrözve, így történik a párválasztás esetén is. Az adatközlő élettörténetének ismeretében ez korántsem meglepő, de ez a szövegnek csak egy szemantikai rétege. A történet utal egy egész közösséget érintő drámára, tragédiára is, tágabb értelemben a halálra, félbeszakadt sorsra (a fiatalok halála természetellenessége miatt fokozottan érintette a közösséget, az erőszakos halál főként), s nem lehet figyelmen kívül hagyni azt sem, hogy Fábián Anna számos balladát, mondát ismer, amelyek szüzséjükben rímelnek a történetre. Egyik csúcspontja ez a rész a szövegnek, egyfajta tematikus, motivikus összegzés is (párválasztás, tűz, építkezés, viselet, szokásrend), egyben egy léthelyzet tükre is, annak sokirányú vonatkozásában. A poétikai struktúra szempontjából lényeges, hogy amilyen

[13] Ricoeur 1995, 85.

[14] „Beszédmódon azt értem, hogy a nyelv a beszédaktus során aktualizálódik..." (Ricoeur 1995, 20.)

egyensúly teremtődik komikum és tragikum között, úgy ellenpontozza narratívájának e hangsúlyos részét az adatközlő a következő szövegegységben felidézett elkerült dráma, tragédia bemutatásával.

A szövegegységben a bölcsességi beszédmód fordul elő leggyakrabban. Ez a beszédmód a legszabadabb, mind műfaji, mind tematikus lehetőségeiben, valamint lényegi attribútumai közé tartozik, hogy a gondolkodás egészét jellemzi, a legközvetlenebbül „emberi", hogy a mindennapokban előforduló alapvető emberi kapcsolatokra reflektál, határhelyzetekre vonatkozó olyan észrevételeket tartalmaz, amelyekben a „köztesség állapota" feloldódik a döntésben, állásfoglalásban, hogy példajellegű, átadásra szánt megfigyeléseket, következtetéseket tartalmaz. A bölcsességi beszédmódhoz többnyire memorat szövegszerveződési szintre utaló megjelenési forma jellemző. Ez Fábián Anna esetében összefügg tanító szándékával, a személyes példáinak szánt funkcióval is.

A rendelkező beszédmódú szövegrészek törvénykező, szabályozó jellegüknél fogva főként a dite szövegszerveződési szintjének megfelelő megjelenési formát nyernek.

Az elbeszélő beszédmód alkalmazása inkább a férfi adatközlőkre jellemző. A közösség alapjának, a történelem formálójának önmagukat tekintik, tudásuk is főként erre a területre vonatkozik, tehát dominánsan a faluval kapcsolatos történeti vagy eredetre vonatkozó fabulathoz közelítő memoratokat vagy complex-szintű szöveget közölnek. A nők körében ez a beszédmód kevésbé kedvelt, feltehetően azért, mert a szüzsék megformálását erőteljes érzelmi, élményhez kötődő viszonyulás, valamint állandó reflexivitás jellemzi. A szövegegységben két egymást követő alkalommal fordul elő elbeszélő beszédmód, egyiket kérdésem indukálta (11.), a másik asszociáció révén keletkezett (12.). Érdekes, hogy a tűz motívum ettől kezdve az asszociációs struktúra egyik alapelemévé vált.

A domináns tanító szándék nemcsak a legkülönfélébb hagyományelemek felvonultatásában, az életesemények természetes körforgásának felidézésében, hanem a szöveg második felétől az ünnepi szokásrend követésében nyilvánul meg. „A példaszerű történeti elbeszélés arra törekszik, hogy az ember és világ időbeli változásában az emberi életvezetés időtlen érvénnyel bíró szabályait mutassa fel: az időt elvont szabályokat példázó konkrét esetek tömegévé úgyszólván szétterítő értelemként határozza meg."[15]

[15] Rüsen 1999, 42.

2.4.3. Szüzsék és motívumok alakulása a szövegben

A történetté szerveződésben a komikum és tragikum vonzza maga köré a szüzséket. A tréfához, komikumhoz és a halálhoz, tragikumhoz kapcsolódó személyes és közösségi élmények alakítják a narratív struktúrát, szervezik a hagyomány részét képező motívumokat, szüzséket, alakítják a szokásrend szerinti időstruktúrát. Az ismétlődések az első szövegegységtől kezdve belső ritmust adnak a szövegnek, melynek alkotója poétikai szinten is harmóniára törekszik.

történet

komikum tréfa	(komikum és tragikum tréfa és halál)	tragikum halál
2., 14., 15., 19., 21., 22., 23., 24., 25., 26., 27., 28., 31.	4., 5., 9., 12., 16., 17., 28., 29., 30. (veszély),	11. 32.

Fábián Anna közösségbeli funkciói, elhivatottsága, érdeklődése, tanító szándéka a szüzsék szerveződésében, ismétlődésében is megnyilvánul. Személyes élményei többnyire példaként szolgálnak, szorosan kötődnek egy-egy közösségi alkalomhoz, eseményhez, jelenséghez. Ebből a kapcsolatrendszerből nemcsak a hagyomány folyamata vetítődik ki, de egy markáns egyéniség és egy szabályozó közösség kölcsönös egymásra hatása is.

hagyomány

egyéni (személyes)	(egyéni és közösségi)	közösségi
14., 15., 22. 25., 27., 28.	9., 12., 17., 19., 21., 23., 24., 29., 30., 31.	2., 4., 5. 11., 16., 26. 32.

A szövegegységben előforduló leggyakoribb motívumok:

„személyhez" kapcsolódó: kísértet, cigány, halott, visszajáró halott
állat: kakas, ökör, bika

„tárgy": kincs, templom, szobor, kosár, zsák, szalmatető, cseréptető, pénz, ételek (tojás, torta, kalács), kendő
természeti elemek, jelenségek: tűz, víz, vermek, árok, szakadék
alkalom: lagzi, munka (csépelés, fonó, házimunka), színház, locsolkodás, farsang, tánc

A kísértet, halott, visszajáró halott a hiedelemrendszer meghatározó elemei a közösségben. Számos hiedelemtörténetet mondott el Fábián Anna is. Az itt szereplő „ál-hiedelem" történetek hitértékét verbálisan csökkenti, negligálja, valójában azonban azok éppen „szereplőik" határhelyzete által kötődnek a hagyományos közösségi hiedelemrendszerhez, lelepleződésük ellenére sem veszítik el hitértéküket, sőt éppen verbalizálásuk utal arra.

A cigány kedvelt szereplője Fábián Anna narratíváinak. Ezek közül is igen sok foglalkozik a cigány és a halott kapcsolatával, komikum tárgyává téve a félreértésekből, helyzetkomikumból adódó félelmet. A vizsgált szövegegység elhangzását követő harmadik napon is elmondott egy ilyen történetet, s a *Pap meg a cigány* mesét is két változatban közölte.

A szövegben szereplő állatok az emberi cselekedetek következtében kerülnek „álöltözetben" ijesztőként, „kísértetként" a szüzsébe, fokozva a pórul járt, felsült szenvedőalany komikusságát, megszégyenítve azzal is, hogy egy állat okozta riadalmát. Ugyanakkor mindhárom állat, de különösen a kakas mint motívum sokszor szerepel negatív szemantikával a néphitben.

A tárgyak a gazdagság, szépség–„csúfság", nevetségesség; profanitás–szakralitás kettősségét mutatják. A társadalmi, gazdasági körülmények, s a szegénységben való gazdagság a motívumokban is kirajzolódik, hiszen egy-egy ismétlődő motívum eltérő kontextusokban szerepel (pl. a pénz, kincs mint gazdagság, mint halál okozója; az étel minősége; a kendő szépsége mint pozitívum, s feszültség forrása).

A természeti elemek, jelenségek negatív kontextusban jelennek meg, a tűz mint pusztító erő, a víz és vermek, árok, szakadék negatív élményekhez kapcsolódva. A faluban három tűzvész pusztított, ezek emlékeként emelték a Flórián-szobrot, 1855-ben. A tetők szerkezetének, anyagának változása valóban a tűzvészekkel állt kapcsolatban, ahogy erre az adatközlő is utal a szövegben. A váltás szabályozásáról Juhász Antal és Zólyomi József is szól Nógrád megye népi építészetét vizsgálva.

A motívumok szintjén megjelenő ismétlődő közösségi alkalmak visszautalnak a szüzsék személyes és közösségi jellegére, a hagyomány létélményként való megjelenítésére. Fábián Anna egyik legkedvesebb témája, a párválasztás is ezekhez a közösségi élményekhez kapcsolható, azok tragikus és komikus vonzatában. Komikum tekintetében narrációja nem nélkülözi az erotikumot, éppen a

humorral ellensúlyozva a megbillent „morális rendet", hangsúlyozva annak természetes jellegét. Ennek burkoltabb formája a 2. szövegegység, nyíltabb a locsolkodáshoz kapcsolódó, erotikus motívumokban bővelkedő 25. szövegegység.

2.5. Strukturális megközelítés

Mint arra már az előzőekben utaltam, különösen a 10. szövegegységtől jellemző a narratívára az asszociáción alapuló szigorúbb struktúra. Az így megalkotott „rend" reális tere ritkán nyúlik túl a falu határain, itt az asszociáció a hagyományban való lét tükre is, így a szokásrend tekintetében a szabad asszociáció helyett a tudáson alapuló, hagyomány rendjéhez idomuló asszociációról beszélhetünk.

Az asszociáció mellett az idő az egyik legfontosabb struktúraképző elem. A szövegegység egészét meghatározza a fikcionalitáshoz és az emlékezéshez való viszony, különösen ennek időbeli vonatkozásai. Az idő ebben a vonatkozásban egyrészt hitelesítő, másrészt a valóságba belopott fikcionalitást szolgáló dimenzió. Fábián Anna egyénisége kitűnik időkezelésében, nem véletlen, hogy szinte egyetlen esetben sem alkalmaz konkrét időmegjelölést (emlékeinek felidézésekor például inkább életszakaszok megnevezését alkalmazza, csupán egyszer utal konkrét évszámra). Az idő éppúgy elmosódik narratíváiban, mint a valóság és a fikció közötti határok. Ugyanakkor a narratívák időstruktúráját tekintve nagyon is konzekvens, még ha bonyolult struktúrát képez is, melyre szép példa a 9. szövegegység. Jörn Rüsen utal arra, hogy „Az elbeszélés időtapasztalásból való értelemképzés, mely az időből értelmet alkot. (...) Mindeközben az elbeszélés egy olyan, a múlt megtapasztalásában értelmezői teljesítményeit szervező időfolyamat képzetével él, mely a múltat, a jelent és a jövőt az idő-jelentés azon egységébe fogja össze, mely megmondja, hogy alapvetően miről is van szó az embernek és világának időbeli változásában."[16]

Fábián Anna narratíváiban a humor is struktúrateremtő erő. Az itt értelmezett szövegben domináló humor a 2. szövegegységtől kezdve (s leginkább megfigyelhető módon abban) „nemcsak hozzájárul az ősi narratív egységekkel való szabad játékhoz, a mesevilág esztétizálásához, hanem a mesékben alakította ki a saját struktúráját is."[17] Különösen figyelmet érdemel ez a feltevés Fábián Anna esetében, aki remek mesemondó, igen sokat olvasott, s ennek hatása nyilvánvaló narratíváinak struktúrájára is. Emellett amiért rendkívül lényeges egy közösség (s annak hagyománya) szempontjából egy-egy egyéniség vizsgálata: „Az orális

[16] Uo. 42.
[17] Kámán 154.

megfogalmazásra jellemző, formulákból építkező stílus (...) nem csupán bizonyos verbális és metrikus szokásokat képviselt, hanem egyfajta gondolkodásmódot vagy szellemi állapotot is."[18]

Függelék

1995. augusztus 16. Dejtár, Gergely Sándorné Fábián Anna

– *Annus néni említette, hogy elmondja a „Kinizsi lagziját"... (1.)*
– De az csak olyan vicces [...] Ez csak mese. Úgy mondták az öregek régen, hogy vótam a Kinizsi lagzijába. Én vótam a szakácsné, ti vótatok a szobajányok. Zsófika törte a diót, Marcsi, te meg a mákot daráltad. Ti meg terítettetek, hordtátok az ételt. Egyiktek gyün be hozzám, hogy mindenféle húst csiná'tam, csak egyet nem, azt mondták az urak. Gyüttetek be, s mondtátok, hogy – Annus néni, nincsenek megelégedve a vendégek. Hát mér', mi van? Mindenféle hús van, csak egy fajta nincs. Hojjan hús nincs? Halljátok, hát seregélyhús nincsen. Hát jó bő bugyogóba szaladtunk el, beletettük a seregélyeket. Szálltunk velük visszafelé, de ahogy szálltunk volna visszafelé, a méhesben megmosta. Zsófika anyja kiabált, hogy – ki ne ereszd a bugyogó alól, ki ne ereszd őket –, de szegény oszt letaszította, azt hitte, hogy akkor is fog repülni, ha a seregély kimegy alóla. De beesett a tóba. Én meg ott futkostam, mondtam – hama', hama', menjetek seregélyek, csak Zsófikát mentsük ki a vízbő. De hogy mentsük ki, hogy mentsük ki? Jaj, vót ott egy nagy marha kutya. Kutya – mondom – hama' köss egy nagy horgot, de vót hegyes. Jaj – mondom a többieknek –, hát kamaszodjatok ügyesen, mert Zsófikát ki kő venni, ki kő húzni a tóbó. Ez csak ennyi. (2.)
– *A Flórián-szoborról is van egy története, tegnap szellemeket emlegetett... (3.)*
– Valaki lopta a tyúkot annak idejébe, aztán a kakast is lopták. Egyszer kirepedt a zsák, s a kakas felrepült a Flórián-szobornak a tetejébe. A legény meg gyütt haza éjjel, a kakas meg azt hitte, hogy megint meg akarják fogni, oszt kukorékolt. Az meg ment haza, hogy – jaj, jaj, kísértetet láttam. Megént megy egy másik, a kakas kukorékol, megijedt ez is, mert oda akart menni, hogy mi ez. A kakas megijedt, oszt szaladt. Szaladt, oszt úgy ordított. (4.) Egy másikat is elmondok. Egy legény járt egy jányhoz, a templomnál. Magyar ökör vót a nagyapjának. Az ökör éjjel elszabadult, az előtt vót egy nagy kosár, mint amilyen ott az asztalon is van, olyanba' tartották az ökröknek az eleséget. Az ökör piszkálta a kosarat, hát ráakadt a szarvára. Le akarta rázni a kosarat a fejéről, de nem tudta. Kiszaladt az istállóból, az udvarból, oszt a templomnál forgott, úgy, hogy a nagykosár a fején vót. Gyünnek arra haza, az

[18] Havelock 10.

ember azt mondja – jaj, jaj, soha nem láttam kísírtetet, de most látok! Fehér is van benne, meg nagy feje van neki, mi lehet ez, csak forog, meg forog. Azt mondja – hát most mit csináljak, elmegyek megnézni, mi ez. Hát mikor odamegy, hát a Zsuzsinknak fejére kerűt a kosár – mondja – Ángyikám, majd kétségbe ejtett a Zsuzsink. Miért fiam? De oszt ő bekötte az ökröt éjjel, csak reggel mondta meg a nagyapjának. Ilyen a kísértet, meg kő mindenrő' győződni, hogy mi az. (5.)

– *Volt még egy történet, melyet tegnap tetszett emlegetni, egy cigánygyerekről. (6.)*

– Nem is tudom már azt elmondani. (7.)

– *Biztos tetszik emlékezni... (8.)*

– Csépeltünk, a nagyságos úr nagyon szerette, ha én beszéltem, mert ritkán mehetett színházba is, moziba is. Én persze sokat jártam színházba is, moziba is, mert Pesten dolgoztam, oszt lánykoromba vittek a legények, mikor meg asszony vótam, akkor meg a lányoknak vótam a gazdamamájuk. Osztán én meséltem az úrnak. Azt mondja – megállj, kihívom a feleségem. Nagyon aranyos asszony vót a felesége. Vékony, magas asszony vót, ő is magas vót, szép pár vótak. Mikor kigyün, mondják nekem, hogy – na most meséljen valamit a feleségemnek. Jaj – mondom –, nagyságos úr, én most nem tudok. De előtte való este, vasárnap halott vót, hét cigánygyereknek meghalt a nagyapja. Ők lent aludtak, mink meg a szénakazal tetején voltunk fönt. Létrán mentünk fel a szénakazal tetejére, oszt ott feküdtünk. De nem is nagyon aludtunk, mert mindjárt kölni kellett. Aztán mondja a gyerek – az egyet Urjamnak hítták, a másikat Sippancsnak – azt mondja – te Sippancs, a nagyapánk ott van, halva fekszik, mi meg itt vagyunk. A másik mondja neki – ne emlegesd a nagyapádat, mert mindjá' itt jelenik meg. Mellettem feküdt egy huncut ember a feleségivel, leveszi rólam a lepedőt, ledobja közéjek. Az egyik megijed, felugrik, szaladásnak, szétvágta a fejét is. Temető mellett vótunk. Hát mikor kiér, látja, hogy a temető mellett van, azt mondja – jaj, odabe csak egy gujhó [*szellem*] vót, ideki meg – azt mondja – sok van. Beszaladt az istállóba, hogy majd szól a Ferkó bácsinak, ő vót az őr. Azt mondja – Ferkó bácsi, Ferkó bácsi, gond van Ferkó bácsi! Aztán fölbúgott a bika, hogy – mú. Egész reggelig meg se mert mozdulni, a bikák között vót. Reggel gyün az úr, hogy – na fiatalasszony, meséljen valamit a feleségemnek. Én most nem tudok mesélni, majd elmondja az éjjeli történetét – mondom - a Faszi. Osztá miért? Mondom – ezt kő most hallani. Odamegyek, mondom – Faszikám, gyere, meséld el a nagyságos asszonynak, hogy hogy jártál te az éjjel, de jobban dadogjál. Mert dadogós vót. Jobban dadogjál, mint szoktál. Na – mondom –, nagyságos asszony, hozom ezt a fiatalembert, mert ez jobban el tudja mesélni. Há-há-hát, édes nagyságos asszonyom, há-há-hát éjjel mit csináltak a parasztok. Meghalt – azt mondja – az Urjamnak a nagyapja, mondtam, hogy ne emlegesse, mert megjelenik, megjelent, de most tudtam meg, hogy a parasztok vótak. Hát – azt mondja –, nekiugrottam a szecskavágónak, nézze, itt vágtam szét. Hát és mikor kiérek, jaj, Faszi, odabe csak egy gujhó vót, de ideki sok van. Beszaladtam az istállóba, kerestem az őrt – Ferkó

bácsi, Ferkó bácsi –, hát a bikák ahogy feküdtek, közébük szaladtam. Ferkó bácsi, Ferkó bácsi – tapogattam, az egyik megszólalt – mú. Juj, juj, meg se mertem mozdulni. A nagyságos asszony annyira nevetett, majd össze pisilte magát. (9.)

– *Út közben el tetszett mondani a Flórián-szobor történetét, meg tetszene ismételni? (10.)*

– Hát, elmondhatom fiam. Valamikor régen – tudtam azt is, hogy hányban, de már elfelejtettem –, az egész falu leégett. Aztán még akkor szalmás házak vótak, nem cseréptetős házak vótak, szalmatetős házak vótak, mindenkinek nádtetős vót, gyékénybő' vót a házak teteje, ki mibő' csinálta. A nádtetőre rákerűt egy üvegdarab, a naptól megégett ugye nyáron. Az üveg meggyújtotta a nádat. Hát ott is égett a ház, arra kerűt, hogy égett sorra a sok ház. Egyetlenegy fiuk vót egy házaspárnak, tizenhét éves gyerek, odaki vótak a határba, oszt hazaszaladtak, már jól leégett a házuk, oszt a gyerek mondja – jaj a píz, jaj a píz, jaj a porta, jaj a píz, jaj a píz. Oszt a gyerek beugrott a pízér, magához is vette a pízt, de ahogy gyütt volna ki a lángok közül, akkor ráesett egy tüzes gereda, oszt agyonütte. Annak emlékére építették a Flórián-szobrot. (11.)

– Van az egyik ház oldalába egy kis Mária-szobor. Annak a családnak a leszármazottja vót egy asszony, akinek vót egy lánya, aki tizenhét éves vót, amikor meghalt. Nekem játszótársam vót. Ő már nagyobb vót, én meg kislányka vótam, oszt csinált, azelőtt csináltak a kislánykáknak fából babát. Rongyot csavartak rá, rongyból vót a keze, így keresztű' téve, oszt varrt rá nekem pruszlikot, szoknyákat. Csinált fehér szoknyákat, selyemszoknyákat, bekötte a fejit, kukoricacsuhéból csinált neki hajat, úgyhogy én nagyon szerettem. Olyan kicsit úgy egyedül vót, beteges vót mindig. Mondta mindig – mamikám, elhívom Annust, hogy egyen nálunk csuszpajszot. (12.)

– *Mi az a csuszpajsz? (13.)*

– Hogy mondjam el neked... Édesanyám szolgált egy zsidó asszonynál, egy házaspárnál, azoknak én vótam a kedvencük. Én vótam nekik a gyerekük. Nekem minden meg vót engedve. Mindent csinálhattam, én ott levétem mindig. Aztán mondtam – engem hívnak csuszpajszot enni. Oda ne menj, be ne tréfítsd a szádat! De én a csuszpajszot meg akartam enni, addig szaladtam, addig szaladtam, amíg odaértem. Mondom – Rozika, adjatok hama' csuszpajszot, de ne tréfiset, ne tréfiset adjatok. Aztán adtak, megettem, oszt krumplifőzelék vót. Mentem vissza, mondtam – én nem is ettem csuszpajszot, csak krumplifőzeléket. (14.)

– Nagyon féltem valamikor a cigánytól. Ugye mikor kicsiny vótam, mindig avval ijesztettek, hogy – jó legyél, mert jön a cigány, oszt elvisz. De már akkor vótam olyan hat-hét éves is. Egyszer gyüttem ki a konyhából, összesöpörtem a konyha körül, mint kislányka. Nem vót szemet, csak olyan homok vót a padlón. Vittem ki, oszt gyütt a cigány. Ordítottam, röpűtem a gerendák közé. Gyün ki az asszony – azt

mondja – mi bajod van? Jaj, jaj, jaj, gyün a cigány, jaj, jaj, jaj, gyün a cigány! Mondta, hogy nem szabad félni a cigánytól. Hát ilyenektől féltünk. (15.)

– Hát egyszer meg mit csináltak a legények... A temetőbe fogtak egy szamarat, és akkor ahol tudták, hogy keresztút is van a temetőbe – valamikor arra lejártak a földekre, tudod van az oldalon az az út. Aztán estefelé a legények összebeszéltek, hogy a szamarat is odaviszik, meg ők is kannákval odamennek, oszt majd megöntögetnek. Ment arra két menyecske – jaj, jaj, nézd mi van ott, szaladjunk vissza. Szaladtak, erre gyüttek az úton, nagyon megijedtek. Ilyen izéket csináltak valamikor még. (16.) Mi meg olyat csináltunk, hogy ahol sok legény vót vagy fonó vót, kivájtuk a tököt, gyertyát tettünk mögé, oszt kiraktuk az ablakba. Jaj, jaj, itt a halál, itt a halál. Mutattuk nekik az ablakot, oszt bezártuk őket. Gyüttek volna ki, oszt nem tudtak. (17.)

– *Hogy volt itt a fonó? (18.)*

– A fonó meg úgy vót, hogy keveset fontunk, mert gyüttek a legények. Oszt játszottunk. (19.)

– *Miket játszottak? (20.)*

– Kútba estem, ki húz ki. Vót egy kis sámli, azt úgy körbeülték a legények, egy lánynak vagy egy legénynek be kellett menni a kútba. A kör közepe vót a kút, oszt mondta – Kútba estem, ki húz ki? Osztá', aki kihúzta, azt meg kellett csókolni. (21.) A legények mindig jártak a fonóba. Egyszer meggyújtották... egy nagy, hosszú kendő vót szalaggal átkötve a guzsajomon, nekem nagyon szép guzsajom vót. Behíttuk a legényeket, kitudtuk, hogy a legények mit akarnak, hallgatóztunk. A körtefára meg föltették a szemetlapátot, az meg leesett, csörrent. Juj, juj, itt vannak a legények. Beszéltünk, hogy ki kit szeretne vagy kié lenne, ilyesmit. Bejöttek a legények, mindjárt az egyik legény a guzsajamhoz ült, nem nagyon tetszett nekem. Aztán elkezdett csipdesni, hogy csókoljam meg őtet. Csókoljon meg anyád! Miért nem mondtad anyádnak, hogy csókoljon meg. Tudod, szombaton lagzi lesz, sütünk habcsókot, majd kapsz belőle, hogy meg ne sértődj. Na – azt mondja –, ha szombaton... Meggyújtotta, csak úgy lobogott a kendőm. Mentünk haza, kérdezték, mit fontatok, mondtuk semmit, mert játszottunk. (22.)

– Vót kukorica, oszt főztünk mákos kukoricát a fonóba is, na nem minden nap, a legényeket avval vendégeltük meg. Jó vót a mákos kukorica. Azóta is főztem, szerettem, nagyon édes vót. (23.) Szóval ilyen vicceket azért csináltak. Bennünket fölöltöztettek menyecskéknek. Mikuláskor vót. Hogy menjünk el a barátnőmhöz, nem messze lakott a barátnőm, oszt oda járt Szombati Béla, Péter Gabival. Elhatároztuk, hogy amikor a legjobban szórakoznak, rájuk zárjuk az ajtót, kallantyú vót. De velünk vót egy legény, aki ránk vigyázott. Oszt mikor gyüttek vóna ki, nem gyühettek ki. Oszt kikötték a kallantyút. Nagyon sötét vót. Egy jó vékony vesszőt nálam, végigvagdostam a fülét. Az anyád erre, arra, de jól megvagdostad a fülem! Mi meg szaladásnak, a sötétbe nem láttak. A nagynénémnek meg akkor hoztak haza egy kocsi ágat, mink tudtuk, hogy hol az ág, mink elkerültük, de a legények meg

nekimentek. Reggelre mind széthajigálták az ágat. Másnap – Annus, ez mind érted vót, mert érted bolondulnak itt a legények. Másnap mondták – hol vótatok ti, a farakásra gondoltuk, hogy tik vagytok. Persze – mondom – meghíztunk annyira, hogy rakásnak gondoltatok bennünket. (24.)

– Az öntözködés meg úgy vót, hogy tizenötös csoportban jártak a legények. Akkor még nem kölnivel öntözködtek, hanem vízzel. Én egyszer úgy jártam, hogy jött tizenöt legény. A franc tudta, még kislány vótam, az unokatestvérem nagyobb lány vót, két évvel öregebb vót, mint én. Tizenkét éves vótam, az meg már tizennégy. Azt mondja édesanyám – Annus keljé', mert itt énekelnek a legények, ezek begyünnek. Gyünnek a legények, mondják – Rozi néni, küldje ki Annust! Jaj megijedtem, tizenkét esztendős vótam. Azt mondja – lányka, vegyél magadra kabátot. Vettem kabátot meg egy szoknyát. Hát, mikor kime'k, tizenöt legény csak sorakozik a vederrel, megijedtem. Engem nem! Fogom magam, lebukok, szaladásnak, az árokba meg elestem, még sötét vót. A szoknyák meg rá a fejemre, a sejhajom meg kivót. A sejhajom meg csöppet világított, a legények meg oda öntözték a vizet. Amikor fölálltam vóna, mindig föllökött egy veder víz. Amikor már rám öntötték a vizet, hozzunk még! Ne hozzatok, az Isten szerelmére! Azt mondja az egyik legény – Rozi néni, annyi vizet öntöttünk az Annus fejére, a haja meg mégis száraz. Gondoltam magamban, de a sejhajom jól kimoshattátok! (25.)

– Akkor köllött vinni a tojást, küldtük a tojást. Úgy, hogy én a barátnőmtől, én meg tőle. Ahányan vótak megönteni, annyifelé köllött küldeni a tojást. Huszonnégy fehéret, meg öt festettet küldtek egy helyre. Akkor küldtek vissza tortát zsebkendőbe'. Meg vótak azelőtt cukorból tojások, oszt olyan képek vótak benne, várral vagy templom vót benne, olyakot küldtek a legényeknek. Akit meg nagyon kedveltek, annak meg csokoládé tojást küldtek, oszt szalaggal vót átkötve. Vissza meg küldtek tortát zsebkendőben, narancsot, fügét, cukrot, csokit. (26.) Akkor én meg úgy jártam, hogy aki nekem adta a tojást, akinek én hordtam a tojást, az a lány gazdag vót. Oszt én is vittem tojást, az uramék is itt vótak öntözködni. Nekem már nem tudtak süteményt küldeni, mákos kalácsot küldtek. Nagyon jó vót a mákos kalács, finomat tudott sütni az anyósom. Osztá' azt mondja a lány, mikor gyün hozzám, hozza a zsebkendőt üresen – nem adtak semmit bele, csak mákos kalácsot. Oszt ott három legény vót, három legénynek sokat küldtek. Azt mondták – mondd meg Annusnak, hogy későn küldte, mert most már elfogyott minden. Annus én meg leültem a partra, oszt megettem a mákos kalácsot, majd adok érte süteményt. Ilye'k vótak akkor az öntözködések. (27.) Húsvét keddjén meg a lányok öntözködtek. Akkor mentek, akinek már kedvese vót, ment a legényt megönteni, akkor a lányt ott nagyon megvendégőték. A lányok bögrével locsolkodtak. De én meg nem mentem egyszer megönteni a vőlegényjelöltemet, nem is tudták, hogy a vőlegényem, osztán elmaradtam tőle. Az meg elgyütt öntözködni, ő gyütt el, azt mondja – eljövök heledbe, mert te nem gyüttél el. Mondom – most akartunk menni. Hát – azt mondja – már itt

vagyunk. Kiöntöttem a vederből a vizet, aztán mondom – kimegyek, oszt hozok be frisset. De amikor én kimentem, engem az a sok legény úgy elfogott, majd belefúltam a vízbe. Innen is szállt, amonnan is szállt. Az egyik meg úgy meglódította, hogy fejemre szállt a veder. Akkor oszt hama' be, levetköződtem, megtörölköztem, oszt hama' be az ágyba, hogy tüdőgyulladást ne kapjak. Mert hideg is vót. (28.)

– Akkor farsangkor a legényeknek varrtuk a zsebkendőköt. Valamikor szépen tudtam varrni. A szeginyek tudtak mind varrni, de a gazdag lányok mind olyan kajlák vótak. De a legények is mind olyan tyütyürkék vótak. Én szegény lány vótam, de én nem mentem vóna el egy gazdag legényhez se. A szépen kivarrott zsebkendőket a tánckor mind a négy sarokra kihajtottuk, a derekunkhoz bedugtuk, kivarrott pruszlikokba, gyűrűs ingbe vót a tánc farsangkor. Olyan hideg vót, hogy a jég csak úgy csüngött le, akkor szalmás házak vótak, amikor én lány vótam, harmincban aztán kezdtek már cserepes házak lenni. Emmink is, ez a kicsiny már cserepes vót. No osztá, amikor odaértünk a táncra, színpad vót, úgy, hogy táncterem vót, de benne vót a színpad is, mert azelőtt annyi színdarabot játszottak az iskolások is. Most nem játszanak semmit... Én is egyszer játszottam egy... Mi is vótam benne... A falu roszszát játszottuk, valami asszony vótam benne, nem tudom, kék kendővel vót bekötve a fejem. Oszt a legény meg azt mondta – le ne vesd, mert agyonütlek, le ne vesd azt a kék kendőt! Oszt úgy jártam, hogy tánckor nagyon szép zsebkendők vótak nekem. Rózsaszín cakkos, piros cakkos, sárga cakkos. A sárga cakkosba libazöld levelek vótak meg rózsaszín virágok. Nagyon szép vót. A vőlegényjelöltemnek – mert akkor már gyűrűs menyasszony vótam –, annak csináltam. Ha elveszed, majd odadom, de kínálni nem kínálom. De nem ő vette el, hanem beértünk a táncteremhe, egy másik is pályázott rám, oszt az kapta le. Akkor már minden zsebkendőm elfogyott, már nem vót, csak ilyen üzleti zsebkendőm, rózsaszín vót, ide begyugtam e, a kezembe nem tarthattam, mert ugye táncoltam. Oszt ide begyugtam, de nem vót kihajtva sarokra, oszt azt mondja az egyik legény, hogy elkapja a zsebkendőm, mert – hozzál magadnak másikat, mert itt a behívóm –, akkor már hívták a gyerekeket a háborúba, harminckilenc tavaszán, farsangkor. Elviszem, oszt ahányszor előveszem, majd mindig rád gondolok, oszt a homlokom törölöm, majd te is gondolj rám. De ő is a fronton maradt. Hát így vótunk. (29.)

– Egyszer... Én minden lébe kanál vótam. Sok pajtásom vót, sok lány. Nálunk vót legény is, meg ugye én is itt vótam. Testvéremhöz gyüttek a legények, hozzám meg gyüttek a lányok. Osztá' mindig gyüttek a lányok, mert a legények itt vótak. Kicsi vót a házunk, oszt sokszor úgy vótunk, hogy be se fértünk ebbe a csepp házba, ki köllött menni, oszt vót egy lóca, akinek nem vót karja, csak padja vót, azt vittem ki a ház elejibe, oszt arra ültünk le. Mikor nagy hó vót télen, itt a vermeknél – még akkor nagy híd vót –, jó nagy park vót, ilyen sárga, csillogós, azt mondták, hogy valamikor arany vót itt. Ilyen arany izék vótak benne, csillogók. Oda mentünk szánkózni. A kicsi Bözse szánkójukat, a lovas szánkójukat, egylovas szánkójuk vót nekik, azt

kihúztuk, oszt tizennégyen ráültünk. A legények megfogták, hogy szánkózunk a vermeknél, odagyüttek. Azt mondja az egyik legény – a szomszéd legény nem gyütt föl –, azt mondták, hogy nekem kell vezetni a szánkót. Vezetem én a szánkót, de azt hittem, hogy úgy fog menni, mint mikor kevesebben vótunk rajta. De ha az a legény ott nincs, mink hat méter szakadékba beesünk, oszt mind ottmaradunk. Az tette a csizmájával így a szánkónak az elejit, oszt úgy értünk le. Mondtam, hogy soha többet nem ülök a szánkóra. (30.)

– Farsangkor még főzték a kocsonyát, minden farsangkor kocsonya vót főzve, sütték a rétest, süteményeket, tortákat. Vót torta, nem azt mondom, de csak amit mink süttünk, nem bolti. Süttük a piskóta tortát, oszt cukrot égettünk, abba kevertünk egy habarást, oszt abból lett a krém. Avval kentük meg a tortát. Tortákat a legényektől küldtek vissza, de csak a jó gazda legényektől. Egyszer én is elmentem egy jógazda helyre, vittem a tojást, olyan fösvény asszony vót. Azt mondja – no gyere be lányka, üljél le. Behozta a főtt kolbászt, meg túrós lepényt hozott be. Gondoltam – na Mari, majd megeszed, Annus ebből nem eszik. Együtt be egy jógazda lány, annak meg hozta a kirántott húst, meg hoztak neki süteményt. Mondom neki – no Ilona, én többet soha Péternél nem megyek, mert Mari nene így csinált nekem. Nem is küldtek neki többet tojást. (31.) No majd a fösvény asszonyról is mondok neked valamit. Vót egy nagyon fösvény asszony, az életébe senkivel egy jót nem tett. Csak egyetlen egyszer a komaasszonyának adott egy köcsög tejet. Oszt mikor meghalt, a Jóisten mondja neki, hogy – na, te fösvény vótál életedben, mondd meg, hogy hol vannak a jó cselekedeteid, mondd meg, hogy mondta-e neked valamikor valaki, hogy az Isten áldjon meg. Azt mondja – jaj –, gondolkodott, hogy kinek is adott – jaj, Istenem, kinek is adtam én, kinek is adtam én. Aztán mondja neki a Jóisten, hogy – menjél vissza, oszt keresd meg, akinek adtál. Oszt mikor gyün, akkor már mondja – jaj, a komaasszonyomnak adtam egyszer egy köcsög tejet. Bezörgetett – komaasszony, kelj föl, én vagyok. Emlékső te még arra, amikor én adtam neked egy köcsög tejet? Emlékszem – azt mondja. Akkor mondd, hogy áldjon meg az Isten, mert csak úgy szabadulok meg, hogyha mondod. Azt mondja – áldjon meg az Isten, na. Áldjon meg az Isten, na – azt mondja. Ilyenek a fösvény asszonyok, hogy gondolkodnak, mi jót cselekedtek életükbe. Semmit se. (32.)

Irodalom

AGAR, Michael
— 1982 *Történetek, sémák és háttérismeret: az életrajzi elbeszélés elemzésével kapcsolatos kérdések.* In Küllős Imola (szerk.): *Az életrajzi módszer.* /Documentatio Ethnographica, 9./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. 99–119.
ATKINSON, Paul
— 1999 *A narratíva és a társadalmi cselekvés reprezentációja.* In N. Kovács Tímea (szerk.): *Narratívák 3.* Budapest, Kijárat. 121–151.
BABCOCK – ABRAHAMS, Barbara
— 1982 *A történet a történetben: metanarráció a népi elbeszélésben.* In Küllős Imola (szerk.): *Az életrajzi módszer.* /Documentatio Ethnographica, 9./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. 137–145.
BAKÓ Ferenc (szerk.)
— 1978 *Mátraderecske.* Eger, Dobó Múzeum. 108–119.
— 1987 *Palócföldi lakodalom.* Budapest, Gondolat.
BANÓ István
— 1982 Meseszerkezet és esztétikum. *Ethnographia*, XLIII: 233–258.
BAUSINGER, H.
— 1982 A hétköznapi elbeszélések szerkezetei. *Folcloristica*, 7. 17–50.
BERNÁTH Árpád
— 1970 Irodalmi művek értelmezésének kérdéséhez. *Irodalomtörténeti Közlemények*, LXXV: 2. 213–221.
BIHARI Anna
— 1976 A hiedelemszövegek vizsgálatának néhány kérdése. *Studium*, 7. 93–101.
— 1980 *Magyar hiedelemmonda katalógus.* /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 6./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
BONYHAI Gábor
— 1981 Régi és új hermeneutika. *Helikon*, XVII: 2–3. 126–133.
CSURI Károly
— 1978 Ismétlés, narratika, interpretáció. *Literatura*, V: 3–4. 181–191.
DÉGH Linda
— 1960 Az egyéniségvizsgálat perspektívái. *Ethnographia*, LXXI: 28–42.
DOBOS Ilona
— 1964 Az „igaz" történetek műfajának kérdése. *Ethnographia*, LXXV: 198–217.
— 1970 A történeti mondák rendszerezéséről. *Ethnographia*, LXXXI: 97–112.
— 1984 *Egy folklórgyűjtő feljegyzései.* Budapest, Kozmosz.
DÖMÖTÖR Tekla
— 1974 *A népszokások költészete.* Budapest, Akadémiai.
EKLER Andrea
— 2000 *Dejtári szövegegységek hermeneutikai megközelítése.* Kézirat.
— 2003 *Dejtári szövegegységek hermeneutikai megközelítése.* In Pócs Éva (szerk.) *Folyamatok és fordulópontok. Tanulmányok Andrásfalvy Bertalan tiszteletére.* /Studia Ethnologica Hungarica III./ Budapest, L'Harmattan. 295–330.

FEJŐS Zoltán
— 1981 *Mitikus lények Karancskeszi hiedelemrendszerében.* In Hoppál Mihály (szerk.) *Folklór tanulmányok.* Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. 88–118.
FERENCZI Imre
— 1961 A népmondakutatás néhány elvi kérdése. *Műveltség és Hagyomány,* 3. 201–213.
— 1966 Mondaterminológiák és műfajkritériumok. *Néprajz és Nyelvtudomány,* 10. 1–18.
FÜLÖP László
— 1978 Az anekdotától a szatíráig. *Studia Litteraria,* XVI: 21–56.
GADAMER, Hans-Georg
— 1984 *Igazság és módszer.* Budapest, Gondolat.
HAVELOCK, Eric A.
— 1963 *Preface to Plato.* Cambridge, Harvard University Press.
HEIDEGGER, Martin
— 1989 *Lét és idő.* Budapest, Gondolat.
HOFER Tamás
— 1994 *Népi kultúra, populáris kultúra.* In KISBÁN Eszter (szerk.) *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet. 233–247.
HOPPÁL Mihály – VOIGT Vilmos (szerk.)
— 1971, 1972 *Strukturális folklorisztikai tanulmányok I–II.* Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
HOPPÁL Mihály
— 1992 Etnohermeneutics in the Theory of Tradition. *Studia Fennica Review of Finnish Linguistics and Ethnology,* 142–152.
HOPPÁL Mihály – SZEPES Erika (szerk.)
— 2001 *A szerelem kertjében. Erotikus jelképek a művészetben és a folklórban.* Budapest, Európai Folklór Intézet. 198–215., 216–229., 296–308.
ISTVÁNOVITS Márton – KRIZA Ildikó (szerk.)
— 1977 *A komikum és humor megjelenésének formái a folklórban.* /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 1./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. 16–28, 128–133, 168–186,
JUHÁSZ Antal
— 1994 *Hatósági rendszabályok és a népi építészet* In Kisbán Eszter (szerk.) *Parasztkultúra, populáris kultúra és a központi irányítás* Budapest, MTA Néprajzi Kutató Intézet. 57–66.
KÁMÁN Erzsébet
— 2001 *A humor szemantikája és struktúrája.* In Hoppál Mihály (szerk.) *Elbeszélés és emlékezet. Tanulmányok Istvánovits Márton emlékezetére.* Budapest, Európai Folklór Intézet. 148–156.
KESZEG Vilmos
— 1991 *A folklór határán.* Bukarest, Kriterion.
KÖRNER Tamás
— 1967 A magyar hiedelemmondák rendszerezéséhez. *Ethnographia,* LXVIII: 280–285.
— 1970 Mutatvány a készülő magyar hiedelemmonda-katalógusból. *Ethnographia,* LXXI: 55–87.
KRÍZA Ildikó – ERDÉSZ Sándor (szerk.)
— 1987 *Irányzatok a kortársi folklorisztikában. /Folklór és tradíció III./* Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

KÜLLŐS Imola
— 1982 *Az életrajzi módszer.* /Documentatio Ethnographia 9./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
LAMMEL Annamária – NAGY Ilona
— 1995 *Parasztbiblia.* Budapest, Osiris.
LAURI, Honko
— 1989 Folkloristic Theories of Genere. *Studies in Oral Narrative. Studia Fennica. Review of Finnish Linguistics and Ethnology,* 33. Helsinki, 13–28.
MANGA János
— 1968 *Ünnepek, szokások az Ipoly mentén.* Budapest, Akadémiai. 32–51.
MIKSZÁTH Kálmán
— 1997 *Utazás Palócországban.* Balassagyarmat, Mikszáth. 155–159.
— 1990 *Boldog Nógrád vármegyeiek!* Salgótarján, Mikszáth.
NAGY Ilona
— 1982 Visszajáró halott. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon.* 5. Budapest, Akadémiai. 575.
— 1997 *Női és férfi folklór repertoárok egy családon belül. Mesemondás a 20. század végén.* Kézirat.
NIEDERMÜLLER Péter (szerk.)
— 1981 *Folklór és mindennapi élet. Válogatott tanulmányok.* /Folklór, társadalom, művészet 7./ Budapest.
NYÍRI Kristóf – SZÉCSI Gábor (szerk.)
— 1998 *Szóbeliség és írásbeliség.* Budapest, Áron.
PENTTI, Leino
— 1989 The Interpretation of Tales in Folkloristics. *Studies in Oral Narrative. Studia Fennica. Review of Finnish Linguistics and Ethnology* 33. Helsinki, 29–41.
PÓCS Éva
— 1983 Tér és idő a néphitben. *Ethnographia,* XCIV: 177–206.
— 1990 Élők és holtak – „visszajárók". In Dömötör Tekla (főszerk.): *Magyar Néprajz* VII. *Népszokás, néphit, népi vallásosság.* Budapest, Akadémiai. 547–550.
— 1997 *Élők és holtak, látók és boszorkányok.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
PROPP, V. J.
— 1995 *A mese morfológiája.* Budapest, Osiris – Századvég.
PUSKÁS Péter – VÉGH József
— 1997 *Sisa Pista, az utolsó nógrádi betyár.* Balassagyarmat, Mikszáth.
RÉTHEY Prikkel Miklós
— 1991 *Az igaztörténet.* Debrecen, KLTE.
RICOEUR, P.
— 1995 Bibliai hermeneutika. /Hermeneutikai Füzetek 6./ Budapest, Hermeneutikai Kutatóközpont.
— 1997 *Fenomenológia és hermeneutika.* Budapest, Kossuth.
ROSTÁS-FARKAS György – KARSAI Ervin
— 1990 *A cigányok hiedelemvilága.* Pécs, Cigány Kulturális és Közművelődési Egyesület.
RÜSEN, Jörn
— 1999 A történelem retorikája. In Thomka Beáta (szerk.): *Narratívák 3.* Budapest, Kijárat. 39–50.

SÁNDOR István
— 1965 A mesemondás dramaturgiája. *Ethnographia*, LXXVI: 523–566.
SUOJANEN, Peivikki
— 1989 The Spontaneous Sermon: Its Production and Performance. *Studies in Oral Narrative. Studia Fennica. Review of Finnish Linguistics and Ethnology* 33. Helsinki, 91–98.
SZABÓ László
— 1988 *A palócok társadalomnéprajza*. Debrecen, KLTE.
SZABÓ Zoltán
— 1986 *Cifra nyomorúság*. Budapest, Akadémiai–Kossuth–Magvető.
SZEMERKÉNYI Ágnes (szerk.)
— 1980 *Nógrádsipek*. Budapest, Akadémiai. 269–359.
SZÉLES Klára
— 1993 Motívum- és novellaelemzés. *Irodalomtörténet,* LXXIV: 3. 852–868.
SZILÁGYI Márton
— 1991 Lisznyai Kálmán és a palócok regionális népi műveltségének romantikus képe. In Hofer Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat*. Budapest, Magyarságkutató Intézet. 61–70.
SZŰCS Alexandra (szerk.)
— 1998 *Hagyomány és modernizáció a kultúrában és a néprajzban*. Budapest, Néprajzi Múzeum.
TÓTH Imre
— 1997 *A boldog palócok unokái*. Budapest, Püski.
THOMKA Beáta (szerk.)
— 1996 *Az irodalom elméletei II*. Pécs, Jelenkor–JPTE.
USZPENSZKIJ
— 1984 *A kompozíció poétikája*. Budapest, Európa.
VERES Péter
— 1976 Duális osztályozó rendszerek. *Ethnographia*, LXXVII: 348–358.
VIRT István
— 1987 *Halállal kapcsolatos szokások és hiedelmek Zoboralján*. /Folklór Archívium 17./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
VOIGT Vilmos
— 1976 Miért hiszünk a hiedelmekben? A hiedelmek paradigmatikus és szintagmatikus tengelye. *Ethnographia*, LXXXVII: 559–569.
VÖÖ Gabriella
— 1981 *Tréfás népi elbeszélések*. Bukarest, Kriterion.

Dallos Edina

Merre van az ellenfél?

A helyszín mint kód. Tatár varázsmesei példák.

A varázsmese többféle kódrendszert használ, ezek egymáshoz való viszonya különféle lehet: kiegészítik vagy erősítik egymást, s előfordul, hogy opponálnak. A varázsmesében használt kódrendszerek közül dolgozatunk témájául a helyszínt választottuk, amelyet két ellenféltípus, a sárkány- és boszorkányalakok esetében vizsgáltunk, huszonhárom tatár varázsmese[1] alapján.

A tatár varázsmesékben többféle sárkány- és boszorkányalakot különböztethetünk meg, így érdemes a helyszín vizsgálatát összekötnünk a különböző típusok felvázolásával. Hogy minél könnyebben átlátható rendszert kapjunk, mind a sárkány, mind a boszorkány esetében táblázatokba foglaltuk a különböző helyszíneket, valamint azokat a jellemzőket, amelyek alapján úgy gondoljuk, hogy az alapvető típusokat legkönnyebben meghatározhatjuk.

A sárkány

A tatár varázsmesékben többféle olyan megnevezést találunk, amelyeket magyarul egyöntetűen 'sárkány'-ként fordíthatunk. Ezek a megnevezések általában (de nem minden esetben) fogódzót is nyújtanak a különféle sárkány-típusokat illetően. A két leggyakrabban előforduló sárkányalak az *aždaxa*, valamint a *diyü päriye*. Az *aždaxa* többnyire olyan sárkányok esetében szerepel, amelyek emberevők, a várost pusztítással fenyegetik, ha minden nap nem áldoznak fel nekik egy fiatal lányt. A *diyü päriye* sárkányok ezzel szemben nem emberevők, ők a fiatal lányokat rendszerint feleségnek rabolják el, és a hőssel végül megverekszenek. Mivel azonban a megnevezések (amelyek sokszor egymással is keverednek, pél-

[1] A mesék a *Tatar χalïk idžatïï* 1–2. kötetéből valók (Gatina–Yärmi 1977–1978).

dául *diyü aždaxa*) nem nyújtanak biztos fogódzót, táblázatunkat nem a megnevezések alapján alakítottuk ki.

A sárkányokra jellemző aktivitási köröket és jellemzőket négy nagy csoportra osztottuk, amelyeken belül részletesebben is jelöltük az aktuális cselekményeket. A négyféle alapvető jelleget (antropomorf, theriomorf, zoomorf, meteorogén) egy-egy nagybetűvel, míg az ide tartozó aktivitási köröket és külső jellemzőket kis betűkkel jelöltük (ezt a jelölési módot alkalmazzuk a táblázat mellett a dolgozat egészében is):

A (antropomorf):
b (beszél);
e (emberi külseje van – ezen belül „et" jelölésű a törpe);
f (feleséget rabol magának);
j (jószágot rabol magának – az állatokat elhajtja, de nem falja fel);
k (megverekszik a hőssel);
l (lovon jár);
p (pipázik);
t (tüzet rak);
T (theriomorf):
e (emberevő);
f (fiatal lányokat fal fel);
g (gigantikus méretű vagy erejű);
p (várospusztító)
s (többfejű);
t (tűzokádó);
v (vízelzáró);
Z (zoomorf):
f (farka van);
k (kígyószerű – ha ezt a mese szövege is említi);
m (megérzi az ember szagát);
sz (sziszeg)
M (meteorogén): vihar keletkezik, amerre jár, vagy maga vihar formájú.

A táblázatban az alapvető jellegek súlyuk szerinti sorrendben szerepelnek, tehát elsőként a legjellemzőbbnek tartott attribútum sora áll. Ezen belül a cselekményeket és külső jellemzőket jelölő kisbetűk már alfabetikus sorrendben következnek.

A táblázat első sorában a mesék címének rövidítését adjuk, dőlt betűvel – ezek feloldása, valamint a meseszövegekre vonatkozó fontosabb adatok a dolgozat végén, a jegyzetek előtt olvashatók. Vannak olyan többmenetes mesék, amelyek-

ben többféle sárkánytípus is előfordul, ilyenkor a mese rövidítése mellett szóköz nélkül szerepel egy szám (például *K1*). Kerek zárójelben akkor áll szám a mese rövidítése mellett, ha egy adott meneten belül több – általában három – sárkány jelenik meg a szövegben: *A* (3). Ezeket az egy-két betűs mesecím-rövidítéseket a dolgozat további részeiben a sárkányok megnevezésére is használjuk (például *P* sárkány) hiszen a szövegkörnyezet mindig világossá teszi, hogy egy meseszövegről, vagy egy bizonyos meseszövegben előforduló sárkányról van-e szó.

A mesében szereplő helyszínek közül csak a sárkánnyal kapcsolatban említett helyszíneket vettük fel táblázatunkba. Ezeket a következő csoportokba osztottuk: 1. lakhely; 2. a károkozás helye; 3. a sárkány elpusztításának helye; 4. egyéb helyek.

cím	jelleg	lakhely	károkozás helye	elpusztítás helye	egyéb helyek
Ak	A: b, f, k T: t, e	palota (nagyon messze)	mező (A: f) malom (T: e - ledarálják)	tér / mező (A: k) (malom: húsát ledarálják)	pince (itt alszik)
Ab	Z: f, k, sz T: f; p, s A: b (M)	tó (benne)	tó partján (T: f) város (T: p)	tó partján	város (T: p)
A (3)	T: f, g, p, s M	erdő	erdőben kis ház (T: f) város (T: p)	erdőben a kis ház előtt	város (T: p) erdő (a hős lakhelye) víz (tetemét ide dobják) / kő (fejét ez alá szorítják)
Au (4)	A: b, e, k	nemezház egy tengeren átvezető hídon	nemezház egy tengeren átvezető hídon (A: k)	nemezház egy tengeren átvezető hídon (A: k)	kút (ide dobják tetemüket)
Č (3)	T: e, p, s, v A: b, v	víz (benne)	vízpart (T: e) város (T: p)	vízpart	város (T: p) víz (ide hajítják tetemét - *Č 2*) öntöttvas pince (ide zárják - *Č3*)
Äy	A: b, f, j, k, l, p T: g	folyópart	kert (A: f) legelő (A: j)		vashíd (1. ezen túlról érkezik meg minden nap; 2. ez alatt búik el a hős)
I	T: f, g, p, s, t A: b, k	magas hegy teteje (szemben a várossal)	ház a hegy tetején (T: f) város (T: v)	ház a hegy tetején (Tk)	ház a hegy tetején (a hős itt fegyverkezik fel)
K1	A: b. et, f, k,	föld alatti ház / palota	erdei ház (megeszi a vitézek ebédjét)	föld alatti házában	kincstár (itt tartja kincseit) szobák (egy fiatal lányt és egy öregasszonyt tart fogva)
K2	Z: k, sz	föld alatti	egy nagy fa (a föld alatt /itt eszi meg a Smaragdmadár fiókáit/)	nagy fa	
Ö1	Z: f, m T: e, t	-	víz közelében	víz közelében	
Ö2	A: t (e – gyűrűt hord) T: e	-	tűz közelében	tűz közelében	tűz közelében (itt alszik éjszaka)

1. ábra. Sárkányhelyszínek

Öd1	A: f, k Z: m (T: g)	föld alatti palota	- (korábban egy padisahlányt rabolt el)	saját palotájában	
Öd2	A: b, k T: g, t	-	erdő / legelő	erdő	erdő / legelő (saját tulajdona)
Ök	A: b, f, (+ átváltozásokra képes)	palota, a nyolcadik tenger közepén, egy szigeten		falu	falu (az átváltozások helyszíne)
P (3)	T: f, p, s, t A: b, k Z: k	tenger (benne)	fa a tenger partján (T: f)	a tenger partján	város a tenger partján (T: f)
T (3)	A: b, f, k T: g M	palota (1) réz; (2) ezüst; (3) arany	rét (A: f)	erdei tisztás	fennsík (M); hegy teteje (M – itt tűnik el) folyó / híd / sűrű erdő (a folyón túlról, a sűrű erdőből a /réz, ezüst, arany/ hídon keresztül érkezik)
Tu	A: b, et, f, k ellx2409		palota (az alsó világban)	ház a sötét erdőben	saját házában
U	A: b	ház	-	saját házában (nincs elpusztítás)	erdő (sajátja)
Y	T: e, g A: b	ház a folyó partján	folyó partján	saját házánál (üst/tűz)	hombár

1. ábra. Sárkányhelyszínek (folytatás)

A sárkány lakhelye

Ha a sárkány lakhelyeit csoportosítjuk, az egyik alapvető osztályozási mód az épület :: földrajzi hely szembenállás. Az épület kétféle lehet: palota és ház. Ezek az épületek rendszerint egy földalatti világban, vagy valahol nagyon messze, nehezen megközelíthető helyeken találhatók. Ezzel szemben a nem épületben – vízben, vagy hegy tetején – lakó sárkányok nem távoli, megközelíthetetlen helyeken laknak, hanem az általuk fenyegetett város közelében (a mesében általában a *várossal szemben*). A házban / palotában lakó sárkányok mindig rendelkeznek antropomorf jelleggel:

	A:	T:	Z:	M
Ak	b, f, k	c, t		
Au	b, c, k			
Áy	b, f, j, k, l, p	g		
K1	b, et, f, k			
Öd1	b, f, k	g	m	
Ök	b, f			
T	b, f, k	g		+
Tu	b, et, f, k			
U	b			
Y	b	e, g		

2. ábra. A házban, palotában élő sárkányok jellemzői

Ezen belül leginkább a következő cselekmények jellemzik: A: b, f, k – beszél, feleséget rabol magának, és megküzd a hőssel. Négy olyan mese van, ahol ez a három jellemző így együtt nem szerepel. Az *Au* mesében A: b, e, k sort találunk, tehát nincs lányrablás. Ebben a mesében a négy ellenfél nem tipikus sárkányalak, külsejük alapján négy legényről van szó, akik azonban emberevők. Az *Ök* mese esetében (*A*: b, f) a sárkány és a hős végül nem verekszik meg, ehelyett a hős mágikus tárgyak eldobásával menekül, majd átváltozások során győzi le a sárkányt. Az *U* és *Y* mesékben az antropomorf jelleg jóval szűkebb (*A*: b – csak beszéd), ezek a sárkányok sokkal inkább az ostoba ördög típust jelenítik meg – a hős mindkét mesében furfanggal győzi le a sárkányt.

E mesék felében a sárkánynak nincs theriomorf jellege (*Au, K1, Ök, Tu, U*), a további mesékben pedig leggyakoribb, hogy a theriomorf jelleg csak óriási méretet, vagy hatalmas erőt jelent (*Áy, Öd1, T*). További theriomorf jelleggel bír az *Ak* és a *Y* sárkány, ezek emberevők is. Mindkét mesében egy erre elkülönített épületben a sárkány embereket tart fogva és hizlal, majd ezeket megeszi. *Ak* sárkány az embereket ledarálva, megfűszerezve fogyasztja, *Y* sárkány pedig maga végzi úgy, hogy üstben hevített olajba esik bele. (Dolgozatunknak most nem témája az étel mint kód, de fontosnak tartottuk jelezni, hogy e sárkányok egyike sem úgy emberevő, ahogyan például az alapvetően theriomorf sárkányok azok, amelyek fiatal lányokat egy az egyben felfalnak.)

	T:	A:	Z:	M
A	f, g, p, s			+
Ab	f, g, p, s	b	f, k, sz	+
Č	e, p, s, v	b, v		
I	f, g, p, s, t			
P	f, p, s, t	b, k	k	

3. ábra. A vízben, erdőben, magas hegy tetején lakó sárkányok jellemzői

Mindnek van theriomorf jellege, ezen belül a T: f, p, s sor tekinthető általánosnak (fiatal lányokat fal fel, várospusztító, többfejű). Egyedül a *Č* mesében nem szerepel a lányáldozat, azonban ez a sárkány is emberevő. A „várospusztító" jelleggel kapcsolatban meg kell jegyeznünk, hogy valójában egyetlen olyan szövegünk sincsen, ahol a sárkány elpusztítana egy várost, ezzel csak fenyeget, ha nem áldoznak fel neki rendszeresen (naponta / évente) egy-egy fiatal lányt. Ezen a csoporton belül van olyan, ahol a sárkány a város lakói elől a vizet zárja el (*Č*).

A lakhely szerinti osztályozásból négy sárkányalak maradt ki (*K2, Ö1, Ö2, Öd2*). E sárkányok esetében a mese szövegéből nem derül ki, hogy hol van a sárkány lakhelye.

A károkozás és az elpusztítás helye

Elsőként azt vizsgáljuk meg, hogy a károkozás a sárkány lakhelyénél, vagy másutt történik-e. Akkor tekintjük azonosnak a lakhelyet és a károkozás helyét, ha a sárkánynak nem kell helyet változtatnia – tehát például ha a sárkány a várossal szemben lakik, akkor bár a várost fenyegeti pusztulással, de a károkozás helyét itt azonosnak vesszük a lakhellyel (az áldozatokat egyébként is a sárkány lakhelyéhez viszik).

azonos	különböző
A, Ab, Au; Č, I, P (U)	*Ak, Ay, Kl, Ök, T, Tu*

4. ábra. A lakhely és a károkozás helye

Itt elég világosan kirajzolódik, hogy a károkozás helye a theriomorf sárkányoknál azonos a lakhellyel, míg az antropomorf sárkányoknál nem. Ez annyiban természetes, hogy a theriomorf sárkány felfal egy neki (helyben) feláldozott fiatal lányt (vagy egy embert), míg az antropomorf sárkány általában elrabolja a fiatal lányt – azaz neki kell elmennie érte. Ugyanakkor azt is érdemes megfigyelnünk, hogy míg az antropomorf sárkányok lakhelye mindig emberi lakhely (ház / palota), addig károkozásuk helyszíne soha nem ilyen: a károkozás mezőn, réten, kertben történik. Míg tehát a theriomorf sárkány és az áldozat esetében a lakhelyek oppozícióba állítható (sárkány – természeti :: áldozat – épített), addig az antropomorf sárkányok esetében ez a „kultúra :: natura" oppozíció a károkozás helyére tolódik át (sárkány és áldozat – lakhely épített környezetben :: károkozás / a kár elszenvedése – természeti környezetben).

A károkozás és a sárkány elpusztítása azonos helyszínekhez kötődik a theriomorf sárkányok esetében – itt tehát a sárkányhoz kötődő események gyakorlatilag egy helyszínen, a sárkány lakhelyénél zajlanak. Az antropomorf sárkányoknál nem ilyen egyértelmű a kép – itt találhatunk példát arra is, hogy a sárkány saját otthonában pusztul el, de arra is, hogy az elpusztítás valamilyen kívül eső területen (mezőn, réten, kertben) történik, ahogyan a károkozás is. Ezekben az esetekben azonban a károkozás és a sárkány elpusztítása megint oppozícióba állítható, hiszen a károkozás az áldozat lakhelyén kívül eső (de attól nem messzi) területen történik, míg a sárkány elpusztítása a sárkány lakhelyéhez közeli, de azon kívül eső területen zajlik.

A boszorkány

A tatár varázsmesék boszorkánya többféle lehet, vannak vámpír típusú, jutalmazó/büntető, áldozatukat kemencében megsütő, kővé változtató boszorkányok. Mindegyikre jellemző azonban, hogy több-kevesebb antropomorf jellemzőjük van, mindannyiuk öregasszony külsejű, legalábbis a mese bizonyos részeiben. A boszorkányok lakhelyére vonatkozó táblázatunkban ezért az antropomorf jelleget nem is vettük fel, itt kétféle alapvető jelleget állapítottunk meg:

D (démoni):
e (embert elnyel és egészben visszaköp, vagy elnyel és akit visszaköp, az egészségesebb, mint volt);
f (megfojt – vagy ő maga, vagy az általa adott kígyó, illetve vízbe fojt);
j (a jót megjutalmazza, a rosszat megbünteti);
k (kővé varázsol);
p (embert elpusztít – ha a mese szövegéből nem derül ki az elpusztítás módja);
s (megsüt, vagy azért, hogy ő maga megegye áldozatát, vagy a fiai számára);
sz (egyetlen, hatalmas szeme van, a homlokán)
v (vért szív – e mesékben mindig fiatal, hajadon lányoktól, azok ujjából, vagy combjából);
t (tűzként emészti el áldozatát);
Z (zoomorf):
á (állatalakban is megjelenik)
sz (szaglászik, vagy megérzi az ember szagát).

Mese	jellege	lakhelye	a károkozás helye	az elpusztítás helye	egyéb helyek
B1	D: s (fiainak)	hatalmas erdőben ház	erdő	saját házában (kemence)	
B2	D: t	ház (a falu végén)	falu	falu	gödör (élve eltemetik)
D	D: e, sz Z: sz	gyümölcserdőben ház	gyümölcserdő (D: e)	-	
Ä	D: f	- (nincs említve)	fürdő	-	
Äy	D: e, v	széles fa odva	ház az erdőben (a hős lakhelye)	ház az erdőben (a hős lakhelye)	
G	Z: á, sz, (szürke farkas)	sötét erdő	erdő (majd változó helyszínek : üldözés)	ezüst tó partja	ezüst tó partja (az áldozat /hősnő/ ide menekül)

5. ábra. Boszorkányhelyszínek

I	D: k	erdő	erdő	erdő (tűz)	fa teteje (itt ül), gödör (ide dobja áldozatait) tűz (ide kéredzkedik, itt égetik el)
T	D: e, v	földház az erdőben	erdei ház (a hős lakhelye)	erdei ház (a hős lakhelye)	
U	D: sz	ház (az út mentén)	saját házában	- (egyetlen szemét saját házában nyomja ki a hős)	
Ü	D: j (f)	kis ház a falu szélén	fürdő	-	
Ük	D: s	ház	fürdő	-	
Y	D: f	- (nincs említve)	tenger	-	
Ya	D: v, e	ház az erdőben	erdei ház (a hős lakhelye)	erdei ház (a hős lakhelye)	
Yä		ház az óceánon túl		-	

5. ábra. Boszorkányhelyszínek (folytatás)

A tizennégy feltüntetett boszorkány közül tíz házban lakik – további háromról nem derül ki, hogy van-e háza, s csak egyetlen olyan alak van, amelyik egy széles fa odvában él (*Ä́y*). A boszorkányok lakhelye vagy kívül esik az emberlakta környezeten (leggyakrabban erdőben áll a házuk), vagy annak peremén helyezkedik el (a falu szélén). A boszorkány lakta erdők lehetnek hatalmasak, sötétek, vagy sűrűk, és van egy olyan boszorkány, amelyik messze, az óceánon túl él, ahol az élet és halál vizét őrzi (*Yä*).

A boszorkányok típusai és lakhelyei között a következő összefüggések állapíthatók meg: a vérszívó-elnyelő-visszaköpő boszorkányok (*Ä́y, T, Ya*) mindig erdőben élnek, s ez az erdő a károkozás helye is. A jutalmazó-büntető boszorkányok (*Ä, Ü, Ük*) esetében a kép nem ilyen egyértelmű, hiszen ezek között van olyan boszorkány, amelyik egy faluszéli házban lakik (*Ü*), van olyan, amelyikhez a hősnőt mostohája küldi el, tudván, hogy a boszorkány el akarja majd pusztítani (*Ük*), de van olyan is, amelyiknek a lakhelye ki sem derül, csak az, hogy éjszaka a fürdőbe kizavart lányt próbálja magával vinni (*Ä*), majd hajnal hasadtával eltűnik. A többi boszorkánytípus általában erdőben él, valamint van két olyan alak, amelyik vízhez köthető: az egyik egy révész öregasszony, a másik pedig az élet és halál vizét őrzi – valahol messze, az óceánon túl.

A károkozás helyszíne a boszorkányok esetében általában a boszorkány lakhelyéhez közeli, de csak ritkán maga a boszorkány szoros értelemben vett lakhelye (háza). Például ha a boszorkány a falu szélén lakik, akkor a faluban hajtja végre démoni cselekedeteit, ha erdőben lakik egy kis házban, akkor vagy az erdőben, vagy egy másik erdei házban, illetve ha a mese egyetlen háztartáson belül játszódik, akkor nem a házban, hanem kint, a külön helyiséget elfoglaló fürdőben.

A boszorkányok esetében sokkal kevésbé jellemző, hogy a hős végül elpusztítja az ellenfelet (mint ahogyan ez a sárkányok esetében általános), az itt tárgyalt mesék felére jellemző csak (*B1, B2, Áy, G, I, T, Ya*). Ráadásul a hét boszorkány közül három azonos típusú epizódban szerepel, ezek mindegyike vérszívó, elnyelő és egészségesebben visszaköpő boszorkány. Végül azért kell elpusztítani, mert miután egészségesen kiköpi azt a lányt, akinek addig vérét szívta, majd a hős megnyomorított társait is, a hőst nem hajlandó visszaköpni. Ilyenkor a boszorkányt feldarabolják, a hős általában menekülő hüvelykujjából kerül elő.

A helyszín mint kód

Dolgozatunkban két ellenféltípus, a sárkány és a boszorkány esetében vizsgáltuk meg a mesei helyszíneket. Azt láttuk, hogy az egyes ellenféltípusok különbségei a hozzájuk kapcsolódó helyszínekben is jelöltek: az inkább antropomorf jellegű sárkányok lakhelye épített, míg az alapvetően theriomorfoké természeti. A boszorkányok lakhelye az antropomorf sárkányokkal szemben az emberi lakhelyekhez közelebbi – az antropomorf sárkányok háza / palotája vagy egy föld alatti birodalomban, vagy valahol nagyon messze, ember számára szinte megközelíthetetlen helyen van. Ezzel szemben a boszorkány háza erdőben, vagy egy lakott terület (például falu) szélén található. Itt azt láthatjuk, hogy a lakhely mint kód erősíti a szereplők cselekvései és külseje alapján felállított alapvető típusokat.

A helyszín, vizsgálatunk eredményei alapján, társadalmi státus jelölésére is alkalmas. A theriomorf sárkányalakok királylányokat (a tatár varázsmesékben padisahlányokat) rabolnak és visznek el távoli vagy földalatti palotáikba. Az elrabolt lányok mindig magas társadalmi státusúak, itt a sárkány palotája is státusjelölő. Amikor a sárkány esetében nem palotát, hanem házat említ a szöveg, valamilyen plusz jelöléseket találunk e házak gazdag voltára (például a falakon plüsstapéták, egy szobában rengeteg kincs...). Az a hős, aki innen a királylányokat kiszabadítja, maga is magas társadalmi státusba kerül. A boszorkányok esetében a lakhely és a károkozás egyaránt valamilyen relatíve „kinti" helyhez kötődik. A boszorkány külseje alapján teljesen emberi (öregasszony), ugyanakkor cselekvései mellett a külső helyszínek (erdő, a falu széle, a házon kívüli fürdő) is mutatják, hogy társadalmon kívüli, vagy a társadalom peremén helyezkedik el.
A főként helyszínek alapján megrajzolható társadalmi státus az ellenfél esetében egy világosan értelmezhető sort ad ki, amelynek egyik végén az emberi világtól elkülöníthető, struktúrán kívüli theriomorf lény áll, másik végén pedig egy gonosz testvér, mostohaanya, vagy szomszéd, tehát egy, teljesen az adott szociális struktúrán belüli *ember* áll. Mostani munkánkban csak a sárkány- és boszor-

kányalakok esetében vizsgáltuk a helyszíneket, de ennek a sornak egy részét így is be tudjuk mutatni:

theriomorf-zoomorf sárkány :: antropomorf sárkány :: boszorkány
(természeti lakhely) :: (strukturált, de másik világ) :: (azonos struktúra peremén)

A hivatkozott mesékre vonatkozó fontosabb adatok

A dolgozatban használt rövidítések után a mese tatár címe, majd ennek magyar fordítása áll. A római szám azt jelzi, hogy adott mese a tatár mesegyűjtemény melyik kötetében található, majd arab számmal az ottani oldalszám olvasható. Az Aarne-Thompson típusszámot szintén átvettük a tatár kötetekből (a típusbeosztás L. G. Barag munkája).

A: *Aučï* 'Vadász' II, 55–60. AaTh 315 + 300
Ab: *Altïn bašlï, kömeš beläkle* 'Aranyfejű, ezüstkarú' II, 191–197. AaTh 707 + (303)
Ak: *Ak büre* 'Fehér farkas' I, 185–202. AaTh 550 + 301
Au: *Aučï yeget häm džänleklär* 'A vadászfiú és a vadállatok' II, 61–64. AaTh 315
B: *Batïr soldat* 'Vitéz katona' II, 162–164. AaTh 327A III-IV (+ 327A eltérő) + 0 (boszorkányos hiedelemtörténet)
Č: *Čäčäk külmäk* 'Virág ing' II, 402–410. AaTh 300 + AaTh 318
D: *Dutan batïr* 'Dután vitéz' I, 357–367. AaTh 303A + ? + 513
Ä: *Äydä, kïzïm, bezge* 'Gyerünk lányom, hozzánk' II, 222–224. AaTh 480C
Äy: *Äygeli* 'Ejgeli' I, 211–218. AaTh 530 + 301 (+ 519)
G: *Gölčäčäk* 'Rózsa' I, 169–171. AaTh 333A
K: *Kamïr batïr* 'Tészta vitéz' I, 301–305. AaTh 650A + 301B
Ö: *Öč ul* 'Három fiú' I, 313–315. AaTh 950 + 952 + 953A* + 956A (654 + 653 + 574 + 530 + 300)
Öd: *Öč dus* 'Három barát' I, 219–227. AaTh 301A + 321
Ök: *Öč kügärčen* 'Három galamb' II, 96–107. AaTh (325 + 313H + 560)
P: *Patša malayï, anïñ apasï, yulbarïs häm baškalar* 'A padisah fia, annak nővére, a tigris és a többiek' II, 174–190. AaTh 315 (+ 300)
T: *Tañbatïr* 'Hajnalvitéz' I, 241–257. AaTh 301 (+ 519)
Tu: *Turay batïr* 'Zúzó vitéz' I, 293–300. AaTh 301
U: *Unöč* 'Tizenhárom' I, 368–370. (AaTh 531) + AaTh 328 + AaTh 313 II

Ü: *Ügi kïz* 'Mostohalány' II, 215–218. AaTh 480A
Ük: *Ügi kïz belän sïzerče karčïk* 'A mostohalány és a boszorkány' II, 219–221. AaTh 480
Y: *Yözmi* 'Jözmi (*yöz* 'száz')' II, 42–45. AaTh (327B) + 513A
Ya: *Yaxšïlïkka – yawïzlïk* 'Jóság és gonoszság' I, 203–210. AaTh (530 + 301 + 519)
Yä: *Yäšlek suï* 'Az élet vize' II, 116–118. AaTh 551

Irodalom

GATINA, X. X. – YÄRMI, X. X. (szerk.)
— 1977–1978 *Tatar xalïk ïdžatï. 1–2. kitab Äkiyätlär.* Kazan, Tatarstan kitap näšriyatï.

Benedek Katalin

„Szerencsés jó napot!" és társai

A társadalmi kapcsolatteremtés változatai a népmesében

Tanulmányomban a társadalmi kapcsolatteremtés változatai közül a köszöntési, az üdvözlési, a megszólítási meseformulákkal, valamint az átokmondó és jósló sztereotípiákkal, azaz a jót illetve a rosszat kívánás mesei megformálásával foglalkozom. Előbb a jót kívánó *köszöntési* formákat, majd a rosszat kívánó *szitok, káromlás* és *átok* példáit mutatom be egy szabolcs-szatmári mesélőközösség, Tyukod romungró és magyar mesemondóinak anyagán keresztül. Végül egy kiválasztott mesetípus, *Az égig érő fa* romungró és magyar változatának összehasonlításával igyekszem rámutatni azokra az eltérésekre, amelyek egy együtt élő mesélőközösségben, az 1950–1960-as években a romungró és a magyar mesenyelvet megkülönböztették egymástól.

A Nyíregyházától délkeletre kb. 70 km-re fekvő Tyukod egykor az Ecsedi-láp keleti felének jelentős központja volt. Közel két és félezer lakosával az egykori kisnemesi falu fontos szerepet játszott felső Magyarországon mint a kuruc rebellisek fő fészke. A faluban 1955 óta folyik néprajzi gyűjtőmunka: 1955–56-ban Andrásfalvy Bertalan, Kovács Ágnes, Pesovár Ernő és mások, 1961-ben Kovács Ágnes, 1984–85-ben Kovács Ágnes, Görög Veronika és Benedek Katalin, majd 2002–2004-ben Görög Veronika, Benedek Katalin és mások végeztek kutatást, melynek során jelentős táncrepertoárt gyűjtöttek fel, majd magyar, magyar nyelvű romungró, illetve oláhcigány mesélő közösségekben rögzítettek narratív hagyományt; de készültek lejegyzések a lápi életmóddal, a kosárkötéssel és a gyékényfonással kapcsolatban is.[1]

Az Open Society Institute által támogatott jelen kutatásunkkal azt a célt tűztük ki, hogy meghatározzuk, melyek az etnikus illetve a regionális jellemzők a napjainkig élő cigány és magyar mesélési szokásokban. Ennek során igyek-

[1] Erdész Sándor és mások 1970; Nagy–Vidák 1977.

szünk összehasonlítani más régiók magyar nyelvű romungró mesehagyományát régiónk mesetradíciójával, illetve ugyanezen régióban élő oláhcigány illetve magyar repertoárokkal annak érdekében, hogy sikerüljön kideríteni, milyen jellemzői vannak ezeknek a mesetradícióknak.[2] Eddigi kiszállásaink során sikerült feltárnunk a falu alapegységeit, a magyarok illetve cigányok által lakott településrészek elhelyezkedését térben és időben, s ezeket elkezdtük kutatni társadalmi, gazdasági, kulturális, vallási szempontból. A következőkben kerülnek sorra a meseelemzések, a gyűjtött anyag rendezése és kiadása.

Tyukodon, a mesemondó közösségben két, gazdag repertoárú romungró mesélő (Fábián Árpád, gyűjtötte Andrásfalvy Bertalan és Kovács Ágnes, illetve Erdős Lajos, gyűjtötte Kovács Ágnes és Görög Veronika, akiknek anyaga a közeljövőben fog napvilágot látni Benedek Katalin és Görög Veronika kiadásában) mellett három nagyformátumú magyar mesemondóval (Szuromi Péterné, gyűjtötte Andrásfalvy Bertalan; Becző Zsigmond, gyűjtötte Andrásfalvy Bertalan és Kovács Ágnes; Kiss Józsefné, gyűjtötte Kovács Ágnes, akiknek anyagát a későbbiekben szintén publikálni fogjuk) s további tizenkét mesélővel készültek 1955-től felvételek, ezidáig 120–130 narratíva rögzítésével, amelynek kb. egyharmadát teszik ki a romungróktól gyűjtött meseváltozatok. Ez a gyűjtemény a régióban is előkelő helyet foglal el, olyan rendkívüli repertoárok közt, mint amilyen a szamosszegi Ámi Lajos 260 körüli szövege (lásd Erdész, 1968), a rakamazi Jóni testvérek közel 200 szövege (lásd Erdész, EA 7901/A–I), továbbá a nagyecsedi gyűjtések, amelyekben közel 80 szövegből 30 az oláhcigány Rostás anyagából származik (lásd Kovalcsik Katalin publikálatlan anyagát a MTA ZTI archivumában); de tudomásunk van további ötven, jelenleg kiadásra előkészítés alatt álló szövege lejegyzéséről, sajtó alá rendezéséről is. Az itt felsoroltak mindegyike cigány mesemondó.

Az Open Society Institute által támogatott projektünkben szándékunkban áll megvizsgálni minden csoportnál a mesei jól formáltság kritériumait: melyek azok az elemek, amelyeket fontosnak tart egy cigány illetve egy magyar mesélő, hogy meséjét megfelelően megalkotott, érdekes élménnyé tegye? Milyen motívumok milyen helyzetekben szerepelnek egyik vagy másik népcsoport meséiben, s milyen témakörök bontakoznak ki belőlük? Milyen típusú hősökkel identifikálja magát a mesemondó (áldozattípusú, vagy ellenállni, győzni akaró és tudó hősökkel), s milyen normáktól, kulturális viselkedési módoktól határolódik el? (Milyen lenézett személyektől-falvaktól-vidékektől-mesterségektől és milyen értelmi-erkölcsi-fizikai képességektől?) Mi a célja egy mesélőnek egy

[2] Ebbe az irányba tett kiinduló lépésnek tekinthető korábbi romungró mesélőt vizsgáló tanulmányunk: A három muzsikus cigány. Babos István meséi. *Babócsai cigány mesék* című kötetben, valamint a 2003. évi cigány-magyar összehasonlító mesekutatásnak szentelt konferencián tartott előadás *Az égig érő fa vizsgálata* címmel.

csodás történet elmesélésével? Esetleg az ámulatba ejtés a történés bizarr voltával? Mi a szerepe az álomnak, az előérzetnek, a jóslatnak, a káromlásoknak a történések szempontjából? Hogyan történnek a különböző csoportok meséiben a krízishelyzetek megoldásai? Imádkozással, esetleg látomással, vallásos tárgyú jelenésekkel, verbális vagy tettleges agresszióval? Mi a szerepük az átokformuláknak és a jóslatoknak: bosszúállás, vagy az átok visszafordítása, eltérítése-e? Melyek azok a hagyományos narratív struktúrák, toposzok, amelyek segítségével a divinatórikus eseményeket el lehet mesélni? A későbbiek feladata lesz megvizsgálni, hogyan nyilvánul meg a narratívákban a cigányokra általában jellemző személyesség, a gyerek- és öregszeretet, az erős csoportkohézió, a gondoskodás, az összetartozás-tudat, a művészetekhez szükséges tehetség? Mi a módja a kollektív védekezésnek az őket érő lenézéssel, a területen kívüli védtelenséggel szemben? Hogyan érvényesül szóhagyományukban az az életfelfogás, hogy jobbára ünnepeiknek és személyes kapcsolataiknak élnek, nem foglalkozva a holnappal – ráhagyva az Istenre, hogy elrendezze, mi legyen a jövőben?

E projektből jelen tanulmányomban egy cigány (Fábián Árpád), és egy magyar (Szuromi Péterné) mesemondó anyagát fogom a fenti szempontok szerint összehasonlítani.

***

Fábián Árpád 1916-ban született Tyukodon, romungró családból, s ugyanott is halt meg 65 évesen, 1981-ben. Hat osztályt járt, megtanult írni-olvasni, s ez többek emlékezete szerint egész életében a legkedvesebb szórakozása maradt. Kétszer kötött házasságot; második felesége az 1922-ben született, oláhcigány származású Rézműves Julianna, akinek a Fábián-mesék egyes oláhcigány sajátságai köszönhetők. Fábián Árpádnak tőle tizenegy gyermeke született.

Kovács Ágnes és Görög Veronika 1984-es gyűjtése alapján tudjuk, hogy Fábián Árpád együtt járt iskolába Kiss Gyulával, gyerekkori játszótársával, a későbbi mozigépésszel, aki a sokgyerekes, gondokkal küzdő családapa mellett állt élete végéig. Miután Fábián tüdőműtéten esett át 1970-ben, Kiss könnyebben végezhető napszámos munkákra fogadta fel őt és munkára fogható fiait, s a bérükből tartalékolt a számukra annyit, hogy Fábián 1981-ben bekövetkezett halála után a temetkezésnél a segítségükre lehetett. A visszaemlékezők szerint a magyar cigányok inkább eljártak iskolába, mint az akkori oláhcigányok. Mégis az építőipari segédmunkára Budapestre járó Fábián nélkül 11 gyerekkel magára maradt Rézműves Julianna a hatvanas évek végén nem tudta megakadályozni, hogy három, az iskola mellé járó gyerekét el ne vegyék tőlük, s a cégénydányádi állami otthonba ne vigyék. Az erős családi kohéziót jellemzi, hogy Fábián két idősebb fiát két hónap múltán, kislányát pedig egy év állami otthonbeli távollét után – a Kissék segítségével megfogalmazott kérvény alapján – sikerült visszahozni a családba.

Kissék patronálása a szellemiek terén is bizonyos kedvezményekkel járt Fábián számára: az emlékezet szerint náluk jutott a *Friss Újság* irodalmi mellékleteként közölt ponyvaolvasmányokhoz, a náluk meglévő filléres kalandtörténetekhez, a tyukodi történelmi múlt epizódját feldolgozó „A kurucok kincse" elbeszéléshez. Fábián Árpádot, bár reformátusként együtt úrvacsorázott a reformátusokkal, nem jellemezte nagyon aktív vallásosság. Jóllehet első feleségével, Lakatos Terézzel templomban is megesküdött, miután 1937-ben elvette második feleségét, az oláhcigány származású Rézműves Juliannát, vele csak polgári esküvőt tartottak. Fábián 1945 után előbb állami gazdaságban, majd Budapesten az útépítő vállalatnál, 1961-ben Kazincbarcikán dolgozott. A család 1945 előtt is boldogult többé-kevésbé, minthogy tehenet és disznót tartottak, de 1945 után az állami vállalatoknál végzett munka nyomán, illetve a gyerekei után kapott családi segélyek révén bizonyos előbbre jutás volt tapasztalható. Az emlékezettel elérhető időben a tyukodi Szabadság téri[3] lakosok közül kinek-kinek szoba-konyhás lakása volt, az emberek már se putriban, se kunyhóban nem laktak.

Fábiánt mint jó mesemondót sok helyre hívták. Mesemondásáról gyűjtője, Andrásfalvy Bertalan azt jegyezte fel, hogy mérsékelt taglejtéssel és igen kifejező, de nem túlzott hanglejtéssel színezte mesemondását. Hatása érezhetően nagy volt hallgatóságára. Fábián Árpád egyik hallgatója, Lakatos Zoltánné (L. Z.) pedig így emlékezett vissza 2003-ban Fábián Árpád mesélésére:

> [mondta, hogy] „gyerkőcök most már haza, reggel iskola, fel kell kelni, fél 11..." Mondjuk: „mennyiii?" S akkor ültünk le, mert télen már úgy fél 4 után sötétedik, és a papa mindig sötétedéskor kezdte meg. Nappal nem szerette megkezdeni a mesélést. Amikor este lett, akkor leült, s mi szállingóztunk be egyenként, és egy ennél kisebb kis konyhában 15–20-an is összeültünk. Ő beült egy sarokba, mi meg körbeültük, lekönyököltünk, s aztán hallgattuk.
> Gyűjtők (B. K. – G. V.): S csak a gyerekek hallgatták?
> L. Z.: Felnőttek is. Gyerekek, felnőttek vegyesen.
> Gyűjtők: Inkább télen?
> L. Z.: Inkább télen, a téli esték. A nyár az olyan, hogy sokat inkább kint tevékenykedik az ember, a kertben meg minden, fél 10-kor még világos van, nappal van, de ahogy beállt az ősz, akkor már megkezdődött a meseszezon. S tavaszig minden este, minden este, és soha nem untuk meg. Az öreg Árpi bácsi ezeket a meséket 3–4 óra hosszán át mondta. Most is előttem van az öreg Árpi bácsi, ahogy ült, mindig cigizett, olyan édesden tudott cigizni... Azóta, hogy a tévé, magnó van, azóta az emberek..., azóta az

[3] Ez ma a cigánytelep, a korábbi szegénynegyed, ahol egykor szegény magyar és szegény cigány lakosság élt együtt. Például Beczó Zsigmond Fábián Árpád szomszédja volt.

öreg se mesélt annyira. Akkor már inkább a gyerekek is, felnőttek is inkább a tévé felé fordították a figyelmüket. Szerintem ezért van az, hogy nem mesélnek az öregek se.

A Fábián Árpád-féle 15 mese[4] archaikus, mesei, valamint ponyvai térjellemzőiből, köszöntési, üdvözlési, megszólítási meseformuláiból, átokmondó, jósló sztereotípiáiból, növény-, állat- és tárgyvilágából, időhasználatának jellemzőiből, közlekedésmódozataiból, mesei szereplőiből, azok funkcióköreiből, a szövegekben mutatkozó rokonságrendszerből, a foglalkozás-megnevezésekből, a státus jelöléséről, az étkezési, díszítési, emocionális-lelki tulajdonságokból, a mesei álom és alvás szerepéből, a szövegekben előforduló mesei viszolyogtató/undorító dolgokból és más egyebekből kibomló rendszer a mesélő közösség külső és belső világát tükrözi: Fábián meséi e világ saját szempontú narratív értelmezését adják. Mindebből jelen dolgozatunkban a társadalmi kapcsolatteremtés nyelvi formáinak vizsgálatára teszünk kísérletet. Ami Fábián mesei nyelvhasználatát illeti, számolnunk kell rokonainak a hatásával, akiktől mesélni tanult; továbbá meséiben kimutatható a ponyvaolvasmányok erős hatása, és bízvást feltételezhető az is, hogy repertoárja egy részét munkásszállásokon ismerte meg mint állami vállalatoknál dolgozó ingázó építőmunkás.

A másik mesélőről, a nyírgebéről Tyukodra került, 52 éves Szuromi Péter tszállatgondozó feleségéről, Szuromi Péternéről alig tudunk valamit. 1955-ben 54 éves volt, tehát 1901-ben született; a tyukodi mesélő közösségnek maga is komoly meserepertoárral rendelkező tagja volt. 16 meséjét Andrásfalvy Bertalan gyűjtötte fel, amiből négyet hosszabb és rövidebb változatban is elmondott 1955-ben és 1956-ban. Mégis, amikor egy késő esti felvétel során Andrásfalvy kérte, hogy ne rövidítsen, ő mint a szöveghűséget fontosnak tartó előadó, azt válaszolta: nem is tudná elmondani meséjét, ha híja lenne, bármi későre is jár az óra, nem lehet semmit kihagyni a meséből, mert akkor nem lehet elmondani, elveszti az egyensúlyát. Repertoárját zömmel tündérmesék jellemzik, de mesélt néhány jóízű, mulatságos tréfás mesét is, és néhány ijesztésre kihegyezett hiedelemtörténetet is. Mesekincsében egyaránt előfordulnak az asszonyoknál megszokott érzelmes, tündéries mesék, illetve a férfiakra jellemző, vitézes mesék is nagyobb számban. Repertoárjának több darabja is feltűnik tyukodi mesemondó társainál, s kimutatható, hogy mesekincsét nemcsak átadta a közösségének, hanem maga is tanult többet-kevesebbet a többi mesemondótól.

***

[4] A relatíve kis szám ellenére Fábián Árpád azért az egyik kiemelkedő mesemondó, mert anyaga hosszú, archaikus elemekkel telített, stilisztikailag kidolgozott mesékből áll.

A nyelvészeti kutatás az 1950-es évek óta többször foglalkozott a köszönési, megszólítási formák vizsgálatával. A társadalmi kapcsolatteremtés nyelvi formáinak Ladó János által 1958–59-ben megfogalmazott osztályozását bővítette ki Janusz Banczerowski 2000-ben a metainformációs operátorok irányában, megállapítva, hogy ezek nem egyforma intenzitással vannak jelen a különböző típusú és stílusú szövegekben. A folklór szövegekben megfigyelhető, hogy érkezéskor és távozáskor különböző köszönésformák szerepelnek. A beszélgetés megkezdését és befejezését jelző fatikus operátorok közül Banczerowski nyomán anyagunkról a következők mondhatók el[5]:

1. Az *üdvözöl* és a *búcsúzik* performatív igéket explicit módon tartalmazó formulák (például „Üdvözöllek", „Üdvözlöm önt", „Sok szeretettel üdvözöllek (üdvözlöm) benneteket/önöket/magukat", „Búcsúzom, búcsúzom tőled (öntől stb.)" a tyukodi két mesélő (Fábián Árpád és Szuromi Péterné) meséiben nem fordulnak elő. Annál gyakrabban használta viszont Fábián a következő, 2. formulát.

2. A kívánságot kifejező formulák (például „Jó estét, öreganyám!" – érkező köszönésként, melynek fogadó párja: „Jó estét, gyermekem! Hazajöttél?") gyakoriak. Bár a „kívánok" nélküli forma kimértebb, hidegebb, a nagyobb fokú tiszteletet vagy bizalmas viszonyt a megszólításhoz kapcsolt jelzővel is kinyilváníthatják: „Szerencsés jó napot, királyatyám!" Fogadása: „Na, mi a bajod, te csavargó?! Menny ki előlem, rögtön itt megöllek!" Illetve: „Szerencsés jó napot kívánok, felséges királyatyám!" Fogadása: „Na, Isten hozott, mi járatba vagy te itt?"

3. Az információvevő iránti tiszteletet, megbecsülést, engedékenységet (legalább formálisan) kifejező formulák (például „Szervusz", „Szervusztok", „Alázatos szolgája"; „Mély tiszteletem", „Erőt, egészséget" stb.) – ebben a formában – nem fordulnak elő anyagunkban. Ez a mesékben a „felséges" jelzős megszólításokban fordul elő. Viszont az ellenkezőjét: a megvetést, a helytelen kinézet miatti rosszallást fejezi ki a következő érkező köszöntés: „Jó napot, te király!" Ennek alázatos, egyházi jellegű formulával való fogadása jelzi azt, hogy a köszöntött is tisztában van hatalma elvesztésével: „Adjon Isten, gyermekem, neked is!"

4. Gyakoriak az egyházi jellegű formulák (például „Adjon Isten jó napot, királyok, hercegek, grófok!"), melyre a fogadó válasza (király esetében): „Na, kedves gyermekem, mi járatban vagy?" Vagy másutt: „Adjon Isten jó estét, kedves öreganyám!" Fogadása: „Adjon Isten neked is, gyermekem!"; „Adj Isten napot, Hódvilág!" Fogadása: „Isten hozott téged is, Hajnal Pista, hát hun jársz te itt?"; „Adjon Isten jó estét, öreganyám!" Fogadása: „Isten hozott gyermekem, benneteket!"; „Adjon Isten jó napot, kedves öregapám!" Fogadása: „Isten hozott gyermekem, benneteket!"; „Adjon Isten jó napot, juhász bácsi!" Fogadása: „Isten hozott, gyermekem, benneteket! Mi járatban vagytok?"

[5] Banczerowski 2000.

Banczerowski további három kategóriája az általunk vizsgált anyagban önállóan nem szerepel: *5.* Idegen nyelvekből vett kifejezések (például „Helló!", „Hi!", „Ciao!", „Ave'!", „Salve!"). *6.* Szépirodalomból vett kifejezések (például „Hová merült el szép szemed világa?"). *7.* Üdvözlési formulák fatikus kérdés formájában (például „Hogy vagy, mi újság?").

8. A meglepettséget kifejező felkiáltások segítségével képzett üdvözlési formulákat lásd az egyházi jellegű formákat követően, mint fentebb: „Isten hozott téged is Hajnal Pista, hát hun jársz te itt?"

9. „Áldjon meg az Isten benneteket...!", vagy „No, kedves öreganyám, Isten vele!", viszonzása: „Isten veled!" stb. típusú, egyházi jellegű búcsúzási formulák.

A fatikus dialógus általában udvariassági kérdésekből és ugyanolyan sztereotip udvariassági válaszokból áll. A dialógus a mi/mit elemmel kezdődő kérdéseket is megindíthatja (például „Mi járatban vagytok?"; „Mi a bajod, kedves lovam? Nincsen vized, nincsen zabod, mi járatban vagy?"; „Mi jóért kerestél fel?"). Az udvariassági kérdést megelőzheti a „na" + operátor (például „Na és mi újság?"; „Na és minden sikerült?"; „Na és mi lesz?"; „Na és hogy van a doktor úr?"; „Na és hogy ment?" Ez anyagunkban „és" nélkül fordul elő: „Na, mi a baj, kedves gazdám?"; „Na, kedves gazdám, mi bajod?"; „Na, kedves gyermekem, mi járatba vagy?")

A *megszólításfajták* rendszerezésére számos kísérlet született, amelyeket legutóbb Balázsi József Attila foglalt össze, négy szerző (Dickey, Ladó, Vlahov, Fülei-Szántó) csoportosítását tárgyalva.[6] Dickey szerint az ógörög megszólítás fajtái kifejezhetik a) a rokonságot és az életkort b) a titulust c) a hódolatot és a tiszteletet d) az általános megszólítottat e) a sajnálkozást f) a sértést g) az etnikai hovatartozásra utalást h) a foglalkozást és a csoportnevet i) a nem emberre, azaz állatra, élettelen tárgyra, elvont fogalmakra, természetfölötti lényekre vonatkozást. Ladó szerint a megszólítás lehet 1) jelképszerű 2a) nemek 2b) életkor 2c) családi állapot 2d) rokonsági fokra utaló 2e) társadalmi állás 2f) osztályon belüli mellérendelő 2g) szervezeti 2h) hangulati 2i) kedveskedő 2j) alkalmi 2k) megszólítás-helyettesítő. Vlahov 1) általános udvariassági formákat 2) társadalmi helyzetre utalókat 3) rokoni és egyéb kapcsolatra utalókat 4) nyelvhasználati fordulatokat 5) érzelmi töltéssel rendelkezőket 6) állathívó és -terelő szavakat különböztet meg. Fülei-Szántó pedig a történeti változásokat vizsgálja.

Janusz Banczerowski az alapvető interakciós szokások nyelvi formáit kutatva rámutat, hogy az adott nyelvi közösségben használt megszólítási formák menynyire fontos fatikus szerepet játszanak a kommunikációs kontaktus kezdeményezésekor, illetve fenntartásakor. Megállapítja, hogy „Sok esetben tőlük függ a beszélgetés sikere. [...] A megszólítási forma kiválasztásakor eleget kell tenni az

[6] Balázsi 2001, 25–26.

udvariassági követelményeknek is, mert ezek megsértése a beszélgetés sikertelenségéhez, sőt a megszakításához is vezethet. Nem hivatalos szituációban a magyar nyelvben például a következő megszólítási formákat használják leggyakrabban városi köznyelvben: te!; keresztnév; *te* + keresztnév; a rokonsági fokot és a baráti relációkat kifejező szavak; gúnynév; a partnert expresszív módon jellemző szavak; különféle konvencionalizált formulák. A fenti kifejezéseknek különféle deminutív variánsai is vannak. A hivatalos szituációban viszont az incipit szerepét a magyarban például a következő megszólítási formák töltik be: „Uram!", „Hölgyem!", „Asszonyom!", keresztnév + úr; vezetéknév + úr; cím, tudományos fokozat, foglalkozás, rang, szolgálati beosztás stb. + úr; szervezeti variánsok; különféle expresszív formulák, például „Tisztelt uram, hölgyem/asszonyom!" stb. Ezek a megszólítási formák nemcsak fatikus, hanem néhány más funkciót is betölthetnek: appelatív, amikor az információvevő megnevezésével egyidejűleg a figyelem felhívása is megtörténik. Ezekben a formulákban felfedezhetjük a szociális és az expresszív funkciót is. A szociális funkció a különleges tiszteletet, társadalmi hierarchiát, hatalmat stb., az expresszív viszont az információvevő iránti emocionális (pozitív, illetve negatív) érzelmeket fejezi ki."[7]

Fábián Árpád és Szuromi Péterné meséiben az egyenlő rangúak, az alá-, vagy fölérendeltek megszólítása felszólító módú közvetlen utasításban lehet jelöletlen vagy jelölt, egyaránt kifejezésre juttatva tiszteletadást, udvariasságot vagy sértést, megalázást. Személyes, bizalmas, familiáris hangnem jellemzi a rokonok és a táltos állatok megszólítását: „kedves" öreganyám, öregapám, gyermekem, (édes)apám, (édes)anyám, kedvesanyám, testvérem, bácsikám, feleségem, lányom, illetve lovaim, gazdám. Néha ugyanez a hangnem jár a státuskülönbséget kifejező rang viselőjének is, de gyakran fejeződik ki távolságtartás is a magas rangúakkal szemben: „felséges" királyatyám, királyúrfiak, kisasszonyok, királykisasszonyok. Például álnok álhős hajóskapitány: idősebb felnőtt kérés formában tegezve utasítja a fiatal hőst: „Idehallgass, kedves gyermekem, vegyél be a hajódba. Az én hajóm meghibádzott. Jót(ét) hely(é)be jót várjál." – ígéri alattomosan, majd magához ragadva a kormányzást, adandó pillanatban jótett helyett vízbe löki a hőst. Egy másik álnok ellenfél szintén tegezi jövendő áldozatát: „Gyermekem, gyertek mán be, elhűl az ebéd. Nem lesz jó az ebéd kedves egy gyermekem, gyertek mán befele!"; „Idehallgass, kedves gyermekem, ketten vagyunk. Menjünk az erdőbe, szedjünk mindenféle virágot, kötünk rá gyönyörű szép koszorút."; „Ó, kedves gyermekem, nézd meg, ott egy szép sárga rózsa, eridj csak, szakítsd le. Oszt megyünk hazafele." Az álnok vénasszony először az elhűlő ebédről szól, majd gondoskodásnak álcázva leplezi gaztettét, hogy közvetlenül előtte megölte az ölében fekvő, gondjaira bízott királyfit, egy darab húst vágva ki

[7] Banczerowski 2000, 133.

hátából. Később, folytatva álnok kártevései sorát, arra utasítja a bármi áron hazavinni kívánt királykisasszonyt, hogy azt a sárga rózsát szakítsa le a királyfinak szánt koszorúba, amiről a lány nem sejti, de ő pontosan tudja, hogy leszakítása megsüketüléséhez, megvakulásához, megbolondulásához vezet. Ez a látszatra személyes együttérzés, valójában durva károkozás, cselvető rábeszélés van becsomagolva a „Kedves gyermekem!" jelzős megszólításba.

1–2. Egyirányú tegezés zajlik a következő esetekben: Vén, vasorrú bábaboszorkány – a hős ellenfele – a fiatalembert szolgálatába fogadva tegezi őt mint munkaadója, majd mérgezett bort adva neki így szól hozzá: „Kedves gyermekem, hűséges szógám vótál, itt ez a pohár bor, idd meg."

Férj a feleségét tegezi, az ismert aszimmetrikus, családon belüli alá-, fölérendeltségi viszony alapján (még az azonos királyi státusú király is feleségét, a királynét): „Na kedves feleségem, elmegyek. De mire hazagyövök, ha gyermeked nem lesz, akkor te engem haza ne várjál, mert karóba húzom a fejedet."

De a tegezés kölcsönössé válik, miután a hős, a kis kondás elnyeri feleségül Tündérszép Ilonát: „Kedves feleségem, gyere, menjünk hazafele!" – mondja neki, mielőtt visszaszerezné őt elrablójától, a hatalmas sárkánytól. Tündérszép Ilona pedig – aki feleségként alá van rendelve neki – emberfeletti képességű házastársként megszólítás nélkül, tegezve társalog férjével.

3–4. Kölcsönös a tegezés testvérek, valamint táltos állatok és gazdájuk közt: „Idehallgass, kedves tesvérem. Vigyed már ezt a lakatot. Olyan nehéz, hogy nem bírom. Hallgasd meg, hogy sírnak benne!"; „Idehallgass, kedves testvérem, most már elmegyünk haza. Az én apámat is megnézzük, hogy él-e hát, vagy hal?"; „Idehallgass, kedves tesvérem! Ugyi, hogy téged se áll a papád? Ha másodmagaddal bemész, mit mond apád?" Vagy: „Na, egyél csak piros búzát (kedves) lovam!" Illetve: „Mit parancsolsz, kedves gazdám?"

Ezzel szemben távolságtartó magázás jellemzi a megszólítást, ha fiatal beszél az idősebbhez, gyerek a szülőjéhez: „Óh, kedves édesanyám, mondja mán mi hír van a városba?"; „Ó, kedves édesapám, ha éngem nem ád oda tanulni a királynál, rögtön megölöm magamat."; „Kedves apám, ha elő nem hozza, rögtön megölöm magam!"; „Elég baj az, kedves apám, hogy nem tudja. Hát majd én megmondom magának, hogy hán' van."; „Ó, kedves édesapám, semmit se (hozzon). Csak maga jöjjön haza erővel, egészséggel."

1. Boszorkánylovak vasorrú bába anyjukat magázzák: „Kedves anyám, ha maga tud huszat, de Jancsi negyvenet tud."; „Kedves anyám, ha maga tud négyet, Jancsi nyolcat tud!"; „Kedves anyám, ha maga tud nyolcat, de Jancsi tizenhatot tud!"

2. Nő a férfit, feleség a férjét magázza.

3. Alacsony rangú hős magas rangú, azonos nemű ellenfelét magázza: „Kedves királyatyám, nyugodtan aludjon, feküdjön, mert saját kastélyába fekszik.";

„Király atyám, nem akarnak enni adni." A tekintélyi helyzetet, az uralkodói pozíciót kifejezi a „felséges" jelző használata is: „Felséges király atyám, hova megyen?"; „Felséges királyatyám, legyen szíves mondja meg, két festőt nem láttak?"; „Felséges királyúrfiak, legyenek szíves felállni, és tessék elsétálni az én kastémba. Nem ilyen helyen kell ilyen embereknek tanyázkodni."; „Hát tessenek feljönni, azt mondta a felséges király." (parancsüzenet); „Hm. Felséges kisasszonyok, kezit csókolom, van nekem egy olyan órás segédem, hogy a világon, az országon (olyan) órát senki nem tud csinálni. Jó segéd – azt mondja."; „Kezit csókolom, felséges királykisasszonyoknak!"; „Mondja felséges királyatyám, mi hír van ebbe a városba?"; „Mondja már felséges királyatyám, hova való maga? Tessék megmondani. Mintha én magát ösmerném."

A speciális státusú Isten megszólítása, akihez fohásszal, sóhajjal, kéréssel fordulnak, jelzős szerkezetben „édes", vagy „drága": „Drága jó Istenem, hogy kell nekem egy békáho' menni!"; „Drága jó Istenem, hát hun járok?"; „Drága jó Istenem, merre vagyok?"; „Drága jó Istenem, merre vagyok? Álmodok én?! Vagy el vagyok szédülve, vagy tévedt vagyok, hogy én itt vagyok?"; „Drága jó Istenem! Mit adtál mellém! A csúszó ez, vagy miféle ez?! Istenem Atyám, hát én itt mindján meghalok! rimánkodott, elaludt."; „Drága jó Istenem!"; „Na, drága jó Istenem, eddig vótam ember, oszt már csődörszamár vagyok."

Mindenütt, ahol magyar mesében szokásosan „édes" jelzője van az öreganyámnak, öregapámnak stb., Fábián „kedves"-nek mondja, s nála az „édes" csak sóhajban, fohászban fordul elő: „Édes jó istenem" stb. Az a mesélő közösség, melynek jeles specialistája volt, a tyukodi magyarok, jobban kedvelik a „kedves" jelzőt, különösen a három legnagyszerűbb mesélő (Szuromi Péterné, Beczó Zsigmond, Kiss Józsefné), de az ő anyagukban erőteljes szerepet kap ugyanebben a pozícióban az „édes" jelző is. Egyelőre nincs reprezentatív anyagon végzett vizsgálat, de ahogy a magyar parasztok meséiben felmérhető, náluk sokkal gyakoribb az „édes", bár van „kedves" is. Lehetséges, hogy ez (ponyva)olvasmányok hatásával magyarázható, mert a legtöbb „kedves" jelző a megszólító terminusban azokban a mesékben van, melyek valamilyen szállal az írásbeliséghez kapcsolódnak, de a szúrópróba-szerűen átnézett különböző cigány mesék azt bizonyítják, hogy ennek nyoma van másutt is. Ezzel szemben például az Ipolyi által a 19. század közepén, „egész" Magyarországról gyűjtött kézirat meséi közül néhányban van „kedves" is, de zömmel „édes" húgom, gazdám, bácsikám, bikám, „Terülj, édes kendőm!"; „Jó napot, édes öreganyám!" stb. szerepel, bár ezek gyakorta diákgyűjtők megírt meséi. A magyar nyelvterület legkeletibb népcsoportjánál, a moldvai csángók meséiben „kedves" nem fordul elő jelzőként ebben a pozícióban, „édes" viszont igen, ugyanakkor a délnyugat dunántúli romungró Babos

István meséiben egyaránt van „édes" is, „kedves" is és „édes, kedves" is.[8] Ezek alapján valószínűleg nem etnikus, hanem talán inkább regionális sajátságról lehet szó. Sőt, Fábiánnál ez a „kedves" egyaránt szerepel szívből fakadóan, őszintén, és hízelegve, álnokul is, olyan esetekben is, amikor védekezésül mondják, nehogy a beszélőt bántás érje. (Ezt érdemes összehasonlítani az „Aggyon Isten jó estét, kedves öreganyám!" köszöntésre adott válasszal: „Szerencséd, hogy öreganyádnak szólítottál, mert különben...") Továbbá olyan esetekben is, amikor lefegyverzően használják, hogy eloszlassák vele az elkövetendő gaztettről a gyanút, például „Idehallgass, kedves gyermekem, vegyél be a hajódba. Az én hajóm meghibádzott. Jót(ét) hely(é)be jót várjál" – mondja a hajóskapitány, majd egy alkalmas pillanatban Bánat Jancsit a tengerbe löki. Fábiánnál szemantikailag hallatlanul gazdag a „kedves" jelző használata és ebből egy rendszer látszik kibomlani: kiterjeszti az összes vérrokonra és a táltos állatok megszólítására, de ha fenyeget, megfedd, leszid, jelző nélküli megszólítást használ. Viszont jelzőül nem használja az „édes"-t, csak Istenhez forduló fohászban, sóhajban. Státuskülönbség kifejezésére pedig vagy a „felséges" királyatyám, királykisasszony, királyfi stb. kifejezéseket használja, vagy jelző nélküli megszólítást.

***

Kapitány Gábor a káromlásról szóló kulturális antropológiai vizsgálatai nyomán megállapítja, hogy a káromkodást a kialakuló nagy vallások kezdettől fogva tiltották, minthogy az e körbe sorolható kifejezések egy része a korábbi mágikus tudatformához kapcsolódó átokforma, illetve az istenhittel szembeszegülő indulat kifejezése volt. A szexuális tevékenységgel és az ürítéssel kapcsolatos trágár kifejezéseket pedig a kialakuló civilizáció vette körül tabukkal, hogy elhatárolja magát a nem civilizálttól, az ember alattitól.

Ismeretes, hogy az átok olyan rossz kívánság, amit vad indulatból, bosszúból mondanak a célból, hogy valakit baj, csapás vagy szerencsétlenség érjen. Hiedelemtelítettségénél fogva a falusi közösségben a mai napig sok helyen hiszik azt, hogy a rosszkívánság csapást és balszerencsét okoz. A *Magyar Értelmező Kéziszótár* szerint vallási értelemben az átoknak a katolikus egyházból való kiátkozás az értelme.

Kovai Cecília 2002-ben tette közzé cikkét Gömbaljai kutatásai eredményeként az átokról. *„Cigány beszéd" a gömbaljaiak között* címmel.[9] Ebben az átko-

[8] Babos 2003.

[9] Kovai 2002, 272–289. Mindazonáltal a vizsgálatot célszerű történeti dimenziókban is elvégezni, erre itt terjedelmi korlátok miatt nem kerül sor, minthogy köztudott például, hogy a boszorkányperek ebben a tekintetben nagyon gazdag forrással szolgálnak a 16. századtól kezdve elsősorban nem cigány vonatkozásban, s felmérés készült például a Rákóczi-kor ka-

zódás intézményét mint a cigányos beszéd egy jellemzőjét mutatja be különböző aspektusokból. Megállapítja, hogy a gömbaljaiak hol fegyverként, hol magyarázatként, hol játékként használják az átkozódást. E romungró közösség példáján bemutatta, hogy az érintettek hogyan tudnak ráismerni az önmagukhoz hasonlókra, illetve a tőlük idegenekre, aszerint, hogy ki miképp átkozódik, milyen a hangsúlyozása, a hanglejtése, hogy használ-e és hogyan bizonyos tipikus szavakat, s ebben a vonatkozásban az átok a cigány beszéd egyik legjellegzetesebb ismertetőjegyévé válik. Az átkozódásra azért kerül sor, illetve stratégiaként azért alkalmazzák, hogy egy elhangzott állítást megerősítsenek vagy hitelesítsenek, hogy biztossá és visszavonhatatlanná tegyék, hogy a beszélő felelősséget vállaljon az elmondottakért. Az a cigány átkozódik jól, aki tudja, mikor, kinek, milyen átkot kell mondani. Ebben az értelemben az átkozódási stratégia néha inkább az emberek közti viszonyokat rendezi, mint inkább az állítás hitelességét támasztja alá.

Az, aki örökösen átkozódik – „sorvadjanak el az ujjaid, meredjél meg, görcs fogja meg a nyakad" – aggódhat, mert a bűntelen átok visszaszáll a mondójára, tehát az átok következményekkel járó veszélyes cselekedet lehet a kimondóra nézve; a bűnöst viszont megfoghatja. Ezzel kapcsolatban idézhető Diósi Ágnesnek az esküvéssel kapcsolatos megállapítása, miszerint egy gyanúsított, ha alaptalannak érzi a vádat, esküt tesz. Ha ez rövidesen nem hull vissza a fejére átokként, ártatlansága bizonyítottnak tekinthető. Másrészt az eskü megszegése átkot hord magában.[10] Speciális átoknak tarthatók a családon belüli, vitát lezáró, tréfás-ugratós átkozódások, amelyeket viccelődésként, feleselgetéses fegyverként használnak.

A cigányok úgy tartják, hogy az átok hatásosságában fontos az úgynevezett cigány vér megléte. Ezért a magyarok – akik egyébként is kevesebbet átkozódnak – átka nem fog a cigányokon, míg fordítva, a cigány vér okozza, hogy a cigányok átka viszont megfogan. Magyarokról az az elterjedt nézet, hogy nem veszik komolyan az átok hatását, ezért nem tartják be a szabályait sem. Az oláhcigányok viszont a magyar cigányoknál is sokkal jobban hisznek az átok hatásosságában, ők ugyanis „igazibb" cigányoknak tartják magukat, akikre jellemző „az oláhcigány vér". Ezenfelül vannak ki nem mondott átkok, amelyek csak abban különböznek az elhangzottaktól, hogy nem vezetnek nyílt konfliktushoz. Továbbá az átkok gazdasági aspektusával is lehet számolni.

Azoknak az átkoknak, amelyeket egyszerűen csak megtapasztalnak (átok van a családon, azon a vagyonon stb.), az előidézőjét általában Istenben vélik megtalálni, aki a „vérfertőzéssel" bűnözőt bünteti ilyenformán, vagy azt a cigányt, aki a többi cigány kárára gazdagodott meg, de csak időlegesen.

---

tonai nyelvhasználatáról is.

[10] Diósi 2004, 49–51.

Az áldás- és átokformulákat magyar népdalokban és népballadákban vizsgáló, 2002-ben újra kiadott tanulmányában Katona Imre azt írja, hogy az áldást a köszönéstől, köszöntéstől és az imádságtól, az átkot az eskütől és a káromkodástól (vö. szitok-átok) mindössze fokozati és szerepköri különbségek választják el.[11] Az áldás-átok az ősrégi szómágia maradványa, mely az idők folyamán bekerült a tételes vallások szertartásaiba, a köz-, és magánjogi eljárásokba is, de fennmaradt a mindennapi, illetve a költői beszéd részeként is. Nagy Olga is ősi, pogány, kényszerítő erővel bíró varázsformulák népi változataként tárgyalja a hétköznapi nyelvhasználatban előforduló átkot, megállapítva, hogy amíg hisznek benne, úgy tartják, hogy igazságos, Istennek tetsző erkölcsi büntetés éri azt, akire a világi büntetés nem sújt le, de akin fog az átok. Az igazságtalanul kimondott átok visszaszáll kimondójára. Legfoganatosabbnak az anyai átkot tartották. Napjainkban viszont, akik nem hisznek az átok erejében, nem igazságos isteni büntetésnek, hanem véletlen egybeesésnek tartják, ha a megátkozott valóban bajba jut.[12]

Katona Imre a verses folklórműfajok vizsgálatán túl megállapítja, hogy az átkok – a teljesülésükbe vetett hit folytán – előidézői lehetnek epikai fordulatoknak; esetleg vezeklés, bűnhődés jelképei (például a mesékben), máskor az érzelmek tetőfokán hangzanak el, mint a bosszú és a fájdalom kifejeződései (például a dalokban), de hivatásuk gyakran ítéletmondás, az erkölcsi tanulság jobb megértése (például a balladákban).

Anyagunkban az átokra a következő példák találhatók.

> Öreg kondás megátkozza a fiát: „Istentül legyél megverve, ezt a királyt ha elhagyod."[13]
>
> A királyné elátkozza gyermekét, hogy mindenre csak „Nem tudom"-mal tudjon felelni; a rablóktól megszabadított fogoly királykisasszony így szól: „Na, itt eszen meg a féreg, mer' Bánat Jancsinak vót aki gondját viselje, neked meg nem lesz senki. A féreg itt fog megenni ebbe a tüvisbe!"

A gazdagságot okozó csodamadár értékes részét visszakövetelő hős a következőképpen átkozódik: „Hehaj, az anyátok istenit! Ha én megszenvedtem, de tik is megszenvedtek, a fene egye meg a bűrt rólatok!"; „Kutyák igyák meg a véred, van mit enned, van mit innod, van szép gazdasszonyod."

***

[11] Katona 2002.

[12] Nagy O. 2000, 396–398.

[13] Hasonlóan használja az átkot Béres András, Lakatos Péter cigány mesélője is: „Légy elátkozva mind Istentől, mind embertől, ha három lánytestvéred nem ahhoz adod férjhez, aki őket az ablakon kéri." (Égitestek: Nap, Hold, Hajnalcsillag kérik). Ahhoz adja, mondván: „Hiába, apám átkát meg nem szeghetem." Béres 1967.

A következőkben *Az égig érő fa* néhány változatának elemzésével megkísérlem felvázolni, milyen különbségek mutathatók ki a cigány és a magyar mesebeszéd között egy közel félszázaddal ezelőtti időmetszetben, abban az időben, amikor még országszerte virágzott az élőszavas mesemondás.

Az égig érő fa két tyukodi változatát Andrásfalvy Bertalan 1955-ben Fábián Árpádtól, 1956-ban Szuromi Péternétől gyűjtötte. További három változatot jegyzett fel Kovács Ágnes 1961-ben, illetve Görög Veronika 1984–85-ben, Erdős Lajostól. Az öt, többé-kevésbé összefüggő szövegből itt csak az első kettővel foglalkozunk, minthogy a Fábián Árpádéval (is) erős kapcsolatot tartó Erdős Lajos variánsainak elemzését Görög Veronika fogja elvégezni másutt, egy e kérdésnek szentelt tanulmányában. Szuromi Péterné változatához jó párhuzamul szolgál Nagy Ilona 1973-ban, Domán Jánostól (sz. 1909) Nógrádsipeken gyűjtött variánsa, amelynek itt néhány meghatározó vonását vonjuk be összehasonlításunkba.[14]

Fábián meséjében a hős, aki kis kondás, jó füttyös legény, 24 kenyérrel, 5 disznóval, baltával felszerelkezve – jóslatok, álmok, átkok által predesztinált sorsát beteljesítve – útra kel, hogy eleget tegyen a kitűzött feladatnak: meg akarja szerezni az égig érő körtefa tetején érő, fiatalító gyümölcsöt egy idős, beteg királyi párnak. Mitikus reminiszcenciájú a füttyentés, amely az ostoba/rászedett ördög mesékben kiáltási (cserdítési) versenyként, egyes, ritka változatokban füttyentésként szerepel. Ott a természetfeletti ellenfél akkorát füttyent, hogy meghasad a föld, romba dől a ház. Itt a kondásfiú hasonló emberfeletti erejéről tanúskodik az, hogy amikor elfütyülte magát, a fák darabokra szakadtak előtte.

Szuromi Péterné, a tyukodi mesemondó közösség egy másik, magyar mesemondója az előbbitől bizonyos mértékben függő, de más vonatkozásban jelentősen eltérő változatot mesélt:

> „Vót egyszer hol nem vót, az Óperenciás tengeren is túl, vót egy szegény ember. A szegény embernek gyermeke nem vót sose. Majd mindig rimánkodott, könyörgött, hogy csak az Isten neki egy kisfiút adna. Majd idővel lett neki egy kisfia. Elnevezték Többsincsnek."[15]

Itt a gyerektelen szegény ember könyörgése Istenhez gyermekáldásért indítja a történetet. Többsincs elé – akit egyszer itt is Jánosnak hív Tündérszép Ilona – kaszáláskor levél esik, melyben Tündérszép Ilona hívja, hogy keresse őt fel. (Égig érő fa,

---

[14] *Nagy Ilona gyűjtése, Nógrádsipek.* Kézirat a gyűjtő magántulajdonában, 57–82. Mesélő: Domán János (1909), Sipek, 1973. nov. 21. A mesekutatásban hosszú évek során nyújtott, önzetlen, baráti segítségéért e helyütt szeretném kifejezni köszönetemet Nagy Ilonának, akárcsak azért, hogy a fenti szöveget a rendelkezésemre bocsátotta.

[15] A név nem gyakori a magyar mesekincsben. Első előfordulása Gaal György 1857, I. 78. (más mesetípusban), ennek egy feldolgozása szerepel Benedek Elek *Magyar mese-, és mondavilág*ában. 1894–96[4] V/1 5–20; és előfordul ponyván is.

fiatalító gyümölcs itt nem szerepel, az előbbi történettel való közösségre az utal, hogy vasbocskorban ment, mendegélt a fiú hetedhét ország ellen, még azon is túl).

A Fábián-féle mese a következőképpen folytatódik. A hétországi dob hírére összegyűltek közül egyedül a kiskondásnak sikerül az ágatlan, sima törzsű fára felmásznia. Eljut a másvilágra, s egy hármas keresztúton dél felé, a Pokol irányába vezető útra tér. Ördögkirály ugrik elébe és visszaküldi, hogy forduljon naplementnek, s menjen Tündér Ilona kastélyába. Tündér Ilona a küszöbön fekvő kiskondásban megbotolva a jobb lábujját üti meg, s durva szitkozódásával ismeri el, hogy a karóba húzott 99 emberfő után nem a kondás lesz a századik, köszönhetően a kapott és megfogadott hasznos tanácsnak: „Disznó teremtette az anyád [Jancsi], jó anyatejet szoptál, mer másképp karóba ment volna a fejed!"[16]

Itt a hős Tündérszép Ilona szolgálatába áll, az ő táltosait gondozza, és hamar rájön, hogy a parancs ellenében – amelynek értelmében lócsonttal és lóhúggyal kell a csupa piszok, gané lovakat táplálnia – a lovak kívánságát kell teljesítenie, piros szemes búzát és veder bort adva nekik.[17]

Ezeken a lovakon réz/ezüst/arany másországi vitézként követi Tündérszép Ilonát a templomba.[18] A tündérlány a fentihez hasonló durva kitöréssel fejezi ki csalódottságát, amikor három alkalommal sem sikerül megismerkednie a templomban felfedezett, sosem látott szépségű legénnyel: „Jancsi ereggy előlem, mert ha seggbe rúglak, szerteszéjjel mensz, mint káposztában a hús!" (Ez más kontextusban inkább a hős feldarabolásakor – beavatása idején– szokott elhangzani.) A mesemondó részéről, aki elhatárolódik a kívánós tündérlány magatartásától, megvető a minősítés: „Alig várta a hugyos fehércseléd, hogy jön-e vasárnap", de jó tanácsokkal meg is segítteti hőseit: megmondták neki, hogy „ha megyen a templomba, vigye az aranyalmáját is. És ha jön kifelé a fiú, vágja hátba, s akkor megáll. A ló meg elmondta a fiúnak, hogy vegye fel, tegye zsebre, hozza haza, ne álljon meg." A kapott tanácsnak mindketten engedelmeskednek, s így jut még nagyobb szomorúságra a tündérlány, mert még a lányságát szimbolizáló arany

[16] Ennek egy korai párhuzama található Ipolyi gyűjteményében (1854–58). Vilcsek Jakab, *János* című, szegedi meséje szerint Jánosnak is ifjító almát kell lehoznia az égig érő fáról. Késő este érkezik a Fehérleányok várához, „az ottlevő kápolna ajtajának küszöbje mellé heveredett le". Hajnalban a harangozó veszi észre, s rejti el „mert jaj neki, ha a Fehérleányok keze közé kerül". A harangozó-papnak köszönhetően ugrat fel réz-, ezüst-, aranyszőrű lovon az ifjító gyümölcsig, s szerzi meg azt. MNGY XIII. 135–137. Egy másik szoros párhuzama Béres András (1967) *Király kis Miklós* című, rozsályi változata: Égig érő fa tetején három út, Szentföldre, Pokolba, Tündérországra vezet. Tündérországba indul, hogy bemehessen, kastélyajtóba fekszik mezítelen. ÚMNGy XII. 141–165.

[17] A lovakat a parancs ellenére piros búzával eteti, vörös borral itatja Béres András (1967) *Király kis Miklós* című változatában is. Lásd mf.

[18] Érdemes felhívni a figyelmet az AaTh 530-as számú, Férfihamupipőke mesetípussal való kapcsolatra.

jegyalmáját is elveszítette, amit lánykéréskor kell adnia választottjának. Jancsi végül bemutatja, hogy ő a másországi vitéz.

A párhuzamos változatban is ráakad a hős Tündérszép Ilonára, s a feladata ott is a három ló gondozása, illetve az, hogy minden rendben legyen, amíg Tündérszép Ilona a templomba megy. A lovai füléből itt is ezüst-, gyémánt-, arany „őtöző" ruhát húzhat elő, a templomban itt is akkora feltűnést kelt, hogy „mikor meglátta Tündérszép Ilona, azt se tudta, hogy hogy tudjon vele beszélni, de nem tudott. Mire e pap azt mondta, Ámen, mán ű a lóháton is ült, elmentek haza." Harmadik alkalommal Tündérszép Ilona nagybeteg lesz, hogy nem sikerül Többsinccsel beszélnie, de ő a lovak tanácsára otthon is felöltözik vitézi ruháiba, s addig táncol rajtuk a virágoskertben, míg teljesen le nem tapodja Tündérszép Ilona virágait. Mikor épp az aranyöltözetben rajcsúroznak a virágok közt, a lova ledobja a hátáról, hogy homlokát megütve vér folyik. Tündérszép Ilona a zsebkendőjét (jegykendőjét) veti le neki, hogy kösse be vele vérző sebét, s ezzel sikerül a továbbiakban lelepleznie, hogy az az „idegen vitéz gróf", aki után úgy sóvárgott Tündérszép Ilona, Többsincs. Amint Fábián változatában az arany jegyalma arra szolgál, hogy a lány annak adja, akit férjül választ, itt a Tündérszép Ilona monogramjával kivarrt zsebkendő tölti be ugyanezt a funkciót.

Tündérszép Ilona beleszeret, házasságot kötnek. A hősnek egyetlen tilalomnak kellene engedelmeskednie: nem szabad belépnie a tiltott szobába. Ő azonban, engedve a szoba belsejéből hallott cselvető ajánlatnak, háromszor körül fordul a sarkán, ettől megnyílik a szoba ajtaja, s Jancsi bemegy oda. A fogva tartott sárkányt elszabadítja – apja, anyja és saját maga lelke üdvéért – a láncszemekre öntött három pohár vízzel, s a sárkány elrabolja tőle feleségét a saját országába. „Leszállott egy nagy sárkány a szoba közepére, akkor megrázkódott, az egész kastély mozgott, Jancsi majd seggre esett. – Na sógor, kétszer jöhetsz el az asszonért, harmadszor már ne gyere, mert ezen a tőkén leszel összevágva. Felölelte a kastélyt, elvitte."

A párhuzamos változatban a tiltott szoba a sárkány tanácsára úgy tárul fel, hogy egy rozsdás szeget kell Többsincsnek elővennie egy vaklyukból, azzal nyílik az ajtó, de a sárkány ugyanúgy szabadul egy-egy veder víz hatására. Hiányzik azonban a kastély rengése, ami a sárkány természetfeletti erejére utal, s az, hogy a sárkány az egész kastélyt felölelve távozik: itt a szabaddá vált sárkány csak Többsincs feleségét rabolja el.

Két-három sikertelen visszarablási kísérlet következik. A sárkány hatlábú táltos lova mindannyiszor olyan nyerítésbe fog, hogy cserepek hullanak le az istállóról, hogy felhívja a figyelmet rá: viszik a gazdasszonyát. „Kutyák igyák a véred", szidja a sárkány, diót tör, egy pipányi dohányt elfüstöl, mégis egy-két lépéssel utoléri a szökevényeket, és visszaviszi Tündérszép Ilonát. Végül a sárkány nem ad Jancsinak több életet, hanem tőkén karddal összevágja, mint ká-

posztában a húst szokás. „Na, te büdös kurva – vágja pofon Tündérszép Ilonát, hogy orrán-száján bugyog a vére –, hordd ki, ne büdösödjön a hús" – utasítja. A feleség férje minden darabját, vérét két kosárba pakolja, a lova hátára köti, majd hazaindítja. Segítői azonban teknőbe töltik, hozzáfognak gyúrni, míg ember alakká nem formálják, seggire húznak, s a teknőben seggire ülő Jancsi életre kel, mondván „Hej kedves lovaim, de elaludtam."[19] A két lóból lett fehércseléd ellátja tanáccsal, hogyan tehetne szert a sárkányénál gyorsabb lóra. Visszatér feleségéhez, aki elviselve, hogy úgy képen vágják, hogy orrán-száján dől a vér, kiszedi a sárkányból, hogy az övénél gyorsabb lovat Penészországon-, Beretvaországon-, Kaszaországon túl lakó vénasszonytól szerezhet. Jancsi átlóg déli tizenkettőkor az Üveghegyen, melyen az ördögmolnár, ha éber, mindenkit szétszaggat.

Követi a tanácsokat, az útjában hálás segítőivé tett állatok közreműködésével megszerzi a sárkányénál fiatalabb és gyorsabb, nyolclábú táltoscsikót, amelyen sikeresen visszaszerzi feleségét, a sárkányt pedig saját lova pusztítja el, levetve őt a hátáról. (AaTh 552A/MNK 552A*), (AaTh 300A*), (AaTh 556F*), (MNK 300A**).

Szuromi Péterné változata itt több ponton eltér: a három visszarablási kísérlet sikertelenségét nála a sárkány idézi elő az által, hogy amikor figyelmeztetik, a lova dübög, henceg és nagyzolva fogadkozik, mintha csak neki lenne köszönhető, hogy bár a lova növekvő számú zsák diót eszik meg, egyre több mázsa dohányt szív el, mégis elérik a szökevényeket, visszaszerzik a szépasszonyt. Ez ritka megoldás, másutt a sárkányló az, aki gyorsasága biztos tudatában megengedi a sárkánynak hogy az időt evéssel, ivással, pipázással töltse el.[20] Mikor végül a sárkány itt sem ad több életet Többsincsnek, legyőzi és szerte-széjjel darabolja a fiút, akit a lova szed össze a hátára kötött zsákba; ő viszi haza, hogy életre keltse élesztőfűvel, forrasztóvízzel. A magyar változatokban ez az életre keltés gyakoribb módja.[21] A feltámasztott Többsincs útra kel, hogy világot próbáljon három

[19] Béres András párhuzamos változatában: „Sárkány koncrul koncra összevágja, felesége két-három pofon ellenében összeszedi, zsákba rakja, kis ló hazaviszi. Sógora teknőbe begyúrja, szépen kirakja egy hosszú asztalra, egy lelket belefú, két oldalról megpofozza, megrázza, Kelj fel sógor! Hej de elaludtam! – mondja Király kis Miklós." Béres András 1967: „Király kis Miklós" ÚMNGy XII. 141–165.

[20] Nagy Ilona változatában: „...kirugott a sárkánynak a paripája egy deszkát az istállóból. Kinéz az ablakon, brum, brum, mi van... mit akarsz?... – ...elvitték a királykisasszonyt, s a férje vitte el... – Az nem olyan nagy baj, addig még egy zsák mogyorót is megtörhetünk, ihatunk, ehetünk, akkor is utólérjük. Csak nyugodtan végezd te is a reggelidet, mert én is megreggelizek." Nagy I. 1973, lásd mf. 72.

[21] Hasonló a nógrádsipeki mesemondónál: „Elfogták az ifjú királyt, elvágták a nyakát, felkockázták az összes húsát, aztán a csontokot külön rakták, a húsát berakták ottan egy hordóba, a csontokot meg felrakták a hordó tetejire... (három galamb) hozta a forrasztófüvet, hozták az élesztő vizet. Akkor a galamb, aki ott maradt, megrázkódott és egy gyönyörű szép haja-

síppal, amit lovaitól azért kap, hogy ha megfújja, végveszélyében a segítségére siethessenek. A tanácsukra magával visz három birkát, ami azért kell, hogy három hídon át tudjon kelni: a birkákat a hidakat őrző ragadozó vadállatoknak löki, amíg maga átér rajtuk. Itt – Fábián változatától eltérően – nincs szó arról, hogy felesége ravaszságának köszönhetné a tudást, a sárkányénál gyorsabb táltos megszerzését, illetve hogy az erdő közepi, kéregkunyhóban lakó vénasszonyhoz kelne át Penészországon, Beretvaországon, Kaszaországon keresztül. Nincs említés arról sem, hogy „Hát hét évig kellett átmenni mindegyiken. Hét év, hét szempillantásig", sem az Üveghegyen őrlő negyvennyolc ördögmolnárról nem esik szó. Eltérés mutatkozik a természetfeletti erejű vénasszonnyal való találkozás megfogalmazásában is, még ha a feladat elvégzése végeredményben itt is, ott is a nyolclábú deres csikó megszerzésével jár.

Fábiánnál ezekkel a formulákkal találkozhatunk: „Benyitja az ajtót. Mit lát? Ott egy vénasszony."; „Adjon Isten jó estét, kedves öreganyám!"; „Adjon Isten neked is, gyermekem! Ha öreganyádnak nem szólítottál volna, a picsámba bevágtalak vóna, ott elenyészedtél vóna! Na, üjj le és mongyad, mi járatban vagy?"; „Hát én jöttem, kedves öreganyám, szolgálatot keresni."; „Na, gyermekem, nagyon jó helyen jársz. Három napból áll az esztendő. Amit kérsz, azt adok. Mit kérsz?"; „Kedves öreganyám, ha kitöltöttem az esztendőt, majd kérek."

Szurominénál ez a következőképp zajlik:

> Köszön neki, azt mondja, hogy: Mondja mán nénikém, nem lehetne-e itt szógálatot kapni? Dehogynem fiam – azt mondja – éppen énnálam is az hiányzik. Kéne – azt mondja – egy fiu. – Na azt mondja – van nekem három lovam, csak ezt kéne éjjel őrizni – azt kihajtod este, osztán ha meg tudod őrizni, akkor meg fogod kapni a jutalmát.[22]

Fábián hőse álomporos früstüktől elalszik. Felébredve, amikor eltűnt lovait kell előteremtenie, segítségért fordul a hálás állatokhoz, a sánta, le nem lőtt csóka, nyúl, róka sípját megfújva. Csókává vált lovait a csókák serege veri le a földre, hogy Jancsi kötőfékkel fejbe verhesse, és lovaivá visszaváltoztathassa őket a

don lány lett belőle. Az kiszedegette apródonkint a hús részeket, lefektette a csontokot, úgy ahogy volt egymáshoz illesztette, összeraggatta, összepároztatta, akkor az forrasztó fűvel megkörözte őköt és szépen összeforrtak, és mikor szépen egybe lett minden hús része, csont része együtt volt, ahogy kellett neki lenni, akkor az élesztő vízzel megkenegette és a szájába öntött egy csöppet és feléledt, magához gyütt." Nagy I. 1973, mf. 76.

[22] A palóc mese hőse szintén az ismert sztereotip formulákkal keresi a szolgálatba állási lehetőséget: „Adjon Isten jó estét! – Jó estét! Hol jársz erre, ahol a madár se jár tetőletek? – Hát – aszongya – elindultam vándorolni, szolgálatot keresek, beszólok ide is, több felé beszóltam, de még nem kaptam helyet, nem-e kapnák valami szolgálatot? – Éppen jó helyen jársz, nekem kell egy szolga [...] három nap lesz az esztendő." Nagy I. 1973, lásd mf. 77.

következő szavak kíséretében: „Legyél ló, mint eddig voltál!" A földön heverő dücskőre a nyúl hívja fel figyelmét, s a kosárba rejtett tojásokról a róka csalja el az azokat őrző vénasszonyt. Mindhárom alkalommal a boszorkány agyba-főbe veri lovait, hogy nem tudtak elrejtőzni előle, de lányai védekeznek:

> Ó, kedves anyám, ha maga tud nyolcat, de Jancsi tizenhatot tud! Akkor Jancsi megvacsorált, szépen kiment az istállóba. Várta az ellését a lónak. Egyszer látja Jancsi, bújik a csikó. Akkor Jancsi odatartja a két karját, szépen megellik a ló. Akkor kivitte a ganéjra, és szépen letette. Ott ült vele. Éjfél után bevitte és megszoptatta, akkor vissza kivitte a ganéjra. Akkor ott ült vele reggelig.

Végül, letelvén a szolgálat, a vénasszony fizetségül vékával akarja mérni neki az aranyat, de Jancsinak csak a csikó kell, s nem engedi, hogy a vénasszony megsimítsa, mert azzal kiszedné az erejét. Elfogadja az álnok vénasszony mérgezett pohár borát:

> Kedves gyermekem, hűséges szógám vótál, itt ez a pohár bor, idd meg. – Hogyne, kedves öreganyám!
> Viszi neki a vénasszony, méreg volt! Elveszi a poharat.
> – No, kedves öreganyám, Isten vele!
> – Isten veled!
> Azt a szeme közé vágta a pohár bort. Az meg egész kis tepertővé lett. Akkor jött egy forgószél, elvitte.
> A másik két ló lánnyá változik, s két hétig visszatartják Jancsit, míg a csikó megerősödik. Amikor útra kelnek, a csikó javaslatára megpróbálja megnyergelni, s az megkérdi: „Na, kedves gazdám, hogy menjek veled, mint a szél, vagy mint a gondolat?" Jancsi rábízza. „Tizenkét óra alatt tették meg az utat! Akkor felrepült a fekete felhőbe. Pont tizenkét órakor ott volt a kútnál."
> Szuromi Péterné Többsincsét meleg levegő csapja meg, s altatja el szolgálata végzése közben. Ő a lovaitól kapott sípokat megfújva jut segítséghez, s vágja meg kötőfékkel a lódarazsakat, a hangyabolyt, a tojásokat, s változtatja vissza őket lovakká, varázsige használata nélkül.[23] Feladatát sikeresen megoldva lova a következőt tanácsolja:

[23] Ez Domán János változatában a következőképp valósul meg: „reggel a két lovat, akin lesz három kis fehér petty, azt a két lovat a kantár szárán ereszd ki, de a kantárt el ne eriszd addig, míg le nem vetted a fejirő, mikor leveszed a fejirő, akkor kösd a derekadra, kössé rajta három görcsöt, hogy ne tudják kiódani ...majd mikor ... estefelé lesz az idő, háromszor, mikor egy görcsöt kiódasz, megütöd a fődet a kötőfékkel, mikor a második görcsöt kiódod, megint megütöd a kötőfékkel, mikor a harmadik görcsöt kiódod, megint megütöd a kötőfékkel és akkor minden ló ott fog teremni..." Nagy I. 1973, lásd mf.

Na gazdám – azt mondja – most már kitelik az esztendőd, azt fogja kérdezni a vénasszony, hogy mit adjon neked fizetésül, de most – azt mondja – meg fog elleni egy lú, egy lovat, egy nyolc lábú derest. De csak azt kérd el – azt mondja – egyebet ne kérjél semmit. Meg van egy rossz – azt mondja – egy tyúkszaros kantárja az izén, a tyúkülőn, aztat kérd el tülle. Na jól van. Mikor ez megtörtént, hogy most már lúnak vállott, bevitte az ólba, azt akkor az anyja üti-vágja a három lovat. Te megszeretted, azér nem szöktél el tülle – azt mondja neki az anyja. Addig ütötte, hogy megellett az egyik lú. Lett neki egy nyolc lábú deres csikója.

Megkapja Többsincs a kért kiscsikót és a kantárt, egy próbatétel után felül a lóra.

Hát most mán hogy menjünk – azt mondja – mint a szél vagy a gondolat? Én nem bánom – azt mondja – akarhogy menjünk. Akkor felült rá, felvitte a levegőbe, de jó magosra [...] Aj egy pillanatra ott vót Tündérszép Ilonánál.

A két világkép közti különbség pontról pontra azonos módon nyilvánul meg, de míg Fábián hőse az előírásokat betartva szerényen, udvarias kéréssel fordul az ellenséges, ördöngös vénasszonyhoz, hogy szolgálatába állhasson, s az is szertartásosan sztereotip formulával fogadja meg, Szurominé változata szabadabb, lazább megfogalmazású, hiányoznak belőle az itt szokásosan előforduló formulák.

A végső küzdelem-győzelem a hős és a sárkány közt mindkét változatban hasonló, jóllehet Fábián változata részletezőbb:

Nyerít hát a sárkány lova! Mikor egyet nyerített, az istálló négyfele dűlt. Kiszól a sárkány:

– Kutyák igyák meg a véredet, nincs mit egyél, nincs mit igyál?

– Van mit egyek, van mit igyak, de nincs szép gazdasszonyom!

– Ehetem, ihatom?

– Az anyádat meg is baszhatod, akkor sem éred utól!

Feláll a sárkány, felül. Megindulnak utánuk, de hát ezek csak nyugottan mentek. De a sárkány nagyon hajtja a lovat, de már a bőre is ki van, úgy vágja a sárkány. Nyerít a sárkány lova...

Szurominénál:

Hej, rákezd a rossz deres dübögni. Azt mondja neki a sárkány:

– Mi a bajod – azt mondja – nincsen vized, nincsen zabod?

– Vizem is van, zabom is van, viszik a szépasszonyt.

– Hát, azt mondja – huszonnégy mázsa diót megeszek, huszonnégy mázsa dohányt elszívok még akkor is utólérjük.

– Utól az anyád seggibe – azt mondja – má ha mész se éred utól. Na akkor megindulnak. Besarkantyúzza a lovat nagyon a sárkány. Egyszer azt kiáltja a lú..."

Fábián változatában:

„– Hallod, kedves testvérem, várjál meg, ez a kutya sárkány már teljesen megöl!
Nyerít a fiúnak a lova:
– Hallod, nem várhatlak meg, én két igaz lelket viszek, te meg egy sárkárnylelket hozol. Ha te engemet szeretel, repülj fel a fekete felhőkbe és ugorjál ki alóla, hátul rúgd meg, hogy essen bele a tengerbe és hadd pusztuljon el!
Akkor a ló felreppent vele, kiugrott alóla, hátul megrúgta, beleesett a tengerbe.

Szurominénál:

– Hallod testvér, mer már nincsen az oldalbordámon bőr, úgy elsarkantyúzta a sárkány. Akkor megállott a lú, odament a sárkány. No osztán a sárkányt szijjel cibálták.

Ez az ismert változatokban párhuzam nélküli megoldás. Fábián változata a kiinduló feladat megoldásával zárul: leszakítja a fiatalító körtét, leviszi a teljesen megöregedett királyi családnak, s tizennyolc évessé fiatalítja a királyt, feleségét és lányát. Ő viszont földi jutalom helyett Tündér Ilona birodalmába visszatérve vele folytatja házasságát.

Szurominé meséje ezt már nem tartalmazza, minthogy a kiinduló helyzetben sem esett szó az égig érő fáról megszerzendő, fiatalító gyümölcsről: „Ők meg oszt elmentek haza. Még ma is élnek, ha meg nem haltak." Itt viszont szerepel egy hosszú befejező formula, amit a mesélő szerint majdnem minden mese után el kellett mondani: „Tartottak egy lakodalmat, hencidárul, bencidárul folyt a sárga lé, nektek is jutott." Valamint a „Tisza, Duna, Dráva, Száva, mind egy zsákba van bezárva" a mesebefejező záradék.

Ha e tanulmány végén összegezni akarjuk a tanulságokat, megállapíthatjuk, hogy a Fábián- (illetve a vele tágabb-szorosabb kapcsolatot tartó Béres- és Erdész-) féle változatokban erősebben érvényesül a sztereotip formulákkal végzett köszöntő-, és megszólításmódokkal való hagyományos társadalmi kapcsolatteremtés, a jósálomba vetett hit, az át-, és visszaváltoztató varázserőt kinyilvánító varázsmondás, a füttyentéstől darabokra hasadó fák, a feldarabolással végzett beavatás és az összegyúrással, megcsapással vagy lélekfújással végzett életre keltés, valamint a bezárt ajtó megnyitása háromszor sarkon fordulással. Hatékonynak tekintik a szó erejét, mint az az átkokból, fenyegető szitkokból és káromlásokból tapasztalható. Fennmaradt a ganédombnak mint túlvilági helynek, a táltoscsikót táltoserővel eltölteni képes, jeles helynek az elgondolása, és az a képzet, hogy ez az erő elveszhet az ördöngös vénasszony simítása következtében. Élénken élt az a hit is, hogy a „gonosz" forgószélben közlekedik, vagy váratlanul lecsapó fe-

kete felhőként, s az a tudat, hogy a természetfelettiek a fekete felhő járásában közlekednek.

Szurominé változatát és a vele kapcsolatba hozott nógrádsipeki szöveget lazább megfogalmazás, az udvarias köszöntések, átkok, fenyegető-figyelmeztető szitkok, káromlások sztereotípiáinak ritkuló használata, a hiedelmek közül az újabb, általánosabban elterjedt babonák, a szó erejébe vetett megfakultabb hit jellemzi. Ezzel szemben nagyobb hangsúlyt kap ezekben a szövegekben az emóció, a hétköznapi részletekben aprólékosan kidolgozott eseménybemutatás.

Irodalom

AARNE, Antti – THOMPSON, Stith

— 1961 The types of the folktale. Second revision. *FFC* 184. – Helsinki (Rövidítése AaTh)

ANDRÁSFALVY Bertalan

— 1955 *Tyukodi mesék.* Andrásfalvy Bertalan (gyűjt.) EA 7118

BABOS István

— 2003 *A három muzsikus cigány. B. I. meséi. Babócsai cigány mesék.* Gyűjtötte és a bevezetőt írta Szuhay Péter. Kísérőtanulmány: Görög-Karády Veronika. Utószó és jegyzetek: Benedek Katalin. Szerkesztette: Fazekas Zsuzsa. Budapest, Európai Folklóri Intézet – L'Harmattan Kiadó.

BALÁZSI József Attila

— 2001 „Minek nevezzelek?" In Gecső Tamás (szerk.) *Kontrasztív szemantikai kutatások Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányozásához XI.* Budapest, Tinta Könyvkiadó, 25–26.

BANCZEROWSKI, Janusz

— 2000 Metainformációs struktúrák a nyelvi szöveg síkján. In Nyomárkay István (szerk.): *A nyelv és a nyelvi kommunikáció alapkérdései.* Budapest, ELTE BTK, 132–143.

BENEDEK Elek

— 1894–1896[4] *Magyar mese-, és mondavilág.* V/1. Budapest, Atheneum, 5–20.

BENEDEK Katalin et al. (szerk.)

— 2001 *Cigány mesemondók repertoárjának bibliográfiája. Magyar népmesekatalógus/10/I. Összefoglaló bibliográfia.* Budapest, MTA NKI.

BÉRES András

— 1967 Király Kis Miklós. In Ortutay Gyula (szerk.): *Rozsályi népmesék. Új Magyar Népköltési Gyűjtemény XII.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 20, 141–165.

DIÓSI Ágnes

— 2004 A cigányok hitvilága. In Deszpot Gabriella – Diósi Ágnes (szerk.): *Fejéről a talpára. Ismeretek a cigányságról, a cigányságért.* Budapest, Fővárosi TEGYESZ–Önkonet, 47–55.

ERDÉSZ Sándor és mások

— 1970 *Tyukodi gyékénykötők – néprajzi film forgatókönyv.* Nyíregyháza.

ERDÉSZ Sándor

— 1968 *Ámi Lajos meséi.* In Ortutay Gyula (szerk.) ÚMNGy XIII–XV. Budapest, Akadémiai Kiadó.

GAAL György
— 1857 *I. Magyar népmesegyűjteménye.* Kazinczy Gábor és Toldy Ferenc (kiad.) Pesten.
KÁLMÁNY Lajos (szerk.)
— 1914 *Ipolyi Arnold népmesegyűjteménye.* Magyar Népköltési Gyűjtemény XIII. Budapest, Athenaeum. (MNGy XIII.)
KATONA Imre
— 2002 Áldás- és átokformulák a magyar népdalokban és népballadákban. In *Szépen szóló madárka. Népdalaink szöveges üzenete.* Budapest, Masszi Kiadó, 264–293.
KOVÁCS Ágnes (főszerk.)
— 1983–2001 *Magyar népmesekatalógus.* Budapest, MTA NKI. (MNK 1–10/1.)
KOVAI Cecília
— 2002 Az átokról. „Cigány beszéd" a gömbaljaiak között. *Tabula,* 5(2): 272–289.
KOVALCSIK Katalin – KUBINYI Zsuzsa
— 2000 *A csenyétei daloskert.* Pécs, Gandhi Közalapítvány Gimnázium és Kollégium, 15–17.
LADÓ János
— 1958–1959 Köszönés és megszólítás napjainkban. I–II. *Magyar Nyelvőr,* 82: 422–430; 83: 23–36.
NAGY Ilona
— 1973. *Nagy Ilona kéziratos gyűjtése – Nógrádsipek.* A kézirat a gyűjtő magántulajdonában.
NAGY Mari – VIDÁK István
— 1977 *Tyukodi kosarasok.* Önkéntes néprajzi gyűjtőpályázat.
NAGY Olga – NAGY Ödön
— 2000 Havad erkölcsi élete. In NAGY Olga (szerk.): *Változó népi kultúra. Társadalomnéprajzi vizsgálat Havadon.* Bukarest–Kolozsvár, Kriterion Könyvkiadó, 387–409.
RICOEUR, Paul
— 2000 Magyarázat és megértés. A szöveg-, cselekvés- és történetelmélet közti néhány jelentős összefüggésről. (Első megjelenés in Revue philosophique de Louvain 1977, 75. 126–147.) In *Narratívák 4.* 185–203.
SZALAI Andrea
— 2004 A romani nyelv változatai Magyarországon. In Deszpot Gabriella – Diósi Ágnes (szerk.): *Fejéről a talpára. Ismeretek a cigányságról, a cigányságért.* Budapest, Fővárosi TEGYESZ–Önkonet, 67–78.
SZIKSZAINÉ Nagy Irma
— 1999 *Leíró magyar szövegtan.* Budapest, Osiris.

„Vadrózsák”

Pócs Éva

„Kősziklák hasadnak"

Csodák és lehetetlenségek a folklórban

Tanulmányomban néhány, ráolvasásokból és egyéb démonelküldő formulákból ismert „lehetetlenség"-motívummal foglalkozom, mégpedig elsősorban csodamotívumokkal való kapcsolataik vonatkozásában.[1] E kapcsolatok némelyikére 2002–2004-es gyimesi terepmunkámon,[2] hiedelemmondák, legendák és ráolvasások gyűjtése során figyeltem fel. Az e vonatkozásban fontos motívumok a növényi és állati termékenység (*születés, növények sarjadása, állatok szaporodása*) illetve a terméketlenség (*kő, szikla, terméketlen köves táj, terméketlen állatok, kőből való emberek*) témái köré rendeződnek; e témák tekintetében az európai ráolvasások számomra elérhető anyagát is áttekintettem. A ráolvasásokban ez a témakör kiegészül, felülrétegződik még olyan mitológiai és kozmológiai motívumokkal, mint a világ teremtése, Krisztus születése, feltámadás, a világmindenség szerkezete, „végtelensége"; és mindez az *Isten – Sátán, / teremtés – megsemmisülés / teremtett világ – káosz*, végső soron az *élet és halál* oppozíciói alá rendeződik. A motívumok leggyakoribb előfordulási helyei a ráolvasásoknak, démonelküldő varázsigéknek a kutatásban „lehetetlenségi formulaként" megnevezett fajtái.[3]

---

[1] Szeretettel ajánlom „lehetetlenségeimet" Nagy Ilonának, csodáihoz szerény kiegészítésül.

[2] A három év során összesen majdnem három hónapot töltöttem Gyimesközéplokon, közben néhány napot Gyimesbükkön (előbbi Hargita, utóbbi Bákó megye; mindkét község a valamikori Csík megye legkeletibb, az egykori román határ melletti települése volt; Gyimesközéplok lakossága ma római katolikus vallású magyar).

[3] A ráolvasások ún. lehetetlenségi formulái meglehetős figyelmet kaptak az európai, illetve a magyar kutatásban. Összefoglalóan lásd Pócs 1988, 648–650. Először Munkácsy Bernát hívta fel – Krohn 1901 nyomán és saját gyűjtésű votják (udmurt) ráolvasások kapcsán – a magyar „lehetetlenségi formulákra" a figyelmet (Munkácsy 1905), majd jóval később magyarul is megjelent tanulmányában Thomas Sebeok egy mari ráolvasás szemiotikai elemzését adta – a szöveg, úgy látszik, egy egész típust képvisel a cseremisz varázsszövegek között (Sebeok 1956, 284–287; 1975).

Dolgozatom másik indítéka Nagy Ilona kettős világteremtésről nemrégiben publikált tanulmánya volt.[4] Ez hívta fel a figyelmemet egy, a lidérc elküldésével kapcsolatos lehetetlenségi formulára, pontosabban annak a teremtés csodájával kapcsolatos kontextusára. A varázsigét a magyar nyelvterület jelentős részén ismert hiedelemmonda szerint az immár terhessé vált, feladatait túlteljesítő segítőszellem-lidérccsirkétől való megszabadulás reményében mondja el gazdája. Leggyakrabban így hangzik:

Hozzál kötélbe homokot![5]

A lidérc számára ez „lehetetlen faladat", amelynek teljesítésébe belepusztul. Nagy Ilona – miután már Vargyas Lajos is felvetette ezt a kérdést[6] – a motívumot (pontosabban ennek „tenger/Tisza fenekéből kötélben homokot hozni" változatát, tehát a tenger fenekéről homokot felhozó lidérc adatait) a kettős teremtés magyar eredetmítoszokból is ismert témájával, a tenger fenekéről homokot felhozó és abból világot teremtő demiurgosszal hozta kapcsolatba.[7]

A tanulmányt olvasván kíváncsi lettem, vajon csak véletlen, vagy törvényszerű kapcsolat van a *csoda* és a *lehetetlenség* közt a lidércmondák esetében. Megvizsgáltam tehát, amennyire a hozzáférhető adatok megengedték, hogy a lidérc magyar és ismert európai rokonait hogyan szokták „elküldeni"; illetve hogyan viszonyul a segítőszellemeknek ez a motívumköre a rokon tematikájú ráolvasásokhoz, varázsigékhez.[8] Ez mintegy melléktémája lett dolgozatomnak.

Bevezetésül röviden szólnom kell a ráolvasások ún. *lehetetlenségi formuláiról* általában. A mágia e szöveges eszközei – a ráolvasásokban szokásos módon – egy adott, konkrét cél elérésének óhaját fejezik ki (betegség elmúlta, betegségdémon távozta, gabona növekedése stb.), a ráolvasások metaforikus látásmódjának megfelelően valamely párhuzamos grammatikai struktúrába foglalva. A hasonlatok és a szintaktikailag rejtettebb metaforák a hasonlósági mágia igen kézenfekvő eszközei ('valami úgy történjék, mint valami hasonló') és a ráolvasásoknak világszerte leggyakoribb szerkezetei. A lehetetlenségi formulák pedig ennek (legalábbis az európai kultúrákban) igen elterjedt és változatos – alcsoportjai.

---

[4] Nagy 2004.

[5] A lidércről összefoglalóan: Pócs 1980. A varázsige nagyszámú variánsa található a Magyar Néphit Archívum *Lidérc* csoportjának *Lidércsirke* alcsoportjában (MTA Néprajzi Kutatóintézete).

[6] Vargyas 1977, 44.

[7] Illetve a teremtő ördöggel, amely valahogyan kontaminálódott a magyar néphit segítőszellemként ismert lidércével. Lásd Nagy 2004, 183–184, 219.

[8] *Varázsigének* a fiktív ráolvasás-szituációban elhangzó, tehát például a mondában elbeszélt ráolvasást nevezem.

A hasonlatok főmondata valamely „lehetetlenségre" utal, kijelentő vagy tagadó formában, tehát „igazságként" vagy „hazugságként" megfogalmazva. Ez lehet természeti kép, folyamat, tapasztalati tény (a kő gyapjat növel/nem növel, a víz visszafelé folyik/nem folyik), lehet a szöveg elhangzásával párhuzamosan végzett rítusra utaló kijelentés: az árpaszem (melyet a ráolvasó a kútba dob) nem nő ki/kinő; és végül, ami jelen témánkba szorosan belevág: valamely mítoszi vagy legendai esemény, csoda (amely e kontextusban nem következhet be – Krisztus újra megszületik/nem születik meg).[9] Ehhez csatlakozik az *ahogy/amikor/ha* bevezetésű mellékmondatokba rejtett kívánság, amely a főmondat tartalmához viszonyított igazságértéke, illetve logikai struktúrája szerint többféleképpen fogalmazódhat meg. Lehet – a főmondat igazságértéke szerint – állító, óhajtó és tagadó kijelentés (a gyógyulás folyamatát például a konkrét tartalom függvényében vagy egyenesen, vagy logikailag megfordítva kötik a lehetetlen feltételhez). A szövegben konkrétan megfogalmazódhat egy lehetetlen feltétel kiszabása (pl. a baj bekövetkeztét, visszatértét kötik feltételhez), vagy „lehetetlen" feladat adása egy hiedelemlénynek. Mint látni fogjuk, a lehetőségek igen változatosak.

A *ha–akkor, akkor–amikor, úgy–ahogy* szerkezetek spontán jellegű szövegek keletkezésének is keretei lehetnek. A főmondat fent említett „lehetetlenségeket" felvonultató példái azonban – mint költői formában rögzült természeti képek vagy bibliai szövegek részletei, legendai gyógyulástörténetek motívumai – a szövegek állandó elemei közé tartoznak. Ezeket – úgy látszik a 20. századi gyakorlatból – a szájhagyományból (ráolvasásokból és más műfajokból) ismert szövegmotívumként applikálják az ismert szerkezetekhez, illetve igazítják az adott gyógyító szituációhoz; ezek a motívumok a hagyományozás során más ráolvasástípusokba éppúgy bekerülhetnek, mint más műfajokba. A mítosz- vagy legendamotívumokat tartalmazó szervezettebb szövegek receptkönyvekből gyógyító papok, szerzetesek kezén írásban is terjedtek, a keleti és nyugati egyház területén egyaránt, de úgy tűnik, ilyen téren gazdagabb, változatosabb volt a keleti egyház kolostori receptkönyves gyakorlata. Egy-egy állandó szövegmotívum nem kötődik szilárdan egy-egy grammatikai/logikai struktúrához, egyazon tartalom változatos konstrukciókban jelenhet meg; jellemző a sokféle transzformáció az azonos tartalom és a különböző szerkezetek között, illetve a logikai struktúra ötletszerű változtatása azonos tartalom mellett.[10] Ez is egyik oka, hogy alábbi

---

[9] Vagy – mint több nyelvrokonunk ráolvasóiban – véget nem érő sorozatokban – látszólag értelmetlen, szürreális képek. Jó votják példákat olvashatunk erre Munkácsinál, saját gyűjtéséből (1905, 57). Például: Azisz kán arany csészéjével enni, béka szőrét megfogni, izzó követ nyelvvel kilyukasztani, komlót vízbe meríteni, lyukatlan tűbe cérnaszálat fűzni stb.

[10] Az idevágó összes akkor ismert magyar szövegtípus bemutatása: Pócs 1985–1986, IV. és V. csoport, valamint XV. csoport több típusa. A lehetetlenségi formulák alapvető szerepét a kutatásban már rég felismerték: Krohn az általa „ha... akkor" szerkezettel fémjelzett lehetet-

vázlatos áttekintésemben a „lehetetlenségek" tartalmi jellemzőit vizsgálván, azok formai jellemzőire, szerkezeti kereteire kevéssé vagyok tekintettel.

Az alább vizsgált motívumok az állandó tartalmi elemek közül valók, ezeknek is igen általános, Európa egészén és több korszakából, más műfajokból is ismert motívumai. Az organikus földrajzi-történeti kapcsolatok vizsgálata, a transzformációk szabályszerűségeinek megállapítása néhány kivételtől eltekintve lehetetlen, az egy-egy típust, változatot képviselő szöveganyag gyér volta miatt. Csak a lehetetlenségek és csodák fent jelzett tematikus kapcsolatainak néhány példáját mutatom be egy igen gazdag, sokrétű, egész Európa folklórját és irodalmát és sok „köztes" műfaját már több ezer (!) év óta behálózó motivikából. Igen szerteágazó szövegkapcsolatai lehetnek a ráolvasásokba szőtt állandó szövegelemekként funkcionáló motívumoknak; ezek vizsgálatára sem látom még alkalmasnak az anyagot. Tehát teljes képet ilyen szempontból sem adhatok,[11] csak esetlegesen tekintek ki (általában a magyar kutatásban már vizsgált vagy jelen témánk szempontjából fontos motívumegyezések okán) más műfajok felé.

Természeti lehetetlenségek

Az európai ráolvasások idetartozó motívumai a *növényi és állati termékenység* és *terméketlenség,* az *élet és halál* gondolatai köré csoportosulnak, és elsősorban a *kővel,* valamint a *ki nem hajtó/nem termő növénnyel, nem szaporodó állatokkal, érzéketlen kőemberekkel* kapcsolatosak. A kő szinte kínálja magát e gazdag szimbolika magába sűrítésére: kemény, nehéz összetörni, meghasítani, összemorzsolni; és terméketlen: nem fakad belőle forrásvíz, nem sarjad belőle növény.

Egy gyimesközéploki adatom szerint megigézett kisbaba fejfájására a következőképpen olvasnak rá (még ma is):

---

lenségi formulákat az „úgy... mint" szerkezetek mellett a finn ráolvasások legfontosabb két csoportjának tartja (Krohn 1901). A legújabb kutatásban is vissza-visszatérő kérdés a ráolvasások és ezen belül például a lehetetlenségi formulák „keletkezésének" kérdése. Legutóbb például Versnel szentelt nagy tanulmányt a rögtönzött szövegek „létrehozásának", a ráolvasások speciális stilisztikai-grammatikai eszközeinek segítségével: Versnel 2002, 128–129. Ő a lehetetlenségi formulák létrejöttét mintegy spontán módon képzeli el; ahogy a hasonlat, szerinte ez is rögtönzött eszköze a mágiának: „If you cannot immediately think of a positive analogon, you create a negative one" (példának az alább idézett öszvér-lehetetlenséget hozza).

[11] Még az általam legjobban ismert ráolvasás-anyag ilyen szempontú áttekintése is beláthatatlan feladatot jelent éppen most, amikor ráolvasások és egyéb varázsszövegek új és régi, valamikor gyűjtött és most felfedezett anyagának a kiadása reneszánszát éli: csak az ókori kelet varázsszövegeinek új, már „olvasható" nyelvekre is lefordított kiadásait is legalábbis tucatokkal lehet mérni.

Krisztus Jézus megindult egy úton
s találkozott az igézettel.
S azt kérdezte, hová mész te igézet?
Megyek ennek a gyermeknek a fejfájását meghasogatni.
S térj vissza te igézet, s nem térek.
S Krisztus Jézus letaszította egy sziklán,
és megmondta, hogy akkor fájjon a feje,
mikor ez a kőszikla meg fog hasadni.

Utána a gyógyító elmondta a Miatyánkot és Üdvözlégyet, majd háromszor „eltöpte" és „megfújta" a beteg fejét.[12] E ráolvasás bevezető részére (a szent gyógyító a démont kietlen köves tájra küldi) még visszatérünk. A második részben elhangzó parancs foglalja magába – mint lehetetlenséget – a kő esetleges „meghasadását", fordított logikai párhuzamba állítva a betegség elmúltának óhajával (ez a lehetetlenségi formulák egyik leggyakoribb logikai/grammatikai szerkezete).

A talán legnevezetesebb magyar lehetetlenségi formula, a 16. század elején feljegyzett ún. *Szelestei-féle ráolvasás* a tapasztalati lehetetlenségek egész halmazát tartalmazza. A parancsban elhangzó kő-lehetetlenség a növényi terméketlenséggel szoros kapcsolatban jelenik meg benne (*Contra Thargy Equorum* = lótályog gyógyítására):

Erdewn yar wala lebeke tharghy.
Beka wala ekeye.
kygo wala oſtora.
Zanth wala keweth.
weth wala kewecheth.
parancholok en theneked
hogy my keppen a kew nem ghyekerezhethyk eſ nem lewelezhethyk
azon keppen the Ith a lowon ne ghyekerezheſſel eſ erekedheſſel.[13]

A szöveg 17. század eleji változatát találta meg Jankovics József a Zichy család levéltárában. E szövegben is jelen van (Szent Szeries szántásával kapcsolatban) a kígyóval és békával kapcsolatos lehetetlenség, a kő szántása és vetése úgyszintén, a hasonlat pedig így fogalmazódik meg:

[12] B. J.-né 52 éves asszony, Gyimesközéplok, 2004.

[13] Szelestei Tamás névvel és 1516-os dátummal ellátott könyvtáblára feljegyzett kézirat. Első közlése: Mészöly 1917, 274; ő találta meg Döbrentei Gábor kéziratát, aki először írt róla.

...
hetven het fele Torokh gjkia
hetven heth fele bekaja kinek lenne,
egj czep se lehessen,
mjnt szent szeriesnek az eö szantassaba vetesseben magua nem lehet...

A Szelestei-féle ráolvasáshoz képest ebben egy fontos többlet-motívum is van, mégpedig Krisztus szavai, melyekkel megparancsolja a szentnek (értelem szerint a betegségdémonnak), hogy szántásának

...
magua ne lehessen,
magoth ne terempthessen,...[14]

Itt megjelenik a lehetetlenségi formulák egy alább tárgyalt csoportjában oly jellemző istenség–démon szembenállás: egy isteni parancs is nyomatékot ad annak a ténynek, hogy a csoda végrehajtása az ember vagy a démon számára lehetetlenség. Szintén szent személyhez kapcsolódik ez a gondolat egy 20. századi, Abaújdevecseren gyűjtött, töredékes, csak a hasonlatot tartalmazó változatban:

...hogy ne nőjjön a gyerek szájába a zsébre,
mint szent János köve közt nem nőtt meg a gyöngyszem.[15]

A *kőből* vagy *száraz ágból sarjadó növény* lehetetlenségének motívuma a magyar ráolvasáskincsben nem jelenik meg.[16] A *ki nem zöldülő száraz ág* mint a vágyakozás költői metaforája lírai képként jelenik meg népdalban, balladában;[17] de hogy a ráolvasásoktól sem idegen,[18] azt Marót Károly tanulmánya bizonyítja. Ő az Odüsszeiában talált ezzel kapcsolatos lehetetlenségi formulát – esküszövegként; melyhez párhuzamul egy hettita szerződésszöveget idéz – a formula, vagy inkább az elv régi múltját és nagy elterjedtségét bizonyítandó.[19]

A növényi és állati terméketlenség együttes megjelenésével találkozunk a lehetetlen feltételt tartalmazó ráolvasások egy ókortól ismert típusában.

---

[14] Jankovics 1990. A *béka*, éppúgy, mint a *torokgyík*, betegségnév.

[15] Magyar Néphit Topográfia kérdőívére adott válasz (Magyar Néphit Archívumban, MTA Néprajzi Kutatóintézet).

[16] Önállóan csak az árparáolvasások egy elveszejtő cselekménye (árpaszemet a kútba dobni) kísérőjeként jelenik meg. Lásd Pócs 1985–86. I, 99–100.

[17] Katona 1978; Vargyas 1976, II. 90–91.

[18] És talán csak dokumentációm hiányos.

[19] Marót 1958, 515.

Itt a *kő nem növel gyapjat* gondolata a *terméketlen öszvér* képével alkot egy sorozatot, és mindez a betegség vissza nem térésének óhajával van párhuzamba állítva. A szöveget Bordeaux-i Marcellus 4. századi receptkönyvéből közli Richard Heim:

Nec mula parit,
Nec lapis lanam fert,
Nec huic morbo caput crescat
Aut si creverit, tabescat.

(Az öszvér nem ellik fiat,
A kő nem növel gyapjat,
Ne nőjön feje a betegségnek,
Vagy ha nőne is, lohadjon le.)

Két másik késő ókori változatot is közread Heim (ez közismert, közhasznú ráolvasás lehetett a kereszténység első századaiban).[20] Íme a terméketlen öszvér motívuma még egyszer, egy kora középkori zsidó rabbinikus gyógyító receptgyűjteményből:

...wenn ein Maultier, das nicht fruchtbar ist und sich nicht vermehrt
so möge er [der Furunkel] nicht fruchtbar sein und sich nicht vermehren[21]

Mansikka több orosz ráolvasást mutat be, melyeket nemcsak hogy a *Nec mula...* latin ráolvasások rokonsági körébe sorol, hanem egyenesen onnan eredezteti őket (a kelet-európai terjedés szokásos útján: kolostori receptkönyvekben, gyógyító szerzetesek kezén). Akárhogyan is áll az eredet kérdése, az mindenesetre figyelemre méltó, hogy ezekben a növényi és állati terméketlenség képei – a Marcellus-szöveg képeihez hasonlóan – a terméketlen kővel együtt, egyetlen hasonlatba foglalva jelennek meg. Például:

Wie aus dem Latyr'stein kein Wasser kommt,
Von der Henne keine Milch,
So kommt kein Blut von NN.

[20] Mindhárom: Heim 1893, 493. Egyikben szerepel a „nec palumba dentes habet" („a vadgalambnak nincs foga") kitétel is, egy másikban: „nec lumbricus oculos habet" („a gilisztának nincs szeme") – tehát az alább idézendő „Madarak szállnak szárnyak nélkül..." találóskérdés „szeme nélkül" és „szája nélkül" motívuma is jelen van benne.

[21] Veltri 1997, 234. A közlő fordítása (uo. héber eredeti). A közlő e receptgyűjtemények szövegeit nagyrészt babiloni eredetűnek tartja a zsidó kultúrában.

Vom Hahn kein Ei...[22]

Litván ráolvasókból is tudunk hasonló sorozatokról (például kígyómarás ellen):

Stein ohne Wurzeln,
Farnkraut ohne Blüte,
Vogel ohne Milch:
die schwarze, die graue, die gestreifte, die rotbraune, [...]
ich beschwöre dich, dass du zum [...] dürre Wälder, in Wüsten gehest...[23]

***

(Kitérő 1.)

A ráolvasásbeli lehetetlenségek egy többször tapasztalt „elágazása": a lehetetlenség megjelenése valamely mindennapi élethelyzet be nem következtére, lehetetlenségére utaló szólásban. A növényi terméketlenség képei közül egy nálunk is ismertről tudunk. Ez a *Majd ha fagy...* szólás, melynek teljes változata így hangzik:

Majd ha fagy,
Hó lesz nagy,
Répa terem
Vastag nagy.[24]

(Tehát valami akkor teljesül, ha a fagyban termő répa lehetetlensége megvalósul, vagyis soha). Az előbb Marcellustól idézett, nem ellő öszvér képét hasonló jelentésű és kontextusú szólásként[25] Suetoniustól idézzük: „... Ezt úgy értelmezték, hogy családja későn ugyan, de magához ragadja a legfőbb hatalmat. Az öregember gúnyolódva ennyit mondott csupán: »Az ám, majd ha az öszvér megellik.«"[26]

***

[22] Mansikka 1909, 280–281; a példa a 281. oldalon. Hasonlókat közöl a 89. oldalon is.

[23] Mansikka 1929, 74; hasonló, a vérző/nem vérző kő, tejelő/nem tejelő nap képeivel: uo. 69.

[24] O. Nagy 1979, 151–152. Gyerekek mondták, ha valaki előre dicsekedett: Ujváry 2001, 154. Margalits szólásban használt „egyenes", változatát is közli, amely mindennapi igazságok, trivialitások sorozatát tartalmazza: „Halat szálka nélkül, telet fagy nélkül, barmot mező nélkül, jeget hideg nélkül, embert hiba nélkül nehéz találni." (1896, 213.); O. Nagy hasonló jelentésű, más tartalmú – teljesen mindennapi tematikájú – szólásokat is közöl uo.

[25] Ezt már Heim megtalálta: utal rá lapalji jegyzetében, hogy a „Mula no parit", („az öszvér nem ellik") kitétel Plinius *Naturalis historiae* VIII. 173-ban is előfordul.

[26] Gaius Suetonius Tranquillus: *A Caesarok élete.* Budapest, 1975, 275.

Az ember mint biológiai lény ebben a kontextusban érzéketlen, érzékszervek nélküli *kőember*ként jelenik meg. Magyar ráolvasásból is ismert a nem szoptató kőasszony alakja; a Radvánszky család kéziratos receptgyűjteményében 1614-ből maradt fenn a ló vérzésének elállítására használt szöveg, amelyet háromszor kell az állatra mondani:

> Az Zinaj hegjnek tetejen egj kü aztal,
> az ku aztal meghet egj kü Azonj ember,
> az ku azonjembernek ku karjan egj ku giermek,
> az kü Azonj ember [nek karjan] az ku giermeknek ki uetette az eo kü mellieth,
> ualamind abul az ku meljbul se nem czeordul se nem czepen,
> sinten ugj se ne czeorduljeon se ne czepenien az en kek louamnak az uere.[27]

E szerteágazó bizánci kapcsolatokkal rendelkező szöveg orosz kőtehén és kőasszony párhuzamait Mansikkától idézzük, aki ez esetben csak tartalmi kivonatokat, illetve szövegrészleteket közöl: „Kőlány kőhegyen", vagy „Maria, die mit einem steinernem Melkeimer geht, um eine steinerne Kuh zu melken..." A szövegek záradéka szerinte legtöbbször:

> Wenn von der steinernen Kuh die Milch rinnt,
> Dann wird auch das Blut rinnen.[28]

Egy szintén nem szó szerint közölt változat, ahol asszonyról van szó, mint magyar szövegünkben; a kő halotti jellegét fekete színe is erősíti: „Die steinerne Frau sitzt auf einem schwarzen Stein und hält auf dem Schoss ihr steinernes Kind."[29] A ráolvasások kéziratos receptkönyvekben való terjedésének útjai – a gyér szövegemlékek fényében – kifürkészhetetlenek. Mégis viszonylag közvetlen szövegpárhuzamnak látszik egy 4. századi latin nyelvű ráolvasás (Bordeaux-i Marcellus már idézett receptkönyvéből):

> Stulta femina super fontem sedebat
> et stultum infantem in sinu tenebat,
> siccant montes, siccant valles, siccant venae,
> vel quae de sanguine sunt plenae.[30]

---

[27] Máriássy György: „Egy néhány rendbeli lóorvosságok" című kéziratos receptkönyvéből, OL. Közölte (leegyszerűsített ortográfiával) Radvánszky 1879, III. 81.

[28] Mansikka 1909, 216. Mansikka mindkét munkájában németre fordított szövegeket közöl, itt és a továbbiakban e szövegeket az ő fordításában idézem.

[29] Mansikka 1908, 218.

[30] Marcellus, X. 35: idézi Heim 1893, 498.

(Buta asszony ült a forrás fölött
és buta gyermeket tartott az ölében,
kiszárítják a hegyeket, kiszárítják a völgyeket, kiszárítják az ereket,
akár ha vérrel vannak is tele.)

Ez a szöveg egyszerű logikai ellentétként alkalmazott „lehetetlenségként" használja – vérzés-elállító ráolvasásként – a mindent kiszárító, élettelenné tevő *Stulta femina* alakját: a buta asszony és gyermeke nem kőből van, de érzéketlen, „szikkadt agyú", aki – ennek analógiájára – mindent kiszáraszt maga körül: nemcsak a vizeket, hegyeket, hanem az aktuális beteg vérző sebét is, tehát ezáltal gyógyít. (A motívum elterjedt lehetett a kora középkori Európában: Heim egy hasonló, szintén vérzéscsillapításra használt 10. századi szöveget is közöl, ami eredeti receptkönyv margójára van írva).[31]

Igen hasonló a 11. századi német – szintén receptkönyvből származó – *Strassburger Tumbo-Spruch*. Az ófelnémet szöveg kezdete: „Tumbo saz in berke..." A *Tumbo* szó modern németre fordítása, és ezzel összefüggésben az egész szöveg értelmezése fölött enyhén megoszlanak a vélemények. Haug és Volmann fordításában és értelmezésében *Dummling*ról – buta asszonyról és buta gyermekéről – van szó: a Dummling (elvileg) szellemi tevékenységre nem képes „halott szellem", e szöveg kontextusában mégis gyógyít:

Dummling saß auf dem Berge mit Dummlingskind im Arme,
Dumm hieß der Berg, Dumm hieß das Kind:
Der heilige Dummling heile diese Wunde.[32]

A mélystruktúra, a valódi jelentés nem változik akkor sem, ha – Monika Schulzot követve[33] – nem buta, hanem süket asszonyra gondolunk – mindenképpen csökött, szellemileg szikkadt lényről van szó. Az alábbi teremtéscsoda-párhuzamok fényében én – egyéb értelmezések ellenében[34] –, úgy vélem, hogy ez esetben az anyja ölében ülő érzéketlen gyermekkel valamiképpen a gyermek Jézus azonosul, aki még „Dummling" mivoltában is képes – mintegy magát is életre

[31] Heim 1893, 488.

[32] Közli az ófelnémet eredetit is. Valamikor a strassburgi Városi Könyvtárban őrzött, majd tűzvész áldozatául esett 11. századi kézirat.

[33] Schulz 2003, 6–88.

[34] Haug és Volmann a szöveghez fűzött kommentárban (1991, 1166–1168.) közlik az értelmezési kísérleteket, pl. Jakob Grimm minden bizonnyal elavult „hegyi szellem" elképzelését; vagy pl. a szöveget szintén közlő Ohrt egy szír (Krisztus Jordánban való megkereszteléséről szóló) apokrif legenda „Holt-tengerbe hulló mennyei tűz" motívumával is kapcsolatba hozza (Ohrt 1927).

keltve – gyógyító csodát véghezvinni (hacsak nem egy értelmetlenné romlott szövegről van szó). Ha ez így van, akkor e szöveg már átvezet az alábbi, a lehetetlenségeket csodaként megfogalmazó szövegekhez.

Említsük meg még e csoportban a *száraz ember* orosz ráolvasásokban a száraz fával együtt megjelenített alakját, a lehetetlenségek előbbiekhez hasonló – vérzést, fájdalmat gyógyító – pozitív felhasználásaként.[35] Ugyancsak orosz ráolvasásokból tudunk a *fej és szárnyak nélküli madár* és a *száraz, ág nélküli, gyökér nélküli fa* képének egyetlen gondolatpárhuzamos szerkezetben való együttes megjelenéséről:

> Im blauen Meer,
> Auf dem offenen Feld stand eine Eiche ohne Wurzeln,
> Ohne Wipfel und Blätter,
> Auf der Eiche sass ein Adler ohne Kopf und Klauen,
> Ohne Federn und Flügel.
> Wie es diesem Adler unmöglich ist in der Luft zu fliegen...
> Ebenso unmöglich möge es sein, dass mein Vieh kränkelt.[36]

Mansikka olyan orosz vérzésmegállító ráolvasásokra is hivatkozik, amelyekben mindezeken túl még a *felfordított*, nem gyökerező, nem levelező *fa* képe is megjelenik.[37]

A kőember-ráolvasások távoli párhuzamai a (magyar ráolvasásokból nem ismert) *halott ember/holttest* lehetetlenségi formulák, amelyek a holttest élettelenségét állítják egyenes vagy fordított logikai párhuzamba a betegség elmúltának óhajával, vagy valamely negatív kívánsággal (rontás, átok). Legelső feltárt emlékei ókori görög átokformulák.[38] A Közép- és Nyugat-Európából ismert egyszerű hasonlatokkal szemben a kelet-európai – például a Mansikka közölte szerb, bolgár és fehérorosz – formulák a holttest élettelenségének jellemzőit (nem beszél, nem mozog, nem használja kezét-lábát, nem támad fel, nem érez fájdalmat, nem vérzik stb.) valódi lehetetlenségi formulákba foglalják. Példaként álljon itt egy bolgár szerelmi varázsló szöveg:

---

[35] Mansikka 1909, 234.

[36] Mansikka 1909, 71–72; hasonlók uo.

[37] Mansikka 1909, 236–237. (A fa felfordítása, fordítva elültetése gyimesi történeti mondákban egyértelmű halálszimbólum; ha az ilyen fa mégis kihajt, a hős újjászületését, visszatérését jelenti.)

[38] Faraone 1991, 5. Ugyanitt további példák is, valamint hasonlat nélküli puszta átokformulák is (ami azonos gondolatkörben mozog; a sírba, a halott mellé helyezték el a szövegeket).

Wenn der Tote anfängt zu sprechen,
Dann verweigert NN. mir das, was ich verlange.[39]

Heim és Mansikka a buta, érzéketlen kőemberek rokoni köréhez kapcsolják a *mennyből leszálló, száj és végtagok nélkül élettevékenységet kifejtő démonikus lény* nehezen értelmezhető motívumát is,[40] amely később bizánci kapcsolatú kelet-európai szövegtípusokban jelenik meg. Első változatát szintén Bordeaux-i Marcellus 4. századi receptkönyvéből ismerjük:

stolpus a caelo cecidit,
hunc morbum pastores invenerunt,
sine manibus collegerunt,
sine igni coxerunt,
sine dentibus comederunt.[41]

(Stolpus [betegségnév] leesett az égből,
e betegséget megtalálták a pásztorok,
kéz nélkül megfogták,
tűz nélkül megették.)

A motívum hasonló kontextusban jelenik meg egy 8. századi kopt gyógyító ráolvasásban, amely egy Ízisz-legendát tartalmaz: azt mondja a démon Ízisznek, hogy fiát, Hóruszt látta egy hegyre menni, ahol egy madár szállt le egy fára, fészket rakott és ő kés nélkül felvágta, tűz nélkül megfőzte, só nélkül megette.[42] Feltehetően ennek közeli rokona egy 16. századi orosz ráolvasás:

Nežit [Tropf, laufende Gicht] fiel vom Himmel herab,
Blinde Hirten haben es gesehen,
Haben ihn ohne Füße verfolgt,
Ohne Hände gefangen,
Ohne Messer geschlachtet,

---

[39] Mansikka 1909.

[40] Mansikka 1909, 70. Heim (1893, 494.) még a németeknél igen elterjedt, belső szervek nélküli állatokról szóló ráolvasást is idevonja: „Die Bienen ohne Lunge, die Störche ohne Zunge, der Taube ohne Gall', hilft für die 77 Fieber all."

[41] Marcellus XXVIII. 16. Hasonló: Marcellus XXI. 3; Pelagonius 4. századi állatgyógyító receptgyűjteményében, VII. 39: „stulta femina [...] sine igni coxerunt, sine dentibus comederunt" („buta asszony... tűz nélkül megfőzték, fogak nélkül megették") – mindhárom: Heim 1893, 494.

[42] Kropp O. P. 1931, 10. (Az I. kötetben közölt kopt szöveg német fordítása.)

Ohne Feuer gebraten,
Ohne Mund gegessen.[43]

Nem egészen világos a jelentés, de annyit talán mégis állíthatunk, hogy itt nem annyira a halott kőember motívumának metaforikus használatáról, hanem magának a betegségnek, vagyis a betegségdémonnak a halotti, démoni, nem emberi természetéről van szó: a démon „mássága" jelenik meg a nem emberi módon „kezelt" mennyei lény motívumában. E nézetet támogatja egy nyugat-finn démonelküldő ráolvasás (amely ezeknek talán valamiképpen rokona), ebben a démon kimondottan testrészek, érzékszervek nélküli, „esztelen" halottként jelenik meg: „...die Mundlosen, die Knochenlosen, die Zungenlosen, die Sinnlosen, die Kopflosen, die Hingerichteten, die Verbrannten, die Ertrunkenen, [...] Weg, Böser, aus dem Guten![44] A *nezsid* (kora középkori latin szövegekben *nessia*, *nesia*) betegségdémon[45] orosz és délszláv ráolvasásokban igen közismert lény, amely „lehetetlenségek" révén semmisíthető meg: a *Szent és a gonosz találkozása* (alább említendő) ráolvasástípusnak is gyakori szereplője. A vele elbánó gyógyító szent végre tudja hajtani a lehetetlenségeket, vagyis a démon lehetetlenségeit csodával győzi le. Erre a gondolatra még visszatérünk a démonnak adott lehetetlen feladatok kapcsán.

***

(Kitérő 2.)

Mansikka – és később más kutatók is – az érzéketlen, terméketlen kőlények ráolvasásainak rokoni körébe kapcsolták a (magyarul) „Madarak szállnak szárnyak nélkül..." kezdetű találóskérdést is.[46] Ebben a szárny és lábak nélkül helyet változtató madár a hópelyhekkel, az őket szája nélkül megevő lény pedig a havat megolvasztó nappal azonosul. A kutatók először valamiféle ősgermán hagyatéknak vélték ezt a találóst, és természetesen egy démon megjelenítésére gondoltak,[47] míg gazdag variánsanyag nem került elő Európa minden égtájáról,

---

[43] Mansikka 1909, 69. Egy Karadžić gyűjtötte szerb párhuzamot, mely szerint sárga hal esik le az égből a sárga esővel, a sárga juhász kéz nélkül megfogja, stb., közöl ugyanitt Mansikka, majd Aarne (1920, 44.).

[44] Hästesko 1914, 23.

[45] Lásd a nezsid démonról: Pócs 1990, 123.

[46] Mansikka 1909, 72.

[47] Lásd erről az alább idézett újabb német összefoglalásokat. Szendrey Zsigmond (1921) az addig publikált magyar és szerb szövegeket közli, mindezeket németből eredezteti. Mégis, ezek után a magyar kutatásban is többször felmerült az „ősmagyar" hagyaték lehetősége, bizonyára a termékenység–nap–fa erre csábító gondolatköre miatt.

amelyet Antti Aarne közölt összefoglalóan.[48] Már előbb, a Richard Heim publikálta, fent említett ráolvasások rokon motivikája felvetette azt a mai napig vitatott kérdést is, hogy e ráolvasások tekinthetők-e a rejtvények „ősének", egyben e lehetetlenségek egyfajta archaikusabb megfogalmazásának, vagy más „sorrendet" kell elképzelnünk. (Az első találósként való megfogalmazás egy 10. századi, német nyelvterületről származó latin szöveg: „Volavit volucer sine plumis...") Ez a problematika szinte mai napig jelen van a kutatásban; Gerhard Eis mintegy negyven éve még a ráolvasás ősiségét, illetve elsőbbségét bizonygatta;[49] ezt ismétlik többen azóta is.[50] Egy Eis által közölt, 1505-ben megjelent német variáns:

Es flog ein vogel federloss
Vff ein baum blatloss,
Kam die fraw mundtloss,
Frass den vogel federloss.[51]

Archer Taylor két cikket is közzétett, amelyben kiegészíti Aarne már eleve igen gazdag párhuzamanyagát Kelet- és Nyugat-Európából egyaránt:[52] ez a gazdag kép egy európai szájhagyományban (úgy látszik, leggazdagabban Közép-Európában) „virágzó" rejtvény képét mutatja. Ő természetesen nem keres ősformát (bár ezzel némileg ellentmondásban „eredetinek" tart egy Herodotosnál talált *toll=hópehely* azonosítást mint „rejtvény nélküli kijelentést"). Felhívja a figyelmet arra, hogy a *szárny nélkül repülő madár* egy nagyon általános, kozmológiai jelenségeket leíró motívum, amelyből a szájhagyományozás során sok minden kibomolhatott, sokféle kontextusban; a különböző műfajok találkozhattak. Ilyen találkozás lehetett a ráolvasás és a rejtvény közt, a metaforikus látás- és szerkesztésmód okán, mely mindkettőnek sajátja.[53] Számunkra az elsőbbség kérdése helyett inkább az az érdekes, hogy míg a találósban a motívum megjelenése – a műfaj természeténél fogva – esetleges, bizonyos ráolvasástípusokban törvényszerűnek látszik: mégpedig éppen azokban, amelyek a teremtés csodáival kapcsolatba hozható kozmogonikus méretű lehetetlenségeket tartalmazzák.

[48] Aarne 1920. Aarne is az eredetet, elsőbbséget próbálja megállapítani (szerinte Közép-Európából terjedt a peremterületek felé).

[49] Eis (1964) szerint 14. századi arab állatgyógyító receptkönyvből kerülhetett a német gyógyászati repertoárba.

[50] Például Tomasek 1994-es összefoglalásában – különböző kutatók összefoglalásai alapján – megállapítja a latin szöveg, a szájhagyományozott formák és a ráolvasás elsőbbségét a rejtvény és a német irodalmi, illetve írásban terjedő formákhoz képest.

[51] Eis 1964, 76.

[52] Szendrey (1921) alapján magyar adatokkal is (Taylor 1958). Oikotípusokat (pl. olasz, lengyel/cseh, kéttagú, háromtagú) próbál megállapítani.

[53] Taylor 1958, 288–289.

Ilyen szempontból – és ilyen módon – „elsődlegesek" (ha nem is feltétlenül „elsők") e szövegek a találósokhoz képest.

(Kitérő 3.)

Mind Aarne, mind Taylor foglalkoznak hasonló motívumok *hazugságmesékben* való megjelenésével – Aarne közöl is török példákat – ami a *lehetetlenség=hazugság* logikai struktúrának a ráolvasások logikájától eltérő, éppen e műfajra jellemző sajátsága.[54]

***

A sátán kővilága

A kő/pusztaság/halál tematikája bizonyos ráolvasás-motívumokban kozmikus szférába emelődik, az *isteni* és *sátáni hatalom* gondolatai köré csoportosul. E motívumok leggyakoribb előfordulási helye a szentet/istenséget és démont szerepeltető epikus ráolvasások „Szent és gonosz találkozása" típusa,[55] melynek egy gyimesi példáját fentebb idéztük. E szövegekben a kietlen kővilág a démonok lakóhelyeként jelenik meg, egy kétosztatú világban, mely az *emberi – nem emberi/démoni, isteni/keresztény – sátáni/nem keresztény* oppozíciókkal írható le. Ezek az Európa egészén elterjedt, de különösen a keleti kereszténység fennhatósága alatt virágzó ráolvasások, illetve egyes motívumaik a középkori egyházi benedikció-szövegekben is megjelennek, papi démonelküldő formulaként (részben azokból erednek). A hasonlatba fűzött legendai gyógyulástörténetek a szent és a démon párharcát jelenítik meg, mely a legendai beteg gyógyulásáért folyik (és ez szolgál példának az aktuális beteg felépüléséhez). A legendai gyógyító által mondott démonelküldő formulák az élet feltételeinek hiányát, az élet lehetetlenségét – a teremtetlen káoszt írják le a démonok/nem keresztények lakóhelyeként.[56]

---

[54] Taylor Aarnetól idézi például török hazugságmesékből: „Der nagellose kletterte auf den Baum, der Fußlose fiel auf den Boden..." stb. (Taylor 1958, 289.). A magyar hazugságmesékben – vagy legalábbis katalógusukban – úgy látszik, nincsenek közelebbről idevágó példák: Kovács–Benedek 1989.

[55] Az ún. *Találkozás a gonosszal* (Ferdinand Ohrt által adott, Európa-szerte elfogadott elnevezésével *Begegnungssegen*: Ohrt 1936) gazdag típuskörének legtöbb magyar variánssal rendelkező típusa. Leírását lásd: Pócs 1988, 682–685; az 1985-ig ismert szövegváltozatok: Pócs 1985–1986, II. 442–503. A gyógyító szent a betegséggel/betegségdémonnal találkozván, megkérdi őt, hogy hova megy, az elmondja, hogy kinek akar ártani és hogyan; erre a szent elküldi egy ember nem lakta helyre, ahol nem okozhat bajt.

[56] Lásd e nem emberi, „nyers" világ leírását néhány magyar ráolvasás-példával: Pócs 1992.

***

(Kitérő 4.)

A démonok kietlen, élettelen kővilága a termékeny isteni világgal szemben legnyilvánvalóbban a kettős teremtésről szóló mondák egyes Közép- és Kelet-Dél-kelet-Európában ismert típusaiban jelenik meg. A köves pusztaság mint nem emberi, démoni táj a teremtés kontextusából is ismerős: a duális teremtésmondák szerint nemcsak rosszabbat teremt a Sátán, mint az Isten, hanem káoszt, nemvilágot hoz létre, vagyis mintegy „nem teremt". Mint teremtő demiurgosz a csodát végrehajtja, de a teremtő Istennél alacsonyabb rangját kifejezendő, rosszabb, sőt egyenesen ördögi világot hoz létre: a keresztény folklórműfajokban szimbolikus földi pokolként felidézett tájakat. Mint Nagy Ilona utal rá, az ördög Isten átka következtében az égből a pokolba kerül, és ezért a föld szent, a hegyek pedig, meg a sziklák, mocsarak, és egyéb terméketlen területek az ördög művei.[57] Egy Dähnhardt közölte bolgár (és hasonló orosz) monda szerint a tenger fenekéről felhozott homokból hegyes-sziklás világot teremt a Sátán.[58] A lett monda Istene termékeny síkságot teremt, ahol azon nyomban zöldülni kezdenek a fák, nyílnak a virágok, az ördög pedig csak hegyeket tud csinálni; a Tátra terméketlen, sziklás csúcsai is így jönnek létre egy szlovák monda szerint.[59]

***

Ebbe a halott kővilágba[60] küldik a démonelküldő ráolvasások a betegségdémont, mint nem isteni, nem teremtett, csökött kőlényt. E halott világot a szövegek többnyire a szántás-vetés, sütés-főzés, a kenyér vagy a szentségek hiányával jellemzik, de gyakori a háziállatok és termesztett növények nélküli, kietlen, köves pusztaság elbeszélése is. Itt vadállatok, démonok laknak, vagy orosz ráolvasások szerint a kő alatt – a tenger közepén – kígyó, vagy képében maga a Sátán.[61] Weinreich középkori latin benedikció-szövegeiből idézve, például a démont elküldik:

---

[57] Nagy 2004, 210–211. (Dähnhardt 1907, 55. nyomán).

[58] Dähnhardt 1907, 52.

[59] Uo. 57–58. Mint Nagy Ilona írja: „»...a termékeny síkság: Istentől – terméketlen hegy, szikla, kő: ördögtől« dichotómia olyan jellegzetessége a bolgár mondák kivételével a szláv és kaukázusi mondáknak, hogy Dänhardt »A hegyek keletkezése« fejezetcím alatt (Dänhardt 1907, 52–58.) külön tárgyalta az idetartozó szövegeket."

[60] Vö. egy modern irodalmi allúzió: Borowski ausschwitzi "kővilága" (Tadeusz Borowski: *Kővilág. Válogatott versek és elbeszélések*. Budapest, Múlt és Jövő Kiadó, 1999.). Elküldő helyek régi múltja röviden: Pócs 1986, 686–687.

[61] Mansikka 1909, 34–36.

in profundum desertum,
ut nominibus nihil noceant

(a puszta mélységbe,
hogy a neveknek [embereknek/kereszténynek] semmit se ártsanak)

Vagy oda küldik

Ubi nec aratur nec seminatur
Nec ullus nomen dei invocat[62]

(Ahol nem szántanak, nem vetnek,
Senki sem hívja isten nevét)

A démon köves, kietlen helyekre, sziklába, mocsárba való küldésének motívuma szórványosan egész Európában, de gazdagabb változatanyaggal Kelet-, Délkelet-Európából, az ortodox világból és érintkezési területeiről ismert.[63] Brummer finn ráolvasásoknak is számos példáját közli a démon hegyekbe, vagy a végtelen tenger pusztaságába, vagy egy mező közepén fekvő kőbe küldésére, ahol különleges „lehetetlen" állatok: fejetlen, erek nélküli lények lakoznak (vö. a fent idézett finn, testrészek, érzékszervek nélküli démonnal).[64] Magyar példáink elsősorban Gyimesből és Moldvából származnak. Részletek két gyimesi, igézetelküldő szövegből:

...
te gonosz Igízet,
menj el oda tenger hátához,
magass kősziklákra,
hol fekete kókisok nem kukorékolnak
vakaru kalácsot nem sütnek!...[65]

---

[62] Weinreich 1946, 291.

[63] Lásd például Mansikka orosz, délszláv példáit, epikus, és közönséges démonelküldő ráolvasásokból: Mansikka 1909, 75–78.

[64] Brummer 1908, 6–7, 36, 41, 47, 48, 54, 91.

[65] Pócs 1985–1986. II, 467. (Kallós 1966, 148.) Hasonló motívumok: Bornemisza csúz és hasfájás elleni ráolvasása, valamint 20. századi gyűjtésekből Gyimes, Moldva, Csík, Udvarhely: 444–468, 539–540; Pócs 1985–1986. II, 442–443.

...
Menjetek a kősziklába
Az oroszlánlejányoknak a hasikon menjetek be
S a szájikon jertek ki.[66]

Egy lészpedi zivatarelküldő szöveg részlete:

...
menj a kősziklákra,
hol kenyérvel nem élnek,
és az ótáriszenséget nem használják.[67]

Egy somoskai ráolvasófüzetből:

...
Menny el kősziklába,
Ott száncs, vess mind a
Te vetésed ott ki nem nő,
Úgy ne nőjön ki (Jánosnak) a nyakába,
Te eved, és a te mérged[68]

***

(Kitérő 5.)

A terméketlen kővilág más műfajokban is megjelenik, főleg azokban, amelyek szimbolikus földi poklokat ábrázolnak: ilyenek például a túlvilágjárások, vagy a boszorkányszombat-elbeszélések. Utóbbiakból idézek két kőételre vonatkozó példát: Egy sajóvámosi boszorkányper tanúvallomása szerint a boszorkánymulatságon az odahurcolt áldozatot tarisznyából kiszedett *kőkörtéből* kényszeríti enni a társaság.[69] Egy Komárom megyei per boszorkányai pincében tartott pokoli lakomájukon *kőkenyeret* szelnek fakéssel.[70]

---

[66] Vagy egy másik szöveg (ugyanonnan) a zivatarfelhőket küldi el: „...Menj el a kősziklákba..." Tánczos 1995, 43–44.

[67] Erdélyi 1976, 124.

[68] Csoma 1994, 258. Hasonló szerb: Conrad 1983, 112, 117; szlovén: Möderndorfer 1964, 348, 395.

[69] 1709-es per, Schram 1970. I, 151.

[70] Alapi 1914, 3–4.

Megemlíthetjük még az átok hatására, vagy büntetésül *kővé válás* legendai, mesei motívumát[71] (és utalhatunk ezzel kapcsolatban az átok vagy tabusértés következtében kővé váló kenyérre is – melynek szintén van „terméketlenség, halál" vonatkozása[72]). A „Kőhöz legyen mérve" átokformulát akkor mondták, ha saját testükön mutatták más bajának helyét (Ung megyei változatok például: „Kűhöz mírve", „Kűnek adva," „Kű közt veszve").[73] Másrészt utal ez a varázsige valamiképpen az építőáldozat 'árnyékméréses' formájára, amely szerint a kőfalba 'bemért' ember meghal[74] (tehát a 'kőhöz mért' betegség a kőben pusztul el, nem árthat az embernek).

(Kitérő 6.)

Kiegészítésül említsük meg, hogy a ráolvasásoknak nemcsak démoni, halotti kővilága létezik, hanem ezzel ellentétes szimbolikájú *szent kővilág*a is: a periféria kietlen tájaival szemben a tenger közepén lévő mennyei oltárkövek, az Istenanya trónusai, a Krisztust keresztelő Jordánvíz márványkövei, és így tovább: szent helyek a „világ közepén" – mindez több orosz ráolvasástípus állandó formuláit képezi.[75]

***

A ráolvasások és hiedelemmondák démonainak élettelen, köves tájra küldése a démonnak adott lehetetlen feladatként is megjelenik (melyről már fentebb szóltunk pár szót) – azzal a jelentésréteggel is a háttérben, hogy a démon ebbe belepusztul, örökre ott marad. A démonoknak adott parancs például a kő görgetése, „természeti lehetetlenségként" ismert összemorzsolása, törése, repesztése:

...
tenger fövenyet fel forgassátoc,
habiat haborgassatoc,
követ hasogassatoc...[76];

---

[71] Lásd például erről a Baba Dochia AaTh 368C* mesetípus e motívuma kapcsán Dömötör 1988, 180–181; ahol ő röviden a motívum mondai, exemplumbeli megjelenéséről is szól (főleg a német mese- és mondavilágban igen elterjedt motívum), és ennek legfontosabb irodalmát is közli.

[72] Lásd erről Pócs 1982.

[73] Albert 1995, 85; Kótyuk 2000 (Rát, volt Ung megye).

[74] Az építőáldozat e formájáról: Pócs: „Sztoikheion, sztuha, garabonciás. Egy varázslótípus átváltozásai" című, sajtó alatt lévő tanulmányban.

[75] Lásd Mansikka 1909, 174–179.

[76] Bornemisza nyolcadik ráolvasásából (1578); Bornemisza 1955, 809.

...meny el az kőszálakat hasogasd.[77]

Egy 18. századi receptkönyvből:

...
Ti gonosz felhők, gonosz homályok
a mi határainkba ne jöjjetek,
...
hanem menjetek hegyekre, köveket repegessetek... [78]

Nemcsak a ráolvasások példa-elbeszéléseiből ismerünk démonelküldő formulákat, természetesen közvetlenül is használtak ilyeneket; a magyarság legkeletibb csoportjainak eleven ördöghite változatos formáikat tartja életben mai napig. Az egész magyar nyelvterületről gyűjtöttek olyan démonelhárító varázsszövegeket, amelyekben egy kő-motívum az életadó megtermékenyítés helyett világosan a nemi aktus "terméketlenségi" szimbólumaként szerepel. Például egy gyimesi változat:

Kő a fülibe
s patkószeg a seggibe,
s távojz a kősziklák tetejire![79]

A démonnak adott lehetetlen feladatok a segítőszellemektől való megszabadulás mondáiban is megjelennek, mint erről már szóltunk fentebb is. A gyimesközéploki Cs. K.-né a *paratika* segítőördög elküldésének cselekményébe szőtte bele a „kőbe küldést": „Ha reggelre meg nem hordod pénzzel, akkor innét menj a kősziklába, elpucolj." Ugyanott a *piroscsizmás* nevű pici segítőördög mondáját is elmesélték, amelyben a megszabadulás lehetetlen feltételeként szerepel a *kőörlés*.[80] Ez az elbeszélés egyúttal a falu egy ismert kőmorzsalékos területének eredetmondája, amely a domblejtőn folyamatosan lefelé csúszó kőtörmelék keletkezését magyarázza: az ördög ezúttal is kietlen, köves világot teremtett.

---

[77] Pócs 1985–1986, II, 457. (Nyáry 1915, 42–43; 17. századi kéziratban, gazdasági feljegyzések között).
[78] Dobrossy–Fügedy 1978–1979, 257. (a receptkönyv 86–87. oldaláról, 39. számú szöveg).
[79] Albert 1995, 19. Lásd a motívumról Jung 1992, 111–112.
[80] T. V., Gyimesközéplok, Hargita (volt Csík) megye, 2003.

***

(Kitérő 7.)

Ami a túlbuzgó *háziszellemek*től, *segítőszellemek*től való megszabadulás mondai motívumát illeti, az áttekintett közép-európai és balkáni anyagban nem leltem nyomára a mi lidérc-motívumunknak; a *megszabadulás* motívuma vagy teljesen hiányzik,[81] vagy ha jelen van – szórványosan – akkor a szellemnek adott elvégezhetetlen munka nem hasonlít a mi lidércünk lehetetlen feladatához.[82] Lehetetlen feltétel egy szlovén, *škrat* elküldésére vonatkozó adatban fogalmazódik meg („Ha megérkezik a szent ember, akinek egy szem bűne sem lesz...).[83] Olyan lehetetlen feltétel, amely tartalmilag közel áll a lidércfeladathoz, egyetlen német mondatípusban fordul elő: lyukas csizmába pénzt tölteni, vagy homokból kötelet fonni.[84]

A „Rászedett ördög" mesék AaTh 176 típusában is megjelenik az embert zaklató ördögtől való megszabadulás érdekében adott teljesíthetetlen feladat. Ez azonban jelen témánktól – magyar vonatkozásban legalábbis – távol áll: az ördögnek fingra kell csomót kötnie, ettől elmenekül, vagy belepusztul.[85]

***

Természeti lehetetlenség – isteni csoda

A ráolvasások hasonlatainak állandó szövegelemeiben költői képek, legendai jelenetek – legendai *csodák* – példaként való felhasználása közös sajátsága egész Európa ráolvasásainak. Ezek az elérni kívánt cél egyenes logikai párhuzamaként ugyanúgy megfogalmazódhatnak, mint negatív példaként, *lehetetlenség*ként. A keresztény mitológia istenségei, szentjei által végrehajtott csoda a földi ember számára lehetetlenség; a ráolvasásokban is természetes a keresztény mitológia és hagiográfia más műfajokból, vagy a bibliából származó csodáit felhasználni lehetetlenségként. Különösen szoros a kapcsolat a csoda és a lehetetlenség közt, amikor a démon számára lehetetlen feladat isteni csodaként jelenik meg (a szent véghez tudja vinni a természet törvényei, az emberi tapasztalatok szerinti lehetetlenséget is, amit a démon nem). Ilyenformán a csoda–lehetetlenség kapcsolatok vizsgálata a ráolvasás műfaján belül nagyon is indokolt.

---

[81] Fritsch 1932; Polívka 1918; Uther 1987; Zečević 1981, 114–119.
[82] Weiser-Aall 1931–1933, 44.
[83] Kelemina 1930, 73.
[84] Lindig 1987, 142.
[85] Lásd Süvegh 1982, 323–325.

***

(Kitérő 8.)

A folklór-műfajokban a terméketlenség fenti képei éppoly általánosak, mint a termékenység csodái; természetes, hogy a ráolvasások minden tapasztalati lehetetlenségére találunk valamely közelebbi vagy távolabbi lehetetlenség- vagy csodapárhuzamot, anélkül, hogy feltétlenül szövegszintű kapcsolatokat keresnénk az egyes műfajok e motívumai közt. A *terméketlen kő*höz, *száraz ág*hoz említhetünk például olyan mesei, legendai motívumokat, mint a kővé vált ember vagy állat életre keltése vesszővel, vagy a sziklából való vízfakasztás. Lírában, balladában, szólásokban valamely emóciót kifejező költői kép lehet a *ki nem zöldülő/kizöldülő száraz ág*[86] és így tovább. Krisztus- és Szent László-legendáink gyakori motívuma a *kőbe mélyedő lábnyom* (a szent a követ is meg tudja puhítani) – sziklákon látható mélyedéseket, repedéseket is magyaráznak eredetmondaként e motívummal.[87] A kőszikla megrepedésének feltámadással asszociált csodája archaikus imákból ismert – ráolvasásokban is megjelenő – motívum:

Kősziklák repednek,
Halottak föltámadnak... [88]

A ráolvasás *élettelen kőember*ének lehetetlenségéhez párhuzamul a *gyermek Jézus élettelen agyagfigurái*ra is gondolhatunk, melyek isteni teremtő hatalma révén életre kelnek.[89] Ezt Kretzenbacher is említi röviden a sült madár életre keltésének (alább még említett) legendai csodájával kapcsolatban,[90] a kettőt ő eredendően rokon motívumként (halott anyag életre keltése) kezeli.[91]

***

A ráolvasásoknak van egy olyan csoportja, ahol a lehetetlenség és csoda szemantikai mezői egyazon szövegen belül mintegy felülrétegzik egymást. A csodák és lehetetlenségek ezekben többnyire a *démoni lehetetlenség – isteni csoda* oppozíci-

[86] Lásd e képről a balladában és lírában: Vargyas 1976, II. 90–91; Katona 1978, 186–199.

[87] Lásd e motívumokról összefoglalóan: Hála 1995, 266–280. Oroszoknál Mária-legendákból ismert: Mária lábnyomai bemélyednek a kőbe, „mint a tésztába": Mansikka 1909, 217.

[88] Kistelek, Csongrád m., Erdélyi 1976, 144.

[89] Lásd erről mint teremtő csodáról: Nagy 2001.

[90] Kretzenbacher 1972, 443.

[91] E csodára Nagy Ilona „Maszk, átváltozás, beavatás" című konferencián (Siklós, 2004. november) tartott előadása hívta fel a figyelmemet.

óban jelennek meg (a démon, vagy az ártani akaró ember számára lehetetlen az isteni csodát végrehajtani):
A Krisztus születésével kapcsolatos szövegtípusok ezt a *terméketlenség – születés* ellentétével fejezik ki:

Föld szülte Annát,
Anna szülte Máriát,
Mária szülte világ Megváltóját.
Aki ettül nagyobbat szül,
Az árthasson nékünk.[92]

Mind német, mind magyar példánkban Mária szűzen szülésének megismételhetetlen, felülmúlhatatlan csodájáról van szó, amely minden démoni lehetetlenséget legyőz:

Du sollst nicht schmerzen,
du sollst nicht geschwären,
bis daß die liebe Mutter Gottes
ihren andern Sohn tut gebären[93]

A gyermekágyas anyát veszélyeztető démon ellen:

Az árthasson, az véthessen,
aki a boldogságos szűznél szebb fiat szült.[94]

Változatos logikai struktúrákkal, különböző grammatikai, stilisztikai megoldásokkal a legváltozatosabb felépítésű lehetetlenségi formulák jöttek létre Krisztus születésének csodájával kapcsolatban; a 'Jézus születése a legcsodálatosabb, e csodát felülmúlni lehetetlenség' valamint a 'Jézus a leghatalmasabb/nála hatalmasabb nincs' tartalmak nagyon általános alapjai az európai lehetetlenségi formuláknak. Gyakoriak a *tanúságtétel/hitvallás* jellegű megfogalmazások is, mégpedig egy erre jellemző sajátos szerkezetben. Nézzünk meg e ráolvasások egy példáját, mégpedig 18. századi magyar kéziratos receptkönyvekben többször előforduló – *inaütött ló* gyógyítására szolgáló – szövegtípust (ebben kivételesen nincsen szó démon legyőzéséről, csak „közönséges" betegségről):

---

[92] Erdélyi, 1999, 181; Tokaj, Zemplén megye.

[93] Ismeretlen eredetű kézirat vágott sebet gyógyító receptjéből: Hampp 1961, 209. Hasonló uo. 173.

[94] Tura, Pest megye, Pócs 1985–1986. II, 386. Hasonlók uo., 'Jézusnál nincs hatalmasabb/idősebb' stb. tartalommal: 386–387.

Boldogságos asszonyom Szüz maria
nem csudálkozom azon, hogy szüzen szüléd a te áldott Szt fiadat...
De csudálkozom azon, hogy a pej lo [...] az ő hátulsó lábával az ő első lábának Inát meg ütötte... [95]

A „tanúságtétel" további változatai például: „Nagy dolog – de ez nagyobb csuda"; „Nem csudálkozom – azt is elhiszem"; „Miképpen hiszem – azonképpen".[96] A logikai struktúra sokféle lehet – egyazon szövegtípus változatain belül –, a pozitív és negatív tények (csodák és lehetetlenségek) egyaránt szolgálhatnak „bizonyságul".

***

(Kitérő 9.)

Úgy látszik, ezek a főúri receptkönyvekben hagyományozott szövegek szoros kapcsolatot mutatnak bizonyos legendai csodatípusokkal. Ábránkon Szent Miklós madárcsodája (a megsült és feltámasztott madár elrepül) látható, egy 1490/1500 körül keletkezett fametszeten, amelyet Kretzenbacher elemez. A csoda, mint „Zeugnis" a szent számára az igazságot tanúsítja, ezzel kapcsolatos a szent/istenség hatalmát tanúsító kijelentés. Ez többféle kontextusban jelenik meg a 11. századtól az egész keresztény nyugaton elterjedt legendában.[97] Például egy akasztófára ítélt szent Jakab általi megmentése alkalmával ez a „negatív" tanúságtétel hangzik el:

So wenig dieser gebratene Hahn auf meinem Teller wieder lebendig wird, so wenig kann Dein Sohn am Galgen immer noch lebedig sein.[98]

Egy másik szerkezet, amely még közelebb áll a fenti, ráolvasásbeli tanúságtételekhez:

Lieber glaube ich, daß die geschmorten Fische hier wieder lebendig werden und aus der Pfanne springen...[99]

[95] Vajkai 1947, 119. Berhida, Zala megye, kéziratos receptkönyvből. E cikkében Vajkai a szöveg több variánsát közli és foglalkozik a ráolvasás 18. századi receptkönyvekben való megjelenésével, származásának kérdéseivel. Az idetartozó variánsok: Pócs 1985–1986. II, 387–389. Egy azóta előkerült szöveg, szintén 18. századi kéziratból: Dobrossy–Fügedy 1978–1979, 257.

[96] Lásd az inaütött ló ráolvasás fent idézett helyein.

[97] Kretzenbacher 1972, 443–444. Erre a szerkezetre – és legendai kontextusára – Nagy Ilona sült kakas-csodáról tartott előadása és sajtó alatt lévő tanulmánya hívta fel a figyelmemet.

[98] Kretzenbacher 1972, 445.

[99] Kretzenbacher 1972, 446.

Meddő kérdés volna itt a legenda vagy ráolvasás elsőbbségét firtatni; a legendák lehetetlenséget csodává transzformáló motívumai mellett ez a logikai struktúra és a vele adekvát szerkezet is átkerülhetett a legendahagyományból írásos ráolvasáskincsünkbe (vagy ugyanez fordítva is történhetett).

***

Az is jellemző – legalábbis a latin kereszténység egyházi benedikciókkal kapcsolatot tartó ráolvasásai körében – hogy Krisztus születésének (vagy élete más eseményeinek) csodája egyszerűen, mint egy kívánt esemény (a betegség elmúlta) párhuzama jelenik meg a szövegben. A keretül szolgáló formulában hangsúlyozódik az esemény igaz, valódi volta, tehát a lehetetlenséggel szemben a csoda megtörténte (néha a fenti tanúsítványok jelennek meg ebben a kontextusban is). Egy német példa:

Ich beschwör dich Mensch, daß du still stehest,
wie das Wasser im Jordan gestanden ist,
da man Jesum Christum taufet im Namen Gottes.[100]

Itt az ún. Jordán-csodára történik utalás, amikor a víz a keresztelés szent idejére falként megállt. Egy valamikori csehországi német ráolvasás a *terméketlen kő*vel kapcsolatos lehetetlenséget hozza a születés és a megváltás csodájával párhuzamba; Krisztus születése és halála mintegy legyőzte a természeti lehetetlenségeket:

...
Wachse nicht...
Wie die Steine nicht wachsen,
Seit der Geburt Christi.
...
Ich beschwöre dich, Kropf, damit du nicht wachsest,
Wie die Felsen nach dem Tode Christi nicht wachsen.[101]

Ember által végre nem hajtható csoda, mint lehetetlen feltétel a démon számára, egy erdélyi szász, lázdémont elűző ráolvasásban:

...
Ihr sollt hier im Brunnen ruhn,
Bis ich schreib ein neues Evangelium.[102]

---

[100] Hampp 1961, 164.
[101] Hampp 1961, 157.
[102] Wlislocki 1893, 90.

Kozmikus lehetetlenségek – kozmikus csodák

Az isteni és démoni világ szembenállásán alapuló szövegekben a démonok attribútumaként jelzett lehetetlenségekkel szemben a csodák, mint az istenség attribútumai állnak szemben. Ezek a szövegek általában kozmikus távlatokban, a teremtés/újrateremtés gondolatkörében mozognak; bennük a csodamotívumok sokféle szemantikai szinten, grammatikai, logikai struktúrában jelenhetnek meg: az isteni csoda lehet az ördögi „csodák" idézőjelbe tevése, megkérdőjelezése, „lehetetlenné tevése", lehet a ráolvasás példájában szereplő, gyógyító istenség attribútuma, lehet egyszerű példa egy gyógyító hasonlatban és így tovább. Egy arab-kopt szöveg szerint, amelyben az ellenfél megkötését kérik Istentől, aki a napot és a holdat visszatartja (vö. a nap és hold megállítása: Józsué 10:12):

> Gott, der da die Sonne zurückgehalten hat...
> Der den Mond zurückgehalten hat,
> Herr, Gott, mögest du zurückhalten,
> Mögest du binden den Mund und die Zunge des Garib...[103]

Ugyanez a csoda egy újkori német vérzésmegállító ráolvasás hasonlatában:

> Blut, stehe still,
> Wie die Sonne zu Gibeon
> Und der Mond im Thale Ajalon.[104]

Az isteni és démoni világ mikrokozmoszra vetített kettőssége jelenik meg a házat és lakóit démonoktól védő szövegek „lehetetlenségeiben". Magyar ráolvasásokból és különösen archaikus imákból (továbbá délkelet-európai amulettszövegekből) ismerjük e védőrendszer motívumait: az istenség megszállja a házat, vagy szentelmények teszik lehetetlenné a démon behatolását.[105] Ez 'az istenség jelen van, a démon nem árthat/nem jöhet be' tartalom kifejeződhet más szerkezetekben is, de jellemző a lehetetlenségi formulában való megfogalmazás is. Van egy speciális magyar szerkezetváltozat, ami igen meggyökeresedett fordulat lehetett, mert kora újkori ráolvasás-feljegyzésektől mai archaikus imákig sok változata ismert:

---

[103] Kropp O. P. 1931. II, 242. (az I. kötetben közölt eredeti kopt szöveg német fordítása).

[104] Dömötz, Elba-vidék, Hampp 1961, 157.

[105] Lásd néhány példáját a Lilith-ellenes amulettek közt: Pócs 1990, vagy a ház isteni megszállottságának példái közt: Pócs 2003.

...
Mert mellettem van egy Isten,
Előttem van Boldogasszony,
Fejem fölött három Mária,
Körülöttem ezer angyal,
...
Az árthasson s védhessem,
Éjcakának idején,
Nekem más senkise,
Aki elvesz mellőlem egy Istent,
Előllem Boldogasszonyt,
Fejem fölül három Máriát,
Körülöttem ezer angyalt,
A kezemből szent keresztet...[106]

Vagy:

...
Fiúisten mellettünk,
Szentlélekúristen lebegjen fölöttünk,
Szűz Mária előttünk,
...
Aki ezeknél erősebb és hatalmasabb, az árthasson nekünk.[107]

Vannak egész Európában elterjedt démonelküldő formulák, melyeknek alapja az *isteni világteremtés – démoni káosz/nem teremtés* oppozíciója. A szövegek mélyén rejlő gondolat az, hogy a teremtett világ csodái nagyobbak, mint amit a démon emberi mértékkel felfoghat, megmérhet. A szövegek – és a sokszor hozzájuk kapcsolódó rítusok szerint – a démon (a lidérc, mora, Mahr, Alp stb. nyomó szellem, vagy a boszorkány) lehetetlen feladatot kap. Többnyire meg kell számolnia a csillagokat, a fák leveleit, a fenyőtűket, a tenger homokját, mielőtt ártana. További feladatok: átrepülni a világot, lemerülni a tenger fenekére, kanállal kimerni, kiinni a tenger vizét, megenni a tenger/tengerpart homokját, levenni a

[106] Erdélyi 1976, 159–160, Kakasd, Tolna, haldokló mellett. Hasonló: uo. 237; Tánczos 1995; 1620-as marosvásárhelyi ráolvasásban (per sikeréért): Dézsi 1898, 249–250. (Ha valaki elvenné a fátyolát Szűz Máriának...)

[107] Erdélyi 1976, 180, Örkény, Pest megye.

napot, holdat.[108] Mindez a lehetetlen feltételek bármely szokásos struktúrájában megjelenhet. Idézzünk példaként egy fehérorosz szöveget:

Wie ihr Hexen, den Tau der ganzen Erde nicht abschütteln
und das Gras nicht betreten,
nicht durch die ganze Welt fliegen,
das ganze Brot in der Welt nicht essen,
das Wasser des Meeres nicht trinken,
die Tiefe des Meeres nicht erreichen,
die Sterne am Himmel nicht zählen
über den Mond hinaus nicht gehen
und die glühende Sonne nicht herabnehmen
oder der göttlichen Wagen [Gewitter] nicht umwenden könnt,
so könnt ihr auch mich nicht behexen.[109]

Közép-Európában ez a varázskönyvekben kora újkortól ismert *mora-ráolvasás* (Spamer elnevezésével *Alp-Segen*) kontaminálódik a (Spamer elnevezésével) *Diebsbann* tolvajmegkötő ráolvasással, amely szintén igen elterjedt az újkori Közép-Európában. (Ebben még a megszületett Krisztus ellopásának „lehetetlensége" is megfogalmazódik: Szent Péter megköti – mozdulatlanná teszi – a Jézushoz közelítő tolvajokat):[110]

Remperas, du Meister aller Diebe, bind dich
Mit Teufels Händen,
Mit eisernen Banden,
Daß du mußt stehen wie ein Stock,
Starr stehen wie ein Bock,
Daß du mußt zählen alles Laub an den Bäumen,
Alle Tropfen im Meere,
Alle Sterne am Himmel,
Alle Sandkörnlein der Erde...[111]

---

[108] Hampp 1961, 98–101; Mansikka 1909, 96–97, 307–308. Mansikka ortodox receptkönyvekből is idéz, de német varázskönyvben is népszerű szövegtípus volt. Alp, mora „nyomó" démonok ellen további közép-európai és balkáni, szórványosabb nyugat-európai szövegvariánsok: Spamer 1958, 95–108.

[109] Mansikka 1909, 195–197; a közölt szöveg: 96–97. Hasonló horvát szövegek Dalmáciából: Krauss 1908, 125, 150. E szövegekről, illetve a mora-démonról a Lilith-ellenes ráolvasás kapcsán lásd Pócs 1990, 125–127.

[110] Spamer 1958, 167–218.

[111] Spamer 1958, 192; Oberlausitz.

Közeli magyar változata nem ismert a mora-ráolvasásnak, a csillagszámolási feladat egyetlen kaposvári archaikus imában jelenik meg.[112] A rokon démonoknak (lidérc, szépasszony) adott lehetetlen feladatok nálunk valóságos démonellenes rítusokkal – például a ház kölessel vagy mákkal körülszórásával – kapcsolatosak, a szövegek *ezeknek* a magoknak a megszámolására utalnak, mint lehetetlen feltételre.[113] Mint említettük a dolgozat elején, a mondai lidérc-elküldő formulák közt előfordulnak a tenger fenekére „leküldő" szövegváltozatok is (de nem a mora-ráolvasás kereteiben).

Ezek a kozmikus dimenziókban mozgó szövegek, mint láttuk, a démonnak adott feladatként a végtelen isteni dimenziók elérését tűzik ki: az egész világot átrepülni, a csillagokat lehozni, vagy a végtelen világmindenség objektumait megszámolni, a tengert kanállal kimerni vagy a mélyére lejutni – egyszóval emberi mértéket alkalmazni a végtelen isteni világra; mindez a démon számára lehetetlen. Néhány ókori démonelküldő ráolvasásban – mint e lehetetlenségeket ellentételező csoda – a mintegy az emberi technika segédletei nélkül is működő, végtelen világmindenség képe is megjelenik. Egy késő ókori egyiptomi, arámi nyelvű amulettszöveg, lázdémon ellen (a közlő fordításában):

...
Be exorcised from the body of Marian the daughter of Esther,
[...] in the name of He who [...] suspended the sky
without chains, and set up the earth without
pillars, and the sea and the wilderness...[114]

***

(Kitérő 10.)

A tenger kanállal kimerése a gyermek Jézus (máskor egy angyalgyermek) kora újkorban elterjedtnek látszó német legendájában is megjelenik. Szent Ágoston a tenger mellett kisfiút lát, aki kanállal próbálja a tengert kimerni. Mikor ezen elcsodálkozik, a gyermek kijelenti, hogy ahogyan ő nem tudja kimerni kanállal a tengert, úgy nem tudja a szent megérteni a Szentháromság lényegét (egy 1657-es ének szerint):

---

[112] Erdélyi 1999, 604.

[113] Lásd Pócs 1985–1986. I, 107–110. Effajta rítusokkal és szövegekkel Róheim is foglalkozott, egyúttal hangsúlyozta a „lehetetlenségi varázsigék" rítusokból való eredetét (Róheim 1920, 246.). Megállapítása ezekre az esetekre bizonyára érvényes, de nem általánosítható a tárgyalt szövegkincs egészére. – E fajta elhárító rítusok a *mágikus menekülés* motívumaként is jelen vannak Európa folklórjában, vö. például Rózsa és Ibolya meséje, AaTh 313.

[114] Oxrrhynchus-i temetőben talált ólomlapon: Naveh–Shaked 1985, 83.

Als wenig ich das wassers flüß
Mag schepfen in das grübel klein,
Also wenig durchgründen mag
Dein herz das wesen der gotheit.

Majd eltűnik a fiú, akiről kiderül, hogy angyal volt (más változatokban a gyermek Jézus).[115] Kretzenbacher a Tolentinói Szent Miklós-legenda részeként is említi a példázatot,[116] és közli az itt látható ábrázolást, amely a sült csirke feltámasztásával együtt jeleníti meg ezt a csodát. A szövegbeli megjelenítés itt is a fent említett „tanúsítvány" kereteiben történik, amely, mint láttuk – egy lehetetlenséget legyőző csoda elbeszéléseként –, több vonatkozásban kapcsolatba hozható a lehetetlenségi ráolvasásokkal (itt a tenger kanállal kimerését, ami még az angyal/Kisjézus számára is lehetetlenség, a Szentháromság még a szent számára is „érthetetlen" isteni csodája múlja felül).



[115] Bolte 1906, 90–91; 1732-es prédikáció példázataként lásd: Moser-Rath 1964, 412–413. Korabeli népdalként a „Des Knaben Wunderhorn"-ban: Grißebach 1806, 772–773.

[116] Kretzenbacher 1972. Közli a téma irodalmi és folklorisztikai kutatásának rövid történetét is.

***

(Kitérő 11.)

A tengermeregetéshez hasonló motívumok mint mitikus szintről leszállított hétköznapi képtelenségek jelennek meg a magyar mesekincsben a *rátótiádák* ostoba embereinek jellemzésére. Ilyen például a vasvillával a padlásra diót hányni (AaTh 1229x),[117] vagy ki nem kelő dolgokat (pl. kaszakövet, tepertőt) vetni (AaTh 1200).[118]

A *rászedett ördög mesék* egy típusa („Verseny ember és ördög közt", AaTh 1060) az ember–ördög egymással szembenálló „teremtő" párosát jeleníti meg; az ostoba emberként viselkedő ördög kerül itt szembe a teremtés mitikus feladatának emberivé/profánná transzformált változatával. Az ember és ördög közt folyó verseny tétje: kőből vizet facsarni (egy másik versenytípusban követ elharapni). A csodát végrehajtani nem tudó ördöggel szemben az ember egy hétköznapi trükkel kvázi csodát visz véghez, az ördög lemarad a versenyben. Esetleg össze tudja törni, morzsolni a követ, de az ember látszólag még ennél is többet tesz: vizet, tejet, fakaszt belőle (például úgy, hogy az előre kezébe rejtett túróból savót nyom ki), vagy ha az ördög vizet is sajtol a kőből, akkor az ember „sárga vizet" présel ki – nem a kőből, hanem a zsebébe dugott tojásból.[119]

***

Példáimmal csak vázlatos feltérképezését nyújthattam a lehetetlenség és csoda ráolvasásbeli megjelenítéseinek. A témában igen sok lehetőség rejlik; érdemes volna egy teljes „Európa-térképet" összeállítani az újabban igen megszaporodott anyag alapján. Remélem, azért e néhány alapeset bemutatása sem volt tanulság nélkül való. A vázlatosság ellenére talán sikerült – ha mást nem – a ráolvasás műfajának sokrétű megőrző/integráló szerepét érzékeltetnem. A ráolvasás – mint mágikus műfaj, amelynek fontos jellemzője a szöveghűség, emellett a konkrét mágikus funkcióhoz való alkalmazkodás –, sokféle alapvető, általános mitikus „tartalmat", alapgondolatot őriz, és mondhatni „eredeti" jelentésben használ szinte mai napig. Emellett mint praktikus, „funkcionális" műfaj mindent „felhasznál", amire egy konkrét cél érdekében szüksége lehet. Nem véletlen a mítoszi, legendai, mondai kapcsolatok változatos hálózata. Különösen a rokon jelentésben, rokon logikai tartalommal megjelenő motívumok felé vezető szálakat volna érdemes felfejteni. Ilyen motívumok lehetnek az itt csak futólag említett gyógyuláscsodák, amelyeket az analógiás mágiát kifejező hasonlatok példáiként

[117] Kovács–Benedek 1990, 65–66.

[118] Kovács–Benedek 1990, 39–43.

[119] Süvegh 1982, 83–98.

lehet „használni"; és ilyenek az egy-egy hittételt megerősítő tanúsítványok, amelyek – a démonellenes ráolvasásokhoz hasonlóan – a csodát a lehetetlenség „legyőzőjeként" mutatják fel. Távolabb áll a lehetetlenségek és csodák szólásokban, rejtvényekben, tréfás mesékben, hazugságmesékben való megjelenítése (vagy bármely műfajban, ahol csak költői metaforaként és nem valamely igazságtartalom közlésére, megerősítésére használatosak e logikai struktúrák).

Ami „mellékkérdésünket", a démonelküldő lehetetlenségek teremtésmondákkal való találkozását illeti, itt, úgy gondolom, nem véletlen, hanem szinte törvényszerű kapcsolatról van szó. A kozmikus lehetetlenségek és teremtéscsodák találkozása, mint láttuk, bizonyos szövegtípusokban természetes módon végbement. A csodák ellenlábasa nemcsak a lehetetlenségekkel jellemzett keresztény ördög, hanem egy népi démonvilág is: betegségdémonok, gyermekágyas-démonok, éjszakai nyomó démonok, amelyeket az ördöggel közös ókori keleti (babiloni, héber, iráni) eredetük, és későbbi szoros kölcsönhatásaik is összemostak a ráolvasások világképében – különösen az ortodox keresztény világban – a Sátánnal. Mint hiedelemmondák alakjai, még az újkorban is őriztek igen régi keresztény és nem keresztény vonásokat; bizonyos apokrif ördög-vonásokat is, amelyek a kettős teremtés mítoszaiból származnak. Természetesen sokféle átalakulás kellett hogy végbemenjen e folyamatok során. A termékeny síkság helyett követ teremtő *ördög* még isteni lény: ő még lemerült a végtelen tengerbe, és teremt, ha nem is túl jól sikerült világot. A tenger mélyéről homokot hozni nem tudó *lidérc* – amely ebbe belepusztul – alsóbbrendű, földi mértékek közé szorított lény; nem mítoszi, hanem hiedelemalak, egy sorban a csillagokat megszámlálni nem tudó *mora* démonnal. A démonelküldő formulák azonban, akár mondaiak (a segítő szolgaördög tréfás alakjával kapcsolatban), akár valóságosak (mint például a gyimesiek mai, ördögellenes gyakorlatában), akár pedig ráolvasások gyógyító szentjeinek a szájába adott fiktív ráolvasások, hála az efféle formulák szöveghű hagyományozásának, igen hasonlóak lehetnek, szoros szövegszintű kapcsolatokat is mutathatnak. Természetszerűleg e mondai, legendai varázsigékkel van az élő démonelküldő formuláknak és ráolvasásoknak a legszorosabb kapcsolata. Ami a lidércet a tenger fenekére küldő formulát illeti, Vargyas Lajos és Nagy Ilona valahogy úgy sejtették, hogy akkor lett a lidérc attribútuma ez, amikor még ismerte a magyarság a lemerülés mítoszait. Ezt egészítsük ki azzal, hogy hasonló kozmikus feladatokat a Közép- és Délkelet-Európában igen elterjedt mora-ráolvasás is tartalmaz. Nem tudjuk, honnan erednek e motívumok, mindenesetre nagyon régi „alapképzetről" lehet szó – így hát nem feltétlenül és csakis magyar teremtésmítosz találkozhatott a magyar lidércmondával.

Irodalom

ALAPI Gyula
— 1914 *Bűbájosok és boszorkányok Komárom vármegyében.* Komárom.
ALBERT Jenő
— 1995 *Boszorkányos dógok. Gyimesi csángó hiedelemmondák, hiedelmek.* Sepsiszentgyörgy, Bon Ami Kiadó.
AARNE, Antti
— 1920 *Vergleichende Rätselforschungen* III. /Folklore Fellows' Communications 28./ Hamina, Suomalainen Tiedeakatemia.
BOLTE Johannes
— 1906 Die Legende von Augustinus und dem Knäblein am Meere. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde,* XVI: 90–95.
BORNEMISZA Péter
— 1955 [1578] *Ördögi kísértetek.* [Sempte]. Eckhardt Sándor gondozásában. Budapest.
BRUMMER, O.
— 1908 *Über die Bannungsorte der finnischen Zauberlieder.* Akademische Abhandlung. Helsinki, Finnische Literaturgesellschaft.
CONRAD, Joseph L.
— 1983 Magic Charms and Healing Rituals in Contemporary Yugoslavia. *Southeastern Europe/L'Europe du Sud-Est,* 10. No. 2: 99–120.
CSOMA Gergely
— 1994 A somoskai ráolvasófüzet. *Néprajzi Látóhatár,* III /1–2: 253–259.
DÄHNHARDT, Oskar (Hrsg.)
— 1907 *Natursagen: eine Sammlung naturdeutender Sagen, Märchen, Fabeln und Legenden.* I. Leipzig–Berlin, B. G. Teubner.
DÉZSI Lajos
— 1898 Babona a tizenhetedik században. *Irodalomtörténeti Közlemények,* VIII: 249–250.
DOBROSSY István – FÜGEDY Márta
— 1978–1979 Ráolvasások egy 18. századi gyógyító-könyvből. *Herman Ottó Múzeum Évkönyve,* XVII–XVIII: 245–260.
DÖMÖTÖR Ákos
— 1988 *A magyar tündérmesék típusai (AaTh 300–749).* /Magyar Népmesekatalógus 2. (Szerk. Kovács Ágnes)/ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
EIS, Gerhard
— 1964 Das Rätsel vom „Vogel federlos". In *Altdeutsche Zaubersprüche.* Berlin, Walter de Gruyter & CO, 67–76.
ERDÉLYI Zsuzsanna
— 1976 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* Budapest, Magvető Könyvkiadó.
— 1999 *Hegyet hágék, lőtőt lépék. Archaikus népi imádságok.* (Harmadik, bővített kiadás.) Pozsony, Kalligram.
FABÓ Bertalan
— 1905 Magyar ráolvasások. *Ethnographia,* XVIII: 125–126.

FARAONE, Christopher A.
— 1991 The Agonistic Context of Early Greek Binding Spells. In FARAONE, Christopher A. – OBBINK, Dirk (eds.): *Magika Hiera. Ancient Greek Magic and Religion.* New York – Oxford, Oxford University Press. 3–32.
FRITSCH, Karl Ewald
— 1932 Der Drache- und Koboldglaube im Erzgebirge. *Mitteldeutsche Blätter für Volkskunde,* VII: 41–56, 73–80.
GRIßEBACH, Eduard (Hrsg.)
— 1806 *Des Knaben Wunderhorn. Alte deutsche Lieder.* Gesammelt von L. A. von Arnim und Clemens Brentano. Leipzig, Max Heßes Verlag.
HAMPP, Irmgard
— 1961 *Beschwörung, Segen, Gebet. Untersuchungen zum Zauberspruch aus dem Bereich der Volksheilkunde.* Stuttgart, Silberburg-Verlag, Werner Jäckh.
HAUGG, Walter – VOLLMANN, Benedikt Konrad (Hrsgs.)
— 1991 *Frühe deutsche Literatur und Lateinische Literatur in Deutschland 800–1150.* Frankfurt/Main, Deutscher Klassiker Verlag.
HÁLA József
— 1995 Kőbe zárt lábnyomok. In uő: *Ásványok, kőzetek, hagyományok. Történeti és néprajzi dolgozatok.* /Életmód és tradíció 7./ Budapest, MTA NKI. 266–280.
HÄSTESKO, F. A.
— 1914 *Motivverzeichnis westfinnischer Zaubersprüche, nebst Aufzählung der bis 1908 gesammelten Varianten.* /Folklore Fellows' Communications 19./ Hamina, Suomalainen Tiedeakatemia.
HEIM, Ricardus
— 1893 Incantamenta Magica Graeca Latina. *Jahrbuch für classische Philologie,* 19. Supplementsband, Leipzig, 46. 3–576.
JANKOVICS József
— 1990 *Archaikus betegségelhárító imádságok.* /A Lymbus füzetei 13./ Szeged.
JUNG Károly
— 1992 Folklóradatok egy középkori pillérfő értelmezéséhez (A szemmelverés elhárításának kérdéséhez). In uő: *Köznapok és legendák. Tanulmányok a népi kultúra köréből.* Újvidék, Forum Könyvkiadó. 104–121, 241–242.
KALLÓS Zoltán
— 1966 Ráolvasás a moldvai és gyimesi csángóknál. *Műveltség és Hagyomány,* VIII: 137–157.
KATONA Imre
— 1978 „Amikor egy búza száz keresztet terem". Lehetetlenségi formulák a magyar népdalokban. In Hoppál Mihály – Istvánovits Márton (szerk.): *Mítosz és történelem.* /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához 3./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport. 186–196.
KELEMINA, Jakob
— 1930 *Bajke in pripovedke slovenskego ljudstva, z mitološkim uvodom.* Celje.
KOVÁCS Ágnes – BENEDEK Katalin
— 1990 *A rátótiádák típusmutatója. A magyar falucsúfolók típusai (AaTh 1200–1349).* / Magyar Népmesekatalógus 6. (Szerk. Kovács Ágnes)/ (2., javított, bővített kiadás). Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
— 1989 *A magyar hazugságmesék katalógusa (AaTh 1875–1999).* /Magyar Népmesekatalógus 8. (Szerk. Kovács Ágnes)/ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

KÓTYUK Erzsébet
— 2000 *A népi gyógyítás hagyományai egy kárpátaljai magyar faluban.* /Örökség 1./ Budapest, Európai Folklór Intézet – Osiris.
KRAUSS, Friedrich S.
— 1908 *Slavische Volksforschungen.* Leipzig.
KRETZENBACHER, Leopold
— 1972 Zeugnis der stummen Kreatur. Zur Ikonographie eines Mirakels der Nikolaus von Tolentino-Legende. In *Festschrift Matthias Zender. Studien zur Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte.* Hrsg. Von Edith Ennen und Günter Wiegelmann. Klny., h. n.
KROPP O. P., P. Angelicus
— 1931 *Ausgewählte koptische Zaubertexte II. Übersetzungen und Anmerkungen.* Bruxelles, Édition de la Fondation Égyptologique Reine Élisabeth.
LINDIG, Erika
— 1987 *Hausgeister. Die Vorstellungen übernatürlicher Schützer und Helfer in der deutschen Sagenüberlieferung.* Frankfurt – Bonn – New York – Paris, Verlag Peter Lang.
MANSIKKA, V. J.
— 1909 *Über russische Zauberformeln mit Berücksichtigung der Blut- und Verrenkungssegen.* Helsinki, Finnische Literaturgesellschaft.
— 1929 *Litauische Zaubersprüche.* /Folklore Fellows' Communications 87./ Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.
MARÓT Károly
— 1958 A varázsdaltól az eposzig. *Ethnographia,* LXIX: 505–536.
MARGALITS Ede
— 1896 *Magyar közmondások és közmondásszerű szólások.* Budapest, Kókai Lajos.
MOSER-RATH, Elfriede (Hrsg.)
— 1964 *Predigtmärlein der Barockzeit. Exempel, Sage, Schwank und Fabel in geistlichen Quellen des oberdeutschen Raumes.* Berlin, Walter de Gruyter & Co.
MÖDERNDORFER, Vinko
— 1964 *Ljudska medicina pri Slovencich.* Ljubjana.
MUNKÁCSY Bernát
— 1905 Keleti típusú magyar varázsige. *Ethnographia,* XVI: 57–97.
NAGY Ilona
— 2001 A kis Jézus madarai. In uő: *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór.* Budapest, L'Harmattan Kiadó, 49–70.
— 2004 A föld teremtésének mondája és a Tibériás-tengerről szóló apokrif. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára.* II. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 181–227.
NAVEH, Joseph – SHAKED, Shaul
— 1985 *Amulets and Magic Bowls. Aramaic Incantations of Late Antiquity.* The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem – E. J. Brill, Leiden.
NYÁRY Albert
— 1915 XVII. századi ráolvasások és kuruzsló szokások. *Ethnographia,* XXVI: 40–44.
O. NAGY Gábor
— 1979 *Mi fán terem? Magyar szólásmondások eredete.* (3. bővített kiadás). Budapest, Gondolat Kiadó.
OHRT, Ferdinand
— 1927 „Tumbo" mit dem Kinde. *Hessische Blätter für Volkskunde,* 26: 1–9.

— 1936 Über Alter und Ursprung der Begegnungssegen. *Hessische Blätter für Volkskunde,* 35: 49–58.

POLÍVKA, Georg

— 1918 Die Entstehung eines dienstbaren Kobolds aus einem Ei. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde,* 28: 41–56.

PÓCS Éva

— 1980 Lidérc. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon.* III. Budapest, Akadémiai Kiadó. 452–454.

— 1985–1986 *Magyar ráolvasások.* I–II. Budapest, MTA Könyvtára.

— 1988 Ráolvasás. In *Magyar néprajz V.* Folklór 1. *Magyar népköltészet.* Főszerk.: Vargyas Lajos. Budapest, Akadémiai Kiadó. 633–691.

— 1982 Kenyér és lepény. A régi nyersanyagok és technológia szerepe a halottkultuszban. In *Előmunkálatok a magyarság néprajzához* 10. MTA Néprajzi Kutatócsoport, Budapest, 184–199.

— 1990 „Lilith és kísérete". Gyermekágyas-démonoktól védő ráolvasások DK-Európában és a Közelkeleten. In Kríza Ildikó (szerk.): *A hagyomány kötelékében. Tanulmányok a magyarországi zsidó folklór köréből.* Budapest, Akadémiai Kiadó. 110–130.

— 1992 „Nyers és főtt": halál és élet. A kulturális vívmányok helye az európai parasztság archaikus világképében. In Viga Gyula (szerk.): *Kultúra és tradíció 1–2. Tanulmányok Ujváry Zoltán tiszteletére.* Miskolc, Hermann Ottó Múzeum, 1: 11–24.

— 2003 Az isteni megszállottság motívumai az archaikus népi imádságokban és ráolvasásokban. In Czövek Judit (szerk.): *Imádságos asszony. Tanulmányok Erdélyi Zsuzsanna tiszteletére.* Budapest, Gondolat – Európai Folklór Intézet. 113–137.

RADVÁNSZKY Béla

— 1879 *Magyar családélet és háztartás a XVI. és XVII. században. III.* Budapest.

RÓHEIM Géza

— 1920 Lucaszék. In uő: *Adalékok a magyar néphithez II.* Budapest. 29–227.

SCHRAM Ferenc

— 1970. *Magyarországi boszorkányperek 1529–1768, I–II.* Budapest, Akadémiai Kiadó.

SCHULZ, Monika

— 2003 *Beschwörungen im Mittelalter. Einführung und Überblick.* Heidelberg, Universitätsverlag C. Winter.

SEBEOK, Thomas A.

— 1975 Grammatikai paralelizmus egy cseremisz áldásban. In Gulya János (szerk.): *A vízimadarak népe. Tanulmányok a finnugor népek élete és műveltsége köréből.* Budapest, Európa Kiadó. 311–324.

SEBEOK, Th. – INGEMAN, F. J.

— 1956 *Studies in Cheremis: The supernatural.* New York, Wenner-Gren Foundation.

SPAMER, Adolf

— 1958 *Romanusbüchlein. Historisch-philologischer Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch. Aus seinem Nachlaß.* Bearbeitet von Johanna Nickel. Berlin, Akademie-Verlag.

SÜVEGH Veronika

— 1982 *A magyar rászedett ördög-mesék típusai (AaTh 1030–1199).* /Magyar Népmesekatalógus 5. Szerk. Kovács Ágnes/ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.

SZENDREY Zsigmond

— 1921 Találós meséink és külföldi megfeleléseik *Ethnographia,* XXXII: 79–81.

TAYLOR, Archer
— 1958 „Vogel federlos" Once More. In *Festschrift für Hugo Hepding zum 80. Geburtstag 7. September 1958* (=*Hessische Blätter für Volkskunde,* 49/50): 277–294.
TÁNCZOS Vilmos
— 1995 *Gyöngyökkel gyökereztél. Gyimesi és moldvai archaikus népi imádságok.* Csíkszereda, Pro-Print Kiadó.
TOMASEK, Tomas
— 1994 *Das deutsche Rätsel im Mittelalter.* Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
UJVÁRY Zoltán
— 2001 *Szólásgyűjtemény.* Budapest, Osiris Kiadó.
UTHER, Hans-Jörg
— 1987 Zur Bedeutung und Funktion dienstbarer Geister in Märchen und Sage. *Fabula,* 28: 227–244.
VAJKAI Aurél
— 1947 „A' lovak betegségéről való orvosságok." *Ethnographia,* LVIII: 55–68.
VARGYAS Lajos
— 1976 *A magyar népballada és Európa.* I–II. Budapest, Zeneműkiadó.
— 1977 Honfoglalás előtti keleti elemek a magyar folklórban. *Történelmi Szemle,* XX/1: 107–121.
VELTRI, Giuseppe
— 1997 *Magie und Halakha. Ansätze zu einem empirischen Wissenschaftsbegriff im spätantiken und frühmittelalterlichen Judentum.* Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
VERSNEL, H. S.
— 2002 The poetics of Magical Charms: An Essay on the Power of Words. In MIRECKI, Paul – MEYER, Marvin (ed.) *Magic and Ritual in the Ancient World.* /Religions in the Graeco-Roman World 141./ Leiden – Boston – Köln, Brill. 105–158.
WEINREICH, Otto
— 1946 *Unheilbannung im volkstümlichen Gebet, Segen und Zauberspruch.* Klny.: Universitas: Zeitschrift für Wissenschaft, Kunst und Literatur 1/3: 275–299.
WEISER-AALL
— 1932–33 Kobold. In Hoffman-Krayer, E. – Bächtold-Stäubli, H. (Hrsgs.): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens.* IV. Berlin–Leipzig, 29–47.
WLISLOCKI, Heinrich
— 1893 *Volksglaube und Volksbrauch der Siebenbürger Sachsen.* Berlin, E. Felber.
ZEČEVIĆ, Slobodan
— 1981 *Mitska bića srpskih predanja.* Beograd, „Vuk Karadžić" Etnografski Muzei.

Rudasné Bajcsay Márta

Eltérő sorszerkezetű dallamok közös szövegei Kodály nagyszalontai gyűjtésében

„...dallam és szöveg egymástól el nem választható, osztatlan egység. A népdal műfaját éppen a szöveg és dallam szerves kapcsolata teszi. Egyik sem teljes mű magában." E megállapítás ma már, mondhatni, közhelyszámba megy. Kodálynak a dallamtalan szövegkiadványok kapcsán *A magyar népzene* bevezetésében tett kijelentése[1] mögött azonban valóságos, személyes tapasztalatok húzódnak, amelyek között meghatározó jelentőségű az 1916–17-es nagyszalontai gyűjtés. Az akkor és ott megélt rendkívüli nehézségek főként a diákgyűjtések megbízhatatlanságából eredtek; ezeket még tetézték azután az Arany-centenáriumra szánt, de csak 1924-ben megjelent *Magyar Népköltési Gyűjtemény* XIV. nagyszalontai kötetének dallamfüggelékével kapcsolatos keserű élmények.[2] Mindez az összes, az előbbivel azonos értelmű megállapítását különös megvilágításba helyezi. Munkássága egészének megértéséhez ebből a szempontból is hozzájárul korai gyűjtésének tényfeltáró megismertetése.[3] Mivel maga Kodály az említett nagyszalontai kiadvánnyal kapcsolatban csupán egyetlen egyszer tett bíráló nyilatkozatot, nemcsak a nagyközönségnek, de még a szakmának sem volt tudomása e „húsba vágó" tapasztalat jelentőségéről. Az említett kritikus mondat lakonikusan ennyit jelez: „1924-ben a Kisfaludy-Társaság gyűjteményének XIV. kötetében sem lehetett érvényt szerezni a népdal műfaji mivoltának, hogy t. i.

---

[1] „Az első kiadáshoz" Kodály 1969d, 5.

[2] Kodály 1924.

[3] Kodály 2001. E kiadvány a teljes népzenei anyagon kívül bőséges dokumentumanyagot közöl, amely kommentálja a Kodály gyűjtést és a *Magyar Népköltési Gyűjtemény XIV.* születésének körülményeit, továbbá terjedelmes bevezető tanulmánnyal magyarázza azok sokrétű vonatkozásait. (A *Magyar Népköltési Gyűjtemény* a továbbiakban MNGY.)

csak dallammal együtt teljes mű."[4] Dallam és szöveg összetartozását, szerves egységét azonban Kodály soha nem mulasztotta el különféle fórumokon és minden lehetséges alkalommal hangsúlyozni.

Nagyszalonta népdalkincsének széles körű felmérésére irányuló gyűjtését – bár a történelmi körülmények miatt, mint maga írta, „homályban" maradtak bizonyos kérdések – monografikus mélységűnek lehet nevezni. Az anyagból annak idején kis részt közreadó dallamfüggelékhez írt bevezetőjében kitér arra, gyűjtésének milyen hiányosságait érzi, így: „A dallamok elterjedtsége nem volt megállapítható, a szövegekkel való kapcsolat állandósága is még hosszabb megfigyelést kívánt volna."[5] Számtalan olyan észrevételt rögzítő jegyzet található azonban nagyszalontai kéziratain, mely ilyen irányú érdeklődését, vizsgálódását tükrözi.

A szövegek dallamokkal való kapcsolatára vonatkozó megjegyzéseiből egy példát elöljáróban kiemelünk. A „Megizenem a makai uraknak" kezdetű szövegstrófát három ízben, három különböző énekes más-más dallamával rögzítette (kettőt fonográfon is). Ezek közül az egyiket, id. Erdős Ferencét az említett dallamfüggelékben közre is adta.[6] Mivel a másik kettő kéziratban maradt, az utalásokra sem keríthetett sort, s ezek mindmáig – a teljes gyűjtést publikáló 2001-es könyv megjelenéséig – rejtve maradtak (mint ahogy Kodály számos más jegyzete is). Az illető szövegstrófa Erdősén (MNGY XV. 119/a. sz. – Mëgizenëm a makai uraknak,/ Hogy ëngëm az erdőn në vadásszanak./ Keressenek ëngëmet a csárdába,/ Ott iszik a bëtyárfattyú bújába) kívül Tógyer János egyik dallamával (94. sz.) és Kajtor László egy másik dalában (190. sz.) jelentkezik. Az utóbbiban (új stílusú dal) 3. versszakként szerepel, e mellé írta Kodály a következőt: „Erdős, Tógyer más-más melódiával énekli." Erdős dalához pedig: „Az idős pásztorok egyik legkedveltebb dallama." A Tógyeréhez fűzött jegyzetből még az is kiderül, hogy azt Kodály egy másik idős pásztortól, Jámbor Jánostól is hallhatta. Megjegyzi ugyanis: „Tógyer fiatalabb, más dallamon tudja, mint a két öreg. Csak hosszabb megfigyelés, sokak meghallgatása dönthetné el, melyik az igazi, ép." E néhány jegyzet már önmagában is tanúsítja, hogy amit majd mintegy húsz évvel később *A magyar népzene* bevezetésében Kodály leszögez, továbbá követendő célul kijelöl, már ekkor – mondhatni talán, hogy kezdettől fogva – világosan állt előtte. Szöveg és dallam viszonyának vizsgálatáról híres tanulmánya bevezetésében így szól: „Hogy ebben tisztán lássunk, még sok adatra van szükség. Melyek az állandóan együttjáró, melyek a lazábban kapcsolódó,

[4] *A Magyar Népzene Tára I.* bevezetőjében: 1951, XIII. (*A Magyar Népzene Tára* a továbbiakban MNT.)

[5] MNGY XV. 8.

[6] MNGY XIV. 21. sz.

dallamcserélgető szövegek. Egyéni dallamcsere, ha nem erősíti meg a közösség, véletlen tévedés is lehet."[7]

A dallamcserélgető szövegek tanulmányozására eddig jobbára zeneileg rokon dallamtípusok szövegkészletét felmérő és összehasonlító vizsgálatok nyújtottak lehetőséget.[8] A szövegeknek a dallamok, dallamtípusok közötti közlekedésére irányuló eddigi megfigyelések arra mutattak, hogy – csakúgy, mint ahogy a dallamok esetében sem jelent áthághatatlan korlátot a szótagszámhatár, valamint nem jelent egyben típushatárt sem[9] – a szövegek dallamtípusok közötti közlekedésében nem kizáró tényező a szótagszám-szerkezeti különbözőség. Egy-egy meghatározott szótagszámcsoporthoz tartozó dalok esetében pedig – minthogy semmiféle nehézségbe nem ütközik egy bizonyos hosszúságú sorokból álló szövegversszakot más-más ugyanolyan strófaszerkezetű dallamhoz hozzáilleszteni – különösen gyakori a szövegvándorlás. Nem csoda ezért, hogy a nagyszalontai anyagban is fel-felbukkannak bizonyos szövegek újabb és újabb dallamokkal.[10] A szövegvándorlás tanulmányozására az egy helység egy időben megragadott zenei hagyományáról számot adó gyűjtési anyag egyébként is különleges alkalmat kínál. (Alkalomadtán más monográfia jellegű gyűjtések repertoárjának ilyen szempontú felmérése is érdekes lehet.[11])

Értékelés nélkül, elöljáróban, felmérésünknek csupán számszerű eredményeit közöljük. A nagyszalontai gyűjtés teljes népdalanyagában számlált mintegy 470 lírai dalszövegstrófa[12] közül 35 olyat találni, amely több (azonos vagy különböző szótagszám-szerkezetű) dallammal is elhangzott Kodály gyűjtése idején. A teljes gyűjtés 353 főszám alatt közölt darabjából lírai szövegű (tehát nem sirató, gyermekjáték, köszöntő, szokásdal vagy ballada) – ha nem vesszük számításba külön a más-más énekesek változatait – 234 dal. Az említett 35 közül 21 szövegstrófa két vagy három különböző, de azonos szótagszám-szerkezetű dallammal is elhangzott. (Ez esetek legtöbbjében meglehetős közeli szövegvariánsokról, szerkezetbeli változtatás nélküli szövegvándorlásról van szó.) A fennmaradó 14-ből 2 szövegstrófa három-három dallamhoz kapcsolódott oly módon, hogy egyrészt a szerkezetmegtartó, másrészt a szerkezetváltoztató kategóriába is sorolódik. Tehát mintegy tucatnyi olyan szövegstrófa található a nagyszalontai gyűj-

[7] (1937[1]) 1969[4], 5.

[8] Rudas 1990–91, 1997–98.

[9] Lásd az MNT VI. ún. „páva-dallamának" különböző szótagszám-szerkezetű változatait.

[10] Lásd Kodály 2001 *Dalszövegmutatója*, és benne az utalások a szövegváltozatokra.

[11] Vargyas Lajos falumonográfiájában (Vargyas 2000[2], 28–29.) „A zenei élet" fejezetben összefoglalóan tárgyalja dallam és szöveg kapcsolatát; Pozsony Ferenc személyi monográfiája Hodorog Luca moldvai énekesről (Pozsony 1994, 267–268.) tanulmányában kitér a szövegvándorlás vizsgálatára is.

[12] Nem vettük a számolásnál figyelembe a tipikusan belső-, azaz kezdőstrófaként vagy önmagukban megállni képtelen versszakokat.

tésben, amelyeket kisebb-nagyobb változtatás révén másféle dallamokra is alkalmaztak énekeseik, azaz szerkezetben, szótagszámban különböző dallamokkal is felhangzottak az 1916–17-es gyűjtés idején.

A következőkben az eltérő sorszerkezetű dallamok közös szövegei közül néhányat bemutatunk; közben elsősorban azt nyomozzuk, hogyan fejezhető ki a tartalom egymáshoz igen hasonló megfogalmazásokban, azonos stilisztikai eszközökkel, megegyező vagy rokon értelmű kifejezésekkel – mialatt a dallamsorok formája megváltozik. A variálódás vizsgálatának szempontjából kétségtelenül ez a csoport a legizgalmasabb, mivel itt a vándor-strófák zöme kisebb-nagyobb mértékű formai változást kénytelen elszenvedni. Szemléletesen példázzák a szöveg és dallam egymáshoz idomulásának lehetőségeit, ugyanakkor azt is, hogy milyen mechanizmusok segítik a szövegvariálódást az adott dallamformák keretein belül.

Mielőtt az alakváltozást szenvedő dalszövegek felsorolását megkezdenénk, szólnunk kell arról az egyszerű esetről is, amikor egy szöveg kétszeres hosszúságú sorokból álló dallamhoz társul. A nagyszalontai gyűjtésből ilyen a következő:

1.a

Fekete városban / Fehér torony látszik, / Láttam a babámat, / Most is mással játszik. Akartam szólítni, / Szántam szomorítni, / Szivét a szivemtől / Elidegenítni. (**113. sz.**)

Szótagszámszerkezet: 6.6.6.6.

1.b

Fekete városban fehér torony látszik, / Láttam a babámat, más ölébe játszik. / Akartam szólítni, szántam szomorítni, / Szívét a szívemtől elidegënítni. (**164. sz.**)

Szótagszámszerkezet: 12.12.12.12.

Amint látszik, a 2 strófányi szövegből kétszeres hosszúságú dallamhoz csatlakozva 1 strófa lesz, illetve ha megfordítva szemléljük a jelenséget: a hosszú strófa a rövid sorokból építkező dallamhoz társulva két strófát tesz ki. A dalok közös szövegstrófáján kívül érdemes a további versszakokat is megfigyelni (lásd a példamellékletet):[13] vajon a dalszövegeket összeköti-e a vándorstrófán kívül más is.

A **113. sz.** dal teljes szövegén, amely három külön egységre tagolódik, végigvonul a fekete-fehér ellentét mint szimbólum. Az első egység 2 szakaszát utólag

[13] A tanulmány kottás példáit Kodály 2001-ből vágtuk össze, némiképp egyszerűsített kottaképpel, néhol bekeretezéssel vagy aláhúzással irányítva a figyelmet a kiemelt részletekre.

„értelmezi" ilyen szempontból a második egység első képe („A fekete bárány / Bárcsak fehér lenne") a rákövetkező párhuzam révén („Akit én szeretek, / Az az enyém lenne"). Ezt folytatja az ún. „lehetetlen feltétel" kategóriával jelzett népdalszövegekben szokásos gyakorlatnak megfelelően a párhuzamot tovább folytató kifejtés a 4. versszakban. A versszak végi „Az a barna kislány / Sosem lesz az enyém" kijelentésben kifejeződő lemondáshoz csatlakozik ezután a harmadik egység az elhagyás elbeszélésével, időben – epikusabb jellegével – kiteljesítve az első két, inkább helyzetképet festő részt; ugyanakkor a benne megjelenő gyász „kétféle ruhában" fekete-fehér motívuma által még szorosabb egységbe vonja a máskor általában önállóan szereplő egységeket.

A **164. sz.** két versszaka között nincs efféle kapcsolat. Távolabbi tartalmi összetartozásról legfeljebb akkor beszélhetünk, ha a folytatást úgy értelmezzük, hogy az „annak a kislánynak" a hűtlen („más ölébe játszó") kedvesre vonatkozik, akiből hamarosan asszony (más asszonya) lesz. Csupán az előző dalban egyértelműsített fekete-fehér szimbólum kiterjesztéséből származik azonban ilyenfajta, kissé erőltetett értelmezés, amire azért némiképp feljogosít bennünket a szimbólumok egyetemes volta (erre később visszatérünk). Egyébként viszont – amint azt majd a **214. sz.** dalban is látjuk – a versszakok összetartozása sokstrófás lírai népdalokban a legtöbb esetben nagyon is laza.

Következő kettős példánk a szöveg dallamhoz igazodása szempontjából már nem annyira egyszerű eset, pedig hasonlóképp kétszeres, illetve feleakkora sorokból építkező dallamokhoz csatlakozik ugyanaz a szöveg. Itt nem azonos méretű sorokból álló strófákról van szó, rövidebb (**260. sz.**) dalunkban szótagszámvariációt találunk: a 2. versszak harmadik sora 8-asról 10 szótagosra bővül.

2.a

1. vsz. Barna kislány selyëmágyát / Magasra vetëtte, / Ëggyes huszár a csákóját / Rajta felejtette.
2. vsz. Hozd ki, babám, a csákómat, / Tëgyem a fejembe, / Hogy në nézzën mindën barna kislány / Ragyogó szemëmbe! (**260. sz.**)

Szótagszámszerkezet: 8.6.8.6., ill. 8.6.10.6.

2.b

Barna kislány fejér ágyát magasra vetette, / Barna legény a kalapját rajta felejtette. / Hozd ki, rózsám, kis kalapom, hogy tegyem a fejembe, / Hogy ne nézzen minden kislány fekete szemembe! (**214. sz.**)

Szótagszámszerkezet: 8+6.8+6.8+7.8+6.

„Barna kislány..." kezdetű szövegünk második dallamában (214. sz.) is a harmadik sorban találunk ritmusaprózó szótagszámbővülést (a szöveg csaknem azonos helyén, az első dalban a 8-ról 10-szótagosra bővülő sorban: „Hogy ne nézzen minden *barna* kislány", a másikban a 14-ről 15-szótagosra bővülőben: „Hozd ki, rózsám, kis kalapom, hogy tegyem *a fejembe*").

Általános tapasztalat szerint a négysoros lírai népdal legváltozékonyabb sora a harmadik. Érvényes ez a dallamra és a szövegre is. Akár az *1.b* szöveget hordozó **164. sz.** dallam harmadik során is megfigyelhetjük, hogyan változik az időviszonyok tekintetében, kiszélesedő első felével az izometrikus (sőt izoritmikus) többi sorhoz képest. Ha pedig a *2.b* példát vesszük: az azonos szélső és egyező középső dallamsorokból álló (ABBA képlettel leírható) **214. sz.** szabályosan hömpölygő új stílusú népdalban egyetlen különlegesség a harmadik sor szótagszám-szaporítása, amely nélkül a két középső dallamsor is teljesen azonos lenne. Vargyas Lajos *A magyarság népzenéje* című könyve „A népdal mint műalkotás" című fejezetében számos példával igazolja a harmadik sorok kiemelkedő szerepét a variálásban, a dallammozgás változásában, a ritmikus újításban, s ugyanígy a lírai szöveg szerkezetében is.[14]

A párosító szöveget a **214. sz.** dalban más jellegű, heterogén összetételű strófalánc követi (párosító-szerelmi, aztán katonadal szöveg), mely „toldalékból" két szakaszt még mástól is följegyezve, ugyanezzel a dallammal találunk a gyűjtésben.

Harmadik szövegpéldánk egyszer azonos hosszúságú szövegsorokból álló (izometrikus), kötetlen ritmusú, máskor feszes táncritmusú, harmadik sorában bővülő dallamhoz kapcsolódik.

3.a

Lefelé folyik a Tisza, / Nem folyik az többet vissza. / Rajtam van a babám csókja, / Ha sajnálja, vegye vissza. **249. sz.**

Szótagszámszerkezet: 8.8.8.8.

3.b.

Lefelé folyik a Tisza, / Nem folyik az többet vissza. / Rajtam ragyog a régi babám csókja, / Ha sajnálja, vegye vissza. **245. sz.**

Szótagszámszerkezet: 8.8.11.8.

[14] Vargyas 2002², 123, 211, 215, 216, 219.

Hogy Kodály számon tartotta e szöveg „kétlakiságát", bizonyítja az elsőhöz fűzött megjegyzése: „NB. Öregebbek szerint ez a dallama". Érdekes módon a közös strófát harmadik sorában bővítő dalból már a 3. versszaktól kezdve egyenlő hosszú sorokból építkező szerkezetű dallam lesz, az azonos hangokat ismétlő nyolcadok negyedekké vonódnak össze.

Az alábbi szöveget a hosszabb dallamsorokból építkező dal megfelelő helyein ismétléssel bővítik.

4.a

Kertünk alatt folyik el a Berettyó, / Benne úszik három fekete holló. / Három fekete hollónak hat a szárnya. / Ki vagyok a babám szivéből zárva. **68. sz.**

Szótagszámszerkezet: 11.11.12.11.

4.b

Házunk előtt, kertünk alatt folyik el a Berettyó, / Abba fürdik, benne fürdik három fekete holló. / Három fekete hollónak aranyos a, de, bal szárnya. / Gyere, babám, gyere, babám, csókolj meg utoljára. **54. sz.**

Szótagszámszerkezet: 15.15.16.15.

A *4.a* és *b* szöveg dallamaira egyaránt jellemző, hogy harmadik sorukban megtörik az izoritmia, sőt mi több, szerkezeti egyöntetűségük is megszűnik. Egyikükben még a pódiaszám is megváltozik: a **68. sz.** dal nemcsak időtartamát tekintve változik (rövidül), hanem háromtagúból kéttagúvá válik, miközben szótagszámban bővül. Az **54. sz.** dallam ugyanazon a helyen kiszélesedik (a szótagszám itt is nő). A rövidebb sorokból álló **68. sz.** dallamszerkezete ABBvA, a hosszabb sorokból állóé (**54. sz.**) AABA. Az előbbi a **214. sz.**-hoz hasonlóan, s ráadásul metrumváltással is változatossá teszi a szimmetriát, az utóbbi (**54. sz.**) építkezése, ti. hogy az új zenei gondolat csak a harmadik sorban jelenik meg, döntő jelentőséget ad a sornak, a kiszélesedés a harmadik ütemében pedig még inkább hangsúlyozza a dallamsor különösségét. A sorhosszítás módja szövegben: variált ismétlés (Kertünk alatt → Házunk előtt, kertünk alatt; Benne úszik → Abba fürdik, benne fürdik stb). A harmadik sort követően a szövegstrófa tartalmilag kettéválik: a **68. sz.** záró szövegsorából kitetszik, hogy a gyászos, fekete képekkel festett hangulat oka szerelmi bánat: „Ki vagyok a babám szivéből zárva", az **54. sz.** szövegében az ok kényszerű búcsú: „csókolj meg *utoljára*". A strófára következő folytatás mindkét esetben katonadalszöveg: az előbbi 3. és 4. versszakában az 1. és 2. formuláinak csaknem szó szerinti idézésével a teljes szöveget mintegy újraéneklik, csak más változatban; az utóbbiban a 2. versszak megtartja a kez-

dősort, de aztán elkanyarodik a szöveg, a 3. versszak pedig már teljesen más. Az **54. sz.** dalba ékelt „*de*" és más hasonló rövid szócskák be-betűzdelése igen gyakori szótagszám-szaporítási eljárás az új stílusú dalokban. A jelen esetben azonban az énekes személye miatt (Bagosi Lajos, aki Kodály egyedüli hangszerjátékos – tamburás, azaz citerás – adatközlője Nagyszalontán) vélhetően még más is közrejátszik ezek alkalmazásában. A hangszerjátékban oly gyakori cifrázás, hangaprózás alkalmazása az éneklésben is érezteti hatását. (Más nagyszalontai dalokban is tapasztalunk hasonlót, ahol a vokális és instrumentális változatot Kodály egyaránt feljegyezte.)

Az ötödik példában a szövegnek két izometrikus, izoritmikus, szimmetrikus melodikus felépítésű dallamhoz illeszkedését figyelhetjük meg.

5.a

Dúr a disznó, dúr a mocsár szélén. / Tartottam szeretőt a múlt télën. / Ha tartottam, mëgszenvedtem érte, / *ej*, Kutya világ, në hánd a szëmëmre! **149. sz.**

Szótagszámszerkezet: 10.10.10.10.

5.b

Dúr a, dúr a disznó, dúr a mocsár szélén. / Tartottam szeretőt, babám, tavaly télën. / Ha tartottam, babám, mëgszenvedtem érte, / Kutya betyár világ, në hánd a szëmëmre! **220. sz.**

Szótagszámszerkezet: 12.12.12.12.

A **149. sz.** dal utolsó sora *ej* felkiáltással indul, amely a sorhosszon nem változtat. A dallam különben az „A Csap utcán végestelen-végig", népszerű nóta változata, Kodály a másik, 12 szótagú dalnál megjegyzést tesz a szövegre, hogy másutt arra a melódiára éneklik. A szövegbővítés módja itt először részleges ismétlés, majd rokon értelmű szó (*babám, betyár*) beszúrása.

Következő kettős példánk dalait ugyanattól az énekestől, a 25 éves Balog Erzsitől gyűjtötte Kodály.

6.a

Keresik a, nem lelik a keresztlevelemet, / Még a pap së leli a nevemet. / Maj' megleli első Ferenc Jóska, / Aki engem besorozott harminchat hónapra. **178. sz.**

Szótagszámszerkezet: 14.10.10.14.

6.b

Keresik a, nem lelik a keresztelőlevelemet, / Sem a bíró, sem a jegyző nem találja a nevemet. / Majd megtalálja azt első Ferenc Jóska, / Ki elvisz a csatatérre, talán sose (v. sebesülve) jövök vissza. **71. sz.**

Szótagszámszerkezet: 16.16.12.16.

A zenei tartalom oldaláról nézve a **178. sz.** dal szerkezetileg (ABBA) elüt a **71. sz.** (AABA) daltól. A szóban forgó strófák szótagszámszerkezete – **178. sz.** (14.10.10.14.) és **71. sz.** (16.16.12.16.) – azonos módon alakul, mint a dallamszerkezet, így kétfelől (zenei tartalom és sorhosszúság szempontjából) azonosan szerkesztett, egymástól eltérő dalról van szó. A sorhosszítás eszközei ez esetben: variált ismétlés, szóalak-változtatás és rokon értelmű szó behelyettesítése. Sorról sorra összeolvasva a két szövegváltozatot, nyomon követhetjük a változtatásokat. Az első sorbeli eltérés csupán ennyi: *keresztlevelemet → keresztelőlevelemet.* A második sorban 10 szótag helyett 16-ra van szükség, ezért az énekes átalakít, ismétel, szavakat helyettesít másikkal: *Még a pap së leli → Sem a bíró, sem a jegyző nem találja.* A harmadikban analógia működteti az előző szövegsorhoz kifejezésben is visszanyúlást: „megleli" ill. „megtalálja" (a második esetben a prozódia kicsit zökken), a negyedik sorban pedig már másfelé ágazik a két változat szövege. (A **70. sz.** dalnak a **71. sz.** 2. strófájával egyezik a szövege, ennek a jelen vizsgálat szempontjából nincs jelentősége.)

Soron következő példánk a közös szöveg variációja szempontjából kevésbé komplikált eset, mivel a dallamok igen hasonlóképpen alakulnak a harmadik soruktól kezdve. Itt a **319. sz.** első és a **30. sz.** második szövegstrófája variánsok. Az előbbi csupa 11 szótagos sorból, az utóbbi első fele 13-szótagosokból épül fel.

7.a

Nëm szeretem az uramat, nëm biz' én, / Ha ránizëk, keservesën sirok én, / Sirok [...] siratom a lyányságom, / Amig ilëk, soha fël nëm tanálom. **319. sz.**

Szótagszámszerkezet: 11.11.11.11.

7.b

Nem szeretem az uramat, sej, de nem biz' én, / Ha ránézek, keservesen sírdogálok én. / Sírok, anyám, siratom a lányságom, / Sírok is én, míg élek a világon. **30. sz.**

Szótagszámszerkezet: 13.13.11.11.

A **30. sz.** dalban az első sor két egyszótagú indulatszóval (sej de), a második sor az ige gyakorító képzős alakváltozata révén (sírok → sírdogálok) bővült két szótaggal, a dallamok második fele szótagszámban egymással egyező, sőt ritmusszerkezetükben is hasonlóak (legalábbis az első négy hang augmentációjában és a negyedik sor ritmusképletében).

Végül vegyünk szemügyre egy olyan szövegstrófát, amely három, új stílusú dalban is (**189.**, **153.**, és **152. sz.**) megtalálható!

8.a
Várad felől piros az ég alja. / Haragszik rám a szeretőm anyja. / Minél jobban haragitja magát, / Annál jobban szeretem a fiát. **189. sz.**

Szótagszámszerkezet: 10.10.10.10.

8.b
Sej, Várad felől piros az ég alja. / Haragszik rám a szeretőm anyja. / Minél jobban haragitja magát, / Sej, annál jobban szeretem a fiát (v. lányát). **153. sz.**

Szótagszámszerkezet: 11.10.10.11.

8.c
Várad felől veres az ég alja. / Haragszik rám a szeretőm anyja. / Ha haragszik, nem tehetek róla, / Csak nem leszek a lányáé soha. **152. sz.**

Szótagszámszerkezet: 10.10.10.10.

Az első és harmadik dal a szótagok számát tekintve egynemű, csupa 10 szótagos sorból áll, a második dal első és negyedikként visszatérő dallamsora 11 szótagos. A **189.** és **153. sz.** (*8.a, b*) dal énekese Bagosi Lajos, ő tehát kétféle dallamra énekli ugyanazt a szöveget (csakúgy, mint Balog Erzsi a **178.** és **71. sz.** *6.a, b* dalokat). A **153. sz.** két szélső 10-szótagos szövegsora egy-egy *sej* kezdő indulatszóval 11 szótagossá alakul, így alkalmassá válik a szöveg a másfajta szerkezetű dallam hordozására is. A **152. sz.** (*8.c*) dal negyedik strófájaként énekelt szöveg, mint a **189. sz.** (*8.a*), 10 szótagos forma, de második fele eltérő, tartalmában különböző. Az anya haragjának oka itt más indítékú, nem az eltiltást („Minél jobban haragítja magát / Annál jobban szeretem a fiát"), hanem épp az eredménytelen erőltetést érezni mögötte („Ha haragszik, nem tehetek róla / Csak nem leszek a lányáé soha"). A szöveg kezdőképe, a piros, illetve veres ég alja és az erre „rímelő" anyai harag párhuzamként felvetülése a három dalban szóról

szóra megegyezően történik. A színek szimbolikus jellegénél maradva: *8.a* példánkban (**189. sz.** dal) szövegünk rákövetkező strófájában szerepel a fekete, gyászoló holló. Gondoljunk vissza a korábban tárgyalt „Fekete városban fehér torony látszik" kezdetű (*1.b*) **113. sz.** dal teljes szövegén végigvonuló színekre, s a képein keresztül még közelebbi rokon **68.** *(4.a)* és **54. sz.** *(4.b)* szöveg Berettyó vizében fürdő fekete hollóira! A **189. sz.** dalban szereplő, említett strófánk második felében ki is bomlik a szimbólum: „Babám, az a holló minket gyászol, / El akarnak tiltani egymástól".

A népköltészet világában a színek szimbolikájának tudvalévően jelentős szerepe van. Az említett szövegek fekete, fehér, piros színei a hangulatfestésen túlmenő funkciót töltenek be, konkrét jelentéseket hordoznak. A népdalszövegek gazdag (s nemcsak szín-) szimbolikája egy-egy szöveg képeinek, kifejezéseinek többrétegű értelmet, adott esetben többféle értelmezést nyújthat, s egészen biztos talajon csak az érezheti magát, mikor a szövegek jelentését fejtegeti, aki az adott hagyományban benne él.

Egy kisebb közösség (pl. egy település) dalanyaga, szövegeivel együtt egy adott időszakban sokféle szempontból koherens egységet alkot. Feltehetőleg, egy népzenei gyűjtés-egységben (mint Kodály nagyszalontai gyűjtése) benne foglalt népdalszövegek értelmezésekor a jelentésrétegek felfejtésére szélesebb alap, nagyobb lehetőség nyílik, mint mikor időben és térben egymástól távolabbi szövegeket vizsgálunk. Az olyan eset, mint az előző példában említett rejtett értelem felfejlése (holló → gyász: „Az a holló minket gyászol") ritka. E nélkül is világos általában az utalás. Ahol nincs „megfejtés", ott is értjük, mivel ha nem is mindig tisztán, de a szavak, képek jelentésének holdudvarában jelen vannak a rejtett vonatkozások. Még alkalmilag összekapcsolódó strófákat is közelíthetnek egymáshoz, „magyarázhatják" a kapcsolatot a mögöttes értelmet hordozó költői eszközök. A vándorversszakok pedig közvetíthetik a jelentésátvitelt. Első példapárunkban, a **113. sz.** (*1.a*) dalban a három külön egységből szerves egészet kovácsoló színpár ellentéte a „Fekete városban fehér torony látszik" kezdetű közös szakasz révén a **164. sz.** (*1.b*) dal második, egyébként különálló strófájának is esetleges másféle, átvitt értelmet kölcsönöz, s ezzel mégis valamiféle hozzátartozását sugallja.

A nagyszalontai gyűjtésben található vándor szövegversszakok különféle, egymástól eltérő sorszerkezetű dallamokhoz való csatlakozásának tanulmányozásából többféle tanulságot szűrtünk le. Megfigyelhettük, hogy milyen eszközök állnak rendelkezésre ahhoz, hogy adott szövegstrófa a dallam adta megváltozott keretekhez – a szótagszám kellő szaporításával – igazodni tudjon. Az eszköztár legfontosabb kellékei a pontos vagy részleges ismétlés, a szóalak-változtatás, rokon értelmű kifejezés behelyettesítése, továbbá a hézagtöltő szócskák sora. Azon kívül, hogy hogyan történik a szöveg dallamhoz igazodása (igazítása), azt is re-

gisztráltuk, hol van erre legtöbbször szükség. Vagyis ezeken a példákon is beigazolódott, hogy leggyakrabban a dal harmadik sora a variálódás helye. Arra is fény vetült, hogy érdemes a közös szövegek mellett az azokhoz csatlakozó többi strófát is szemügyre venni, mivelhogy helyenként a vándorszöveg közvetítésével egyéb, rejtett elemek is beléphetnek a szövegek erőterébe a mögöttes jelentés, a szimbolika révén. Dallam és szöveg együttesének, a szöveg dallamhoz igazodásának tanulmányozása mellett tehát a szövegek egymáshoz társulása, kapcsolatai is figyelemre érdemesek, különösen, ha nem egymástól elszigetelt darabokat, hanem egy közösség teljes népdalkincsét tekintjük.

Irodalom

KODÁLY Zoltán

— 1924 *Nagyszalontai gyűjtés.* Kodály Zoltán közreműködésével szerkesztette Szendrey Zsigmond. /*Magyar Népköltési Gyűjtemény XIV.* Sorozatszerk.: Sebestyén Gyula./ Budapest, Kisfaludy Társaság.

— 1937[1] 1969[4] *A magyar népzene.* Budapest, Zeneműkiadó.

— 2001 *Kodály Zoltán nagyszalontai gyűjtése.* Szerk.: Szalay Olga és Rudasné Bajcsay Márta. / Magyar Népköltési Gyűjtemény XV. Sorozatszerk. Voigt Vilmos./ Budapest, Balassi Kiadó – Magyar Néprajzi Társaság.

MNGY XIV lásd Kodály 1924.

MNGY XV lásd Kodály 2001.

MNT

— 1951 *A Magyar Népzene Tára. I. Gyermekjátékok.* Sajtó alá rendezte Kerényi György. Budapest, Zeneműkiadó Vállalat.

MNT

— 1973 *A Magyar Népzene Tára. VI. Népdaltípusok 1.* Sajtó alá rendezte Járdányi Pál és Olsvai Imre. Budapest, Akadémiai Kiadó.

POZSONY Ferenc

— 1994 *„Szeret vize martján", Moldvai csángómagyar népköltészet.* A klézsei Lőrinc Györgyné Hodorog Lucától gyűjtötte, bevezetővel és jegyzetekkel ellátta Pozsony Ferenc. Kolozsvár.

RUDASNÉ BAJCSAY Márta

— 1990–91 Régi magyar dallamtípusok szövegösszefüggései I. *Zenetudományi dolgozatok,* Budapest. MTA ZTI, 1992, 153–164.

— 1997–98 Régi magyar dallamtípusok szövegösszefüggései II. *Zenetudományi dolgozatok,* Budapest. MTA ZTI, 1998, 179–193.

VARGYAS Lajos

— 1941[1] *Áj falu zenei élete,* lásd 2000[2]

— 2000[2] *Egy felvidéki falu zenei világa – Áj, 1940.* Szerk.: Bereczky János. Budapest, Planétás.

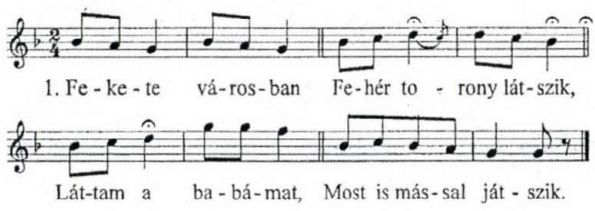
— 1981[1] *A magyarság népzenéje,* lásd 2002[2]

— 2002[2] *A magyarság népzenéje.* Második, javított kiadás. Szerk.: Paksa Katalin. Budapest, Planétás.

113.

Énekelte Kajtor László, 55 éves
1916. december 30.

Rubato, lassú, hosszú fermáták, ♩ = 60–63, eleje gyorsabb



2. Akartam szólítni,
Szántam szomorítni,
Szívét a szivemtől
Elidegenítni.

3. A fekete bárány
Bárcsak fehér lenne,
Akit én szeretek,
Az az enyém lenne.

4. A fekete bárány
Sohasem lesz fehér,
Az a barna kislány
Sosem lesz az enyém.

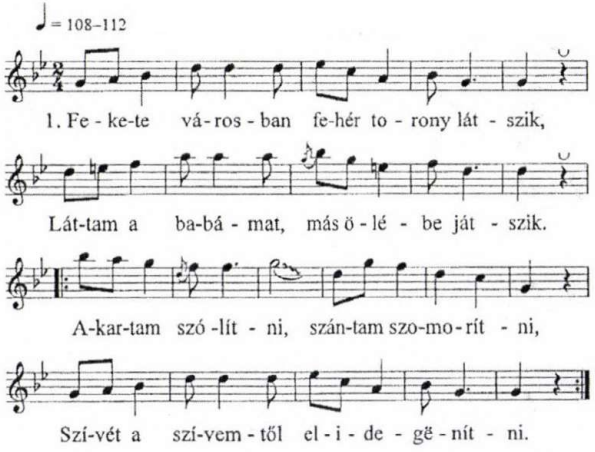
5. Elment az én babám
Idegen országba,
Írta levelébe,
Hogy menjek utána.

6. Nem mengyek utána
Idegen országba,
Inkább meggyászolom
Kétféle ruhába.

7. Délig feketébe,
Délután fehérbe,
Meggyászollak, babám,
Holtig a szívemben.

164.
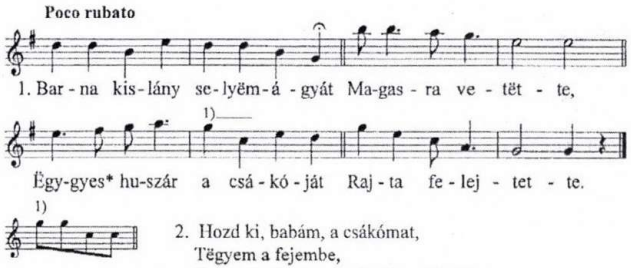
Énekelte Balog Erzsi, 21 éves
1916. október 5.



2. Annak a kislánynak hosszú a kötője.
Mondtam az anyjának, vágjon el belőle.
Azt mondta az anyja, nem vág el belőle,
Jövő szüret után asszony lesz belőle.

260.
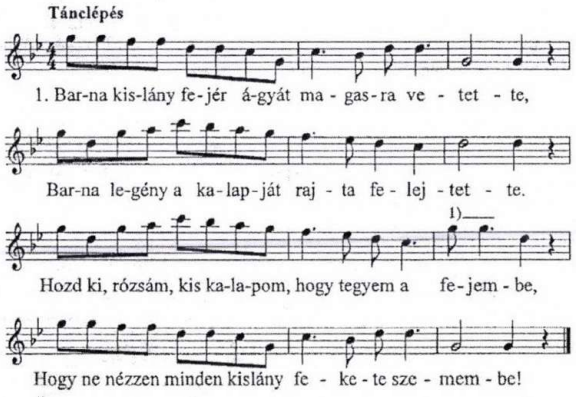
Énekelte Balog Erzsi, 21 éves
1916. október 5.



2. Hozd ki, babám, a csákómat,
Tëgyem a fejembe,
Hogy në nézzën mindën barna kislány
Ragyogó szemëmbe!

214.

Énekelte a fiatalság
1916. december 29.



2. Játszik a szél a Balaton homokos partjával,
Körös-körül beültettem szomorúfűzfával.
Szomorúfűz hervadt lombja lehajlik a síromra,
Mintha annak minden ága barna kislány volna.
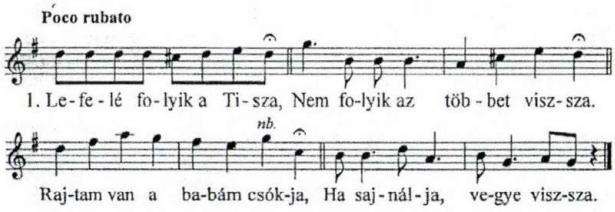
3. Azt mondja a vadgalamb a gerlicemadárnak,
Elvitték a szeretőmet ősszel katonának.
Igazsága van annak a gerlicemadárnak,
Esze volna a babámnak, nem szeretne százat.

4. Elrabolta Ferenc Jóska tőlem a kedvesem,
Éjjel-nappal siratgatom nagyon keservesen.
Megkérdezem a császártól: mêre fekszik, mêre van,
De a császár azt feleli: bent a kaszárnyában.

5. Elrabolta a Balaton... *stb.*
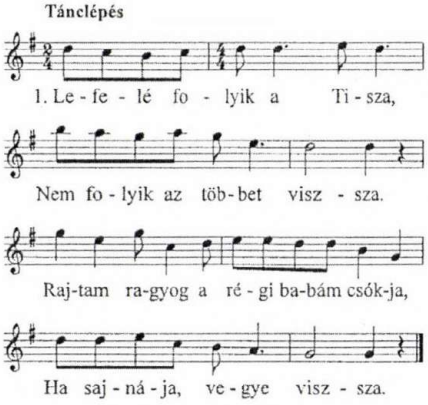
249.

Énekelte Balog István, 53 éves
1916. október 5.
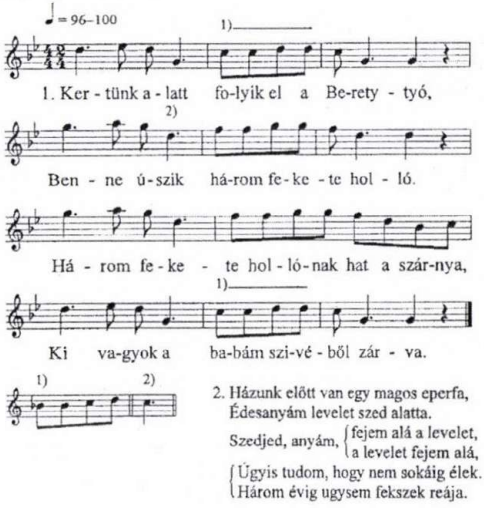


245.

Énekelte Balog Erzsi, 21 éves
1916. október 5.



68.

Énekelték 12-13 éves lányok
1917. január 3.
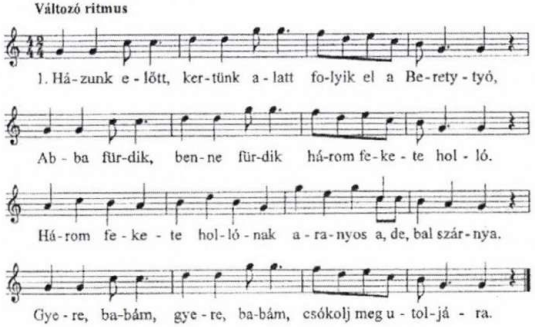


2. Házunk előtt van egy magos eperfa,
Édesanyám levelet szed alatta.
Szedjed, anyám, { fejem alá a levelet, / a levelet fejem alá,
{ Úgyis tudom, hogy nem sokáig élek. / Három évig ugysem fekszek reája.

3. Kertünk alatt folyik el a Berettyó,
Benne uszik egy fekete koporsó.
Gyere, babám, fogjuk ki azt a koporsót,
{ Nézzük meg, hogy ki babája nyugszik ott! / Hadd lássuk meg,

4. Házunk előtt van egy magos eperfa,
Édesapám levelet ír alatta.
{ Irjad, apám, a katona fiadnak, hogy / Irja, írja a katona fiának,
Gyere haza, kedves fiam, sajnállak!

54.

Előadta Bagosi Lajos, 30 éves, tamburán
1916. október 6.
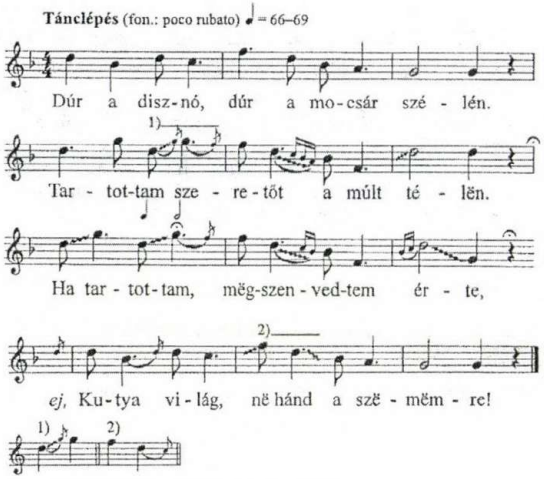


2. Házunk előtt, kertünk alatt folyik el a Berettyó,
♪ ♩ ♪ ♩ ♪
Magyar huszár (de) magyar huszár beleesett lovastól.
Lova lábát, lova lábát bécsi orvos gyógyítja,
Magyar huszárt, magyar huszárt a babája siratja.

3. Megüzenem, megüzenem a szeretőm anyjának,
Más szeretőt, más szeretőt válasszon a lányának,
Mert mán engem októberben katonának elvisznek,
♪ ♩ ♪
A lányának (de) Mariskának szeretője nem leszek.
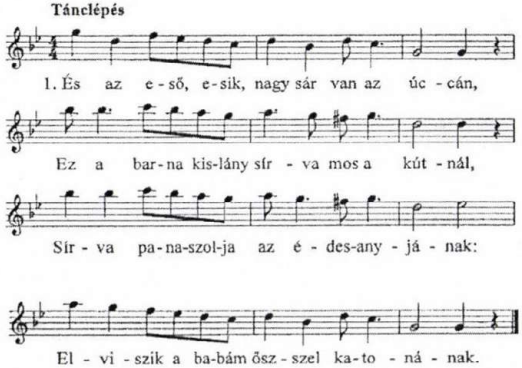
149.

Énekelte özv. Szabó Ferencné, 61 éves
1917. január 1.



220.

Énekelte Balog Erzsi, 21 éves
1916. október 5.
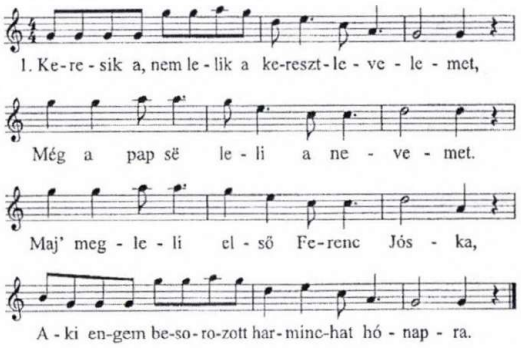


2. Ne sírj, édes lányom, nem ér az már semmit:
A száraz fa soha ki nem leveledzik.
Száraz fügefának zöldellését várni:
{Az 1-es huszárnak / A szegény bakának} nehéz szabadulni.

3. Dúr a, dúr a disznó, dúr a mocsárszélen,
Tartottam szeretőt, babám, tavaly télen,
Ha tartottam, babám, megszenvedtem érte,
Kutya betyár világ, ne hánd a szememre!

178.

Énekelte Balog Erzsi, 21 éves
1916. október 5.

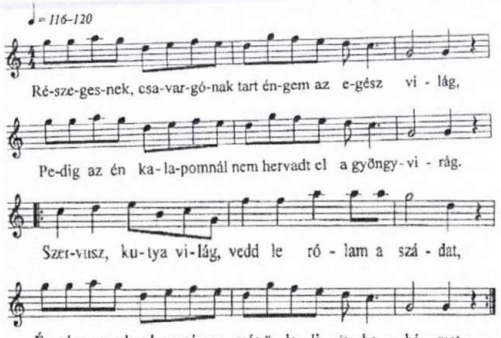
Tánclépés



2. Három évet, hat hónapot ád nékem a császár,
Sárgarigó szól a Körös partján.
Sárgarigó, szép a fülemüle,
Szép a csárdás kis angyalom, { el kell válni tőlle. / hogy váljak el tőlle!

70.

Énekelte Csete Juliska, [25 éves]
1917. január 2.



71.

Énekelte Balogh Erzsi, [21 éves]
Gy.: Kodály Zoltán és Kenyeres Lajos, diákgyűjtő
1916.

Dallamát lásd 70. sz.

Élénken, táncra
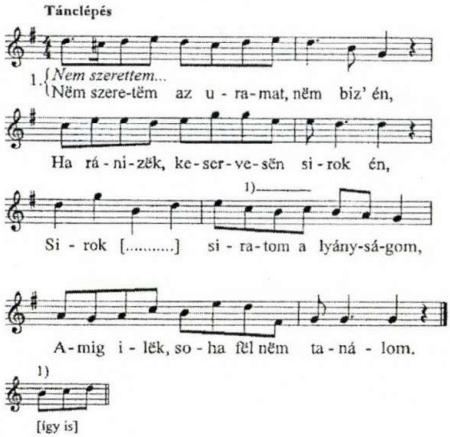
1. Keresik a, nem lelik a keresztelőlevelemet,
Sem a biró, sem a jegyző nem találja a nevemet.
♪ ♩
Majd megtalálja azt elsõ Ferenc Jóska,
Ki elvisz a csatatérre, { talán sose / sebesülve } jövök vissza.

2. Részegesnek, csavargónak tart éngem az egész világ,
Pedig az én kalapomnál nem hervadt el a gyöngyvirág.
Szervusz, kutya világ, vedd le rólam a szádat,
Én elmegyek katonának, más õleli ja babámat.

3. { Ha / Én } elmegyek a harctérre, ki lesz az én utitársam,
Ki ássa meg a síromat a Kárpátok hegyaljában?
♪ ♩ ♪ ♩
Majd lesz utitársam a kedves bajtársam,
Ki megássa a síromat a Kárpátok hegyaljában.

319.
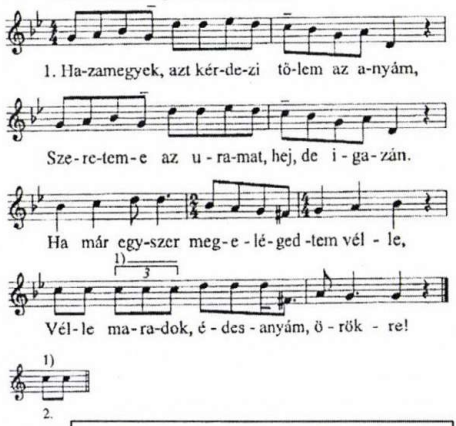
Énekelte özv. Serester Sándorné, [39 éves] és
Csatári Lajosné, [51 éves]
Gy.: Kodály Zoltán és Asztalos Sándor, diákgyűjtő
Dátum nélkül



2. Fáj a szivem, szomoruság bánt ĕngĕm,
Mer něm annak attak, akit szeretĕm.
Kirtem [...] sirva kirtem az anyám,
Ha szeretĕtt, mir něm hallgatott rĕjám.

30.
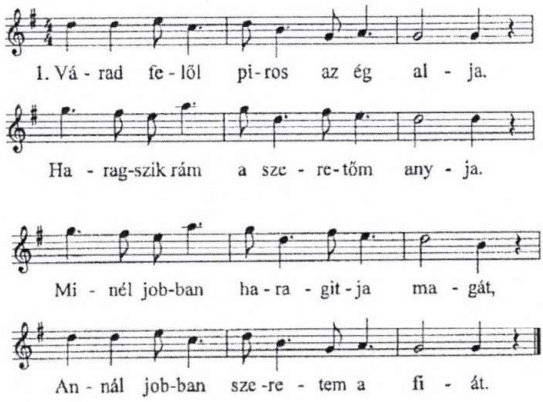
Énekelte Balog Erzsi, 21 éves
1916. október 8.



2. Nem szeretem az uramat, sej, de nem biz' én,
Ha ránézek, keservesen sírdogálok én.
Sírok, anyám, siratom a lányságom,
Sírok is én, míg élek a világon.

189.

Énekelte Bagosi Lajos, 30 éves
1916. október 5.
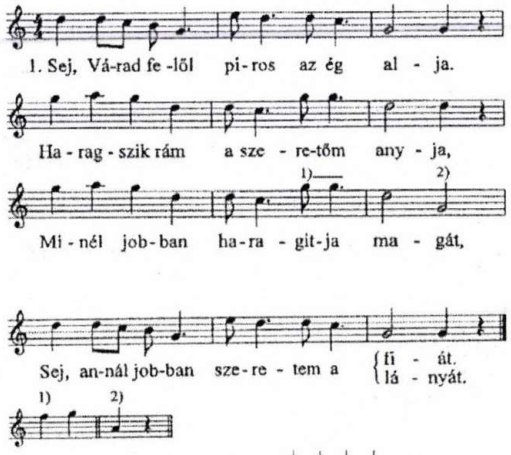


2. Szalontai torony tetejében
Ül egy holló tiszta feketében.
Babám, az a holló minket gyászol,
El akarnak tiltani egymástól.

3. Megérik a szőllő nemsokára,
Árván marad a tőke magára.
Te is árván maradsz, kis angyalom,
Mert már nékem el kell masíroznom.

153.

Énekelte Bagosi Lajos, 30 éves
1916. október 5.
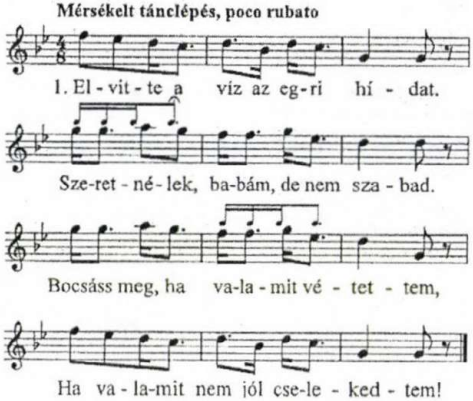


2. Sej, mikor megyek Nagyszalonta felé,
Hasad az ég tizenhárom felé.
Ragyognak rám a fényes csillagok,
Sej, ugyi, babám, betyár gyerek vagyok!

152.

Énekelte Kajtor László, 55 éves
1916. december 30.

Mérsékelt tánclépés, poco rubato



2. Egy asszonynak két eladó lánya,
Egyik szegfű, másik majoránna.
Megizenem az édesanyjának,
Nevelje fel nékem bokrétának.

3. Még azt mondja a szeretőm anyja,
Rozmaringot nyílik az ő lánya.
Nem bánom, ha arany az illatja,
Nem kell nekem az ő lánya soha.

4. Várad felől veres az ég alja.
Haragszik rám a szeretőm anyja.
Ha haragszik, nem tehetek róla,
Csak nem leszek a lányáé soha.

5. A más este jártam kapud előtt,
Láttam anyád, ott sírt a ház előtt.
Nem kell nekem a siralmas lánya,
Ha siratja, tartsa meg magának.

6. Ősszel érik a veres bakator ,
Abból lesz a rettenetes jó bor.
Igyál, pajtás, igyál a kedvemért,
Én is iszom csárdás szeretőmért.

Békési Tímea – Varga Sándor

Táncszók használata egy mezőségi faluban

Bevezetés

Jelen dolgozat célja a *táncszók* használatának olyan részletességgel történő bemutatása egy falu táncszó-kincsének vizsgálata alapján, amely példa nélküli a szakirodalomban, s amely méltán magasabb rangra emeli e népköltészeti alkotásokat. A terepmunka során két momentumra lettünk figyelmesek, melyekkel addig nem találkoztunk: az egyik a táncszók funkciójával, a másik pedig a lakodalmi szokáskörbe tartozó *menyfogadó rítus* változásával kapcsolatos.[1]

Az előbbi vizsgálatakor körvonalazódott, hogy a táncszók a gyakorlatban sokkal többet jelentenek a tényleges tánc közbeni kurjantásoknál – megoldásértékű eszközök az emberek lelki problémáira azáltal, hogy segítségükkel kimondhatják fájdalmukat vagy sérelmüket, méghozzá olyan formában, amely a közösség által elfogadott. A komoly mondanivalót szolgáló szövegek általában nem tánc közben hangzanak el, csak a zenéhez kötődnek szorosan. Kiemelkedő alkalmuk a lakodalmas menet, illetve a templom előtti tánc volt, mert miközben az ifjú párt eskették, majd pedig anyakönyvezték, addig a vendégek nagy része és a bámészkodók – a falu apraja-nagyja – egytől-egyig az utcán maradt, mert itt bárki (nem csak a meghívottak) kedvére táncolhatott. Ilyenformán tehát a faluközösség előtt zajlott egy-egy sérelem táncszóval[2] történő orvoslása, és valószínű, hogy a lakodalom felfokozott érzelmi hangulata is jobb közeg volt a rigmusok használatával történő problémamegoldásra.

---

[1] Ez utóbbiról lásd Békési 2004.

[2] A „táncszó" terminus ebben a funkcióban már nem megfelelő elnevezés. Erről még szó lesz a következő részben.

A falu bemutatása[3]

Terepmunkánk[4] helyszíne, Visa (rom.: Vişea), kicsi falu[5] a Mezőség nyugati peremén. Kolozsvártól légvonalban mintegy 26 km-re, észak-keletre fekszik, néhány nagyobb falu (Bonchida, Zsuk illetve Kötelend) szomszédságában. 1919 előtt Kolozs vármegye alsó kerületéhez, a mocsi járáshoz tartozott. A falu lakossága ma mintegy 750 fő, amelyből kb. 460 fő református magyar és kb. 250 fő ortodox román.[6] A faluban még elenyésző számban találhatók szombatosok és Jehova tanúi (nagyrészt magyarok), valamint öt ortodox-vallású cigány család. Megélhetésüket jórészt a hagyományos földművelés és állattenyésztés biztosítja, mivel buszjárat[7], illetve közvetlen vasúti összeköttetés híján nehéz eljutni Kolozsvárra, a közeli falvakban pedig kevés a munkalehetőség.

Szakirodalmi áttekintés

A szakirodalom tanulmányozásakor kiderült, hogy a táncszókkal ilyen részletességgel jelen dolgozat előtt nem foglalkoztak, mégis szükséges röviden bemutatni az előzményeket, mert kiindulási pontként szolgáltak.

A táncszók a „Lakodalmi vonulás közben spontánul felhangzó, a jókedvet kifejező, hangulatkeltő, ritmusos szó, illetve mondóka. Egyéb elnevezései: *táncréjja*, [...] *rikótozás*. A tánckurjantás fejlettebb formája a tánc ritmusát követő, általában kétsoros, szellemes, csattanós rímű, tömör megfogalmazású mondóka. Ez kötött ritmusával és határozatlan dallamvonalú, de a természetes beszéd hangsúlyától és tónusától, valamint a rigmusmondástól is eltérő előadásmódjával átmenetet alkot a recitáló dallamok és a rigmusszavalás között. Sajátos, emelt hanghordozással, kiáltásszerűen recitálva adják elő; [...] A táncszókat bizonyos táncok közben a tánckedv, a mulatási hangulat magas fokán alkalmazzák (pl. a táncciklus végén a frissnél)."[8] A fenti idézet a táncszók formai jegyeit mutatja be. Más tanulmányokban legtöbbször csak szövegközlést találunk, illetve azok téma szerinti csoportosítását.[9]

---

[3] Varga 2003, 2.

[4] A terepmunkát közösen végeztük 1994–2002-ig.

[5] Visában 255 házszámmal jelzett ház illetve telek áll.

[6] Visszaemlékezések szerint a románok számaránya korábban sem érte el az összlakosság 1/3-át.

[7] A legközelebbi buszmegálló a kötelendi vámnál, a Kolozsvár–szászrégeni úton, vasútállomás pedig Zsukon található.

[8] Küllős–Martin 1985, 185.

[9] Az eddigi legrészletesebb tartalmi osztályozás: Pálfy 2004, 175–200.

A következőkben néhány olyan utalás következik, amely a táncszók és a népdalok kapcsolatára vonatkozik.

„A *táncszók* tartalomban és szerepben nem választhatók el a *táncdaloktól*, inkább formai különbség van közöttük: a *tánckurjantások* vagy más néven *réjják* dallam nélküli ütemes kiáltások, amelyet biztatásból és gúnyolódásból kiáltoznak a legények, sokszor meglehetősen drasztikus szöveggel is."[10]

Pesovár Ferenc a fenti idézethez hozzáfűzi, hogy a „Mezőségen is az általánosan gyakorolt tánckiáltások mellett megfigyelhető volt, hogy a lassú párostáncok közben (pl. »cigánytánc«) ilyenszerű szövegeket énekeltek a táncolók. Ugyancsak itt egyes falvakban, miközben a legények a »ritka magyar« táncot járták, a körben táncoló leányok csujogatásokat énekeltek az egyébként szöveg nélküli hangszeres muzsikára."[11]

Népköltési gyűjteményekben elsősorban szöveglejegyzések találhatók, amelyekből kitűnik, hogy sztereotípiák egy részének aktualizált változata került rögzítésre.[12]

Különböző gyűjtemények és tanulmányok már tartalmaznak a táncszók használatával és funkciójával foglalkozó írásokat: „Félre szekér, jön a kocsi! – mondják tánczban a gyerekeknek."[13] „Ezek a táncrigmusok a féktelen jókedv, öröm és pajkosság kifejezői."[14] „[...] mindegyiknek meghatározott célja, feladata van [...] A természetes, egészséges élet tiszta erotikája nyilvánul meg bennük kötetlen kimondva [...] Művészi értékük mellett sok társadalmi, közerkölcsi és általános folklorisztikai érték hordozói is."[15] „...egyik találó hasonlattal vág, másik egy odavetett célzással csíp, ez fonákságával hat, amaz ürességével s a csupa rímmel is kelt derültséget, egyik a bárgyuságot csúfolja ki..."[16] „A kurjantások a lakodalom egész tartama alatt hangzanak s a csapongó jókedv nyilatkozatai mindig ezekben csúcsosodnak."[17] „Sokszor gúnyolódó, csipkelődő tartalmúak, néhol szabadszájúak is. De a tánc hevében mindenki tudomásul vette, nem sértődhetett meg senki, ha találva érezte magát."[18]; „A tánc ízit adja, ha az ember közbekiált, aki a szivin van [...] Akinek a hangulatban a sziviröl gyön, annak illik. Aki csak szájjal csinálja, annak nem."[19] „Általában a *jó mulatósok*, víg kedé-

[10] Katona 1989, 358.

[11] Pesovár 1980, 61.

[12] Kriza 1956, 237.: „Friss mönyecske Kurucz Örzsi, ember legyen, ki megőrzi."; Konsza, évszám nélkül, 471.: „Hucza Sára, isten lánya, gyere velem egypár táncra."

[13] MNGy I. 1872, 316.

[14] Kiss 1937, 166; Küllős 1978, 392.

[15] Horváth 1980, 362.

[16] Borbély 1891, 19.

[17] Gönczi 1900, 132.

[18] Pesovár 1990, 238.

[19] Kaposi 1999, 35.

lyűek *visitottak* tánc közben, a visszahúzódóbbak, szégyenlősebbek nem. Az *ujjongás* mellett gyakran előfordult, hogy rövidebb-hosszabb táncszókat, *rigmusokat* is kiabáltak tánc közben. [...] sokszor a hangulatnak, helyzetnek megfelelően rögtönözve [...] Voltak általánosan ismert *rigmusok*, illetve az adott helyzetnek, hangulatnak megfelelő egyéni rögtönzések is. [...] A táncmulatságok és főként a lakodalmak oldottabb hangulatában helye volt egy-egy erotikus vagy szerelmi célzást tartalmazó *rikkantásnak* is. [...] végezetül voltak olyan tréfás bekiabálások, amelyek vagy az adott helyzetre aktualizált alkalmi rögtönzésként, vagy egyszerűen jól pergő ritmusuk révén emelték a hangulatot."[20] „Nem feltétlenül tánc közben hangzanak el, de az előzőekkel közeli műfaji rokonok a *lakodalmi kurjantások*."[21]

Terminológia

Ezzel kapcsolatban probléma vetődik fel, ugyanis a szakirodalomban írnak *táncszók*ról és *lakodalmi kurjantások*ról,[22] de a szövegek – a gyűjtés közben szerzett tapasztalatok szerint – ilyen élesen nem választhatók szét. Vannak szövegek, amelyek csak a lakodalomban kerülnek elő, de a *táncszók*nak nevezett rigmusok többsége ugyancsak a lakodalom különböző fázisaiban és nem elsősorban tánc közben hangzik el. A kaláka mellett ez az a kiemelkedő alkalom, ahol megengedett a szinte gátlás nélküli szókimondás. Ezzel az eszközzel itt rendezhettek el egymás között problémákat, függetlenül attól, hogy azok mikor keletkeztek.

A lakodalom során nagyon sok olyan pont van, ahol e rigmusokat használják: például a násznagyok, valamint a jegying és jegykendő hozatala közben, a vőlegény illetve menyasszony búcsúztatásakor és kikérésekor, a templomba illetve a lakodalmas házhoz való vonuláskor, ekkor nincs tánc, csak zeneszóval vonulnak az utcán.

Ezek után érthető, hogy Visában – de a környékbeli falvakban is – egyetlen szóval jelölik a táncszókat. Elnevezése a *rikoltozás* kifejezés helyi változata: *rikatozás*[23], magát a cselekvést pedig az ebből képzett igével jelölik: *rikatozni*. Tehát egyelőre hiányzik egy összefoglaló, általánosan használható terminológia,

---

[20] Ratkó 1996, 118–120.

[21] Katona 1989, 384.

[22] Pl. Horváth István: *Magyarózdi toronyalja* című könyvében külön fejezetben ír táncszókról (1980, 362.) és lakodalmi vonuláskor felhangzó rikótozásokról (1980, 392.). Gönczi Ferenc lakodalmi kurjantásokról ír cikkében (1900, 132.). Kallós Zoltán rövid bevezetést tartalmazó szöveggyűjteményének címében is különválasztja a kettőt: Tánc- és lakodalmi kiáltások (1973). A fogalmi kettősség megtartását látja szükségesnek Pálfy Gyula is (2004, 175.).

[23] Ritkábban előfordul még: *rikotozás, rikótozás, rikótazás, visigálás, csuhogatás, csujogatás.*

ezért dolgozatunkban továbbra is használjuk a táncszó terminust és különböző szinonimáit.

Arra, hogy a táncszóknak nevezett rigmusok többsége a lakodalom során hangzik el, bizonyságul szolgál az is, hogy a specialisták egytől-egyig asszonyok, akik az adatok tanúsága szerint lánykorukban a *nagytáncon*[24] alig-alig rikatoztak, rikatozhattak, viszont jelentős szövegkészletüket – amelyet tanulással és önálló alkotással teremtettek – a lakodalom során használták és használtatták.

A táncszók használata Visában

A táncszók és használatuk elsajátítása

A szövegek elsajátítására már gyermekkortól lehetőség nyílt a közösség tagjai számára a szocializáció során, mert a fiatal házasok még karon ülő gyermekeikkel is rendszeresen elmentek estefelé a nagytáncba, ahol az asszonyok rikatozhattak, a lányoknak viszont nem illett[25], de az idősebbektől sokat tanultak. „...inkább tanultuk meg mi a lánykorunkba', az asszonyok jöttek a táncbo, aztán azok rikatoztak."[26] „Ugy vettem föl, hogy nálunk szokás vot. Nálunk ez a rikatozás má' ríg-rígtű' szokás vot."[27]

A lakodalom szintén fontos helyszíne volt a tanulásnak,[28] s bár ide úgy az 1960-as évekig szinte csak házasok kaptak meghívást, viszont annak menetéhez nagyon sok utcai történés tartozott, s a rikatozások nagy része ekkor hangzott el, amit bárki hallhatott.

A szövegeket tanulták a fiatalok egymástól, családtagoktól, szomszédoktól, de hallották a rádióban is, illetve a vásárokban is kaphatóak voltak olyan füzetek[29], amelyek ilyen rigmusokat tartalmaztak. „Megtanultam egy szomszéd asszonytul, Kati nénitül [...] Tölle leghamarabb, s akkor még egy Fodor Kiss Erzsébet [...] öregasszonyok votak."[30] „...hallom én itt a rádióba' is [...] onnat is tanul az ember..."[31]

---

[24] Kb. a 60-as évek végéig hétvégente megrendezett hagyományos táncalkalmak elnevezése a résztvevők kora szerint: *kicsitánc* illetve *nagytánc*.

[25] Visa környéki román falvakban, egyéb, távolabb eső mezőségi, kalotaszegi és székelyföldi magyar falvakban szerzett tapasztalataink szerint általános lehetett ez a szokás.

[26] László Zsuzsanna „Kuli" (1944), 1999. (Adatközlő neve, születésének – halálának – évszáma, gyűjtés időpontja.)

[27] Kiss Erzsébet „Birdok" (1926–1998), 1998.

[28] Vö. Vasas–Salamon 1986, 87.

[29] Vásári ponyvákból tanult *tánszókra* eddig csak két adatközlőnk utalt.

[30] Lovász Anna „Kuli" (1941), 1997.

[31] Kiss Erzsébet „Birdok" (1926–1998), 1998.

A néprajzi gyűjtés is serkentőleg hatott néhány specialistára, hogy minél több szöveget megtanuljon és használjon is. „Azután aztán... Zoli bácsi[32] azér' ő hozott bele jobban, mer' jött filmezni... na akkor, jöjjön Erzsi..."[33] „...a rikatozások, ha mentünk a vásárbo Bonchidáro, ottan vótak oan könyvek, akik árulták, amelyikbe megvót mind csak a rikatozás magyarul, románul, ..."[34] „Vot egy könyvem és ezek a gyermekik eljátszották. Annyi rikatozás vot románul benne."[35] „Rikatozni? Én nem is tudom. Tudja a jó Isten, hogy ki tanitotta."[36] „Aztán, így ni mondom, hogy gondolkoztam, hogy na, mit rikatozzak [...] Hát ezek is, amelyikek énekelnek, úgy csinálják az énekeket, ahogy gondolják, min' találják, ho' legyen jól."[37] „Keveset hallottam én igy másoktol. Javarészit ezeket mind ugy kajtoltam össze, ugy találtam én ki öket és rikatoztam [...] Há' eztet is innet az erdő alol. Na hallottam még innet is, még onnat is, de javarészit azér' igy komponáltam én. Találtom össze üket."[38] „S akkor vot amit én ugy a fejemböl, meggondoltam, ugy rikatoztam."[39]

Tehát a belenevelődés során mindenki szert tesz bizonyos szövegkészletre, függetlenül attól, hogy él-e vele vagy sem, továbbá pontosan tudják értelmezni az aktualizált szöveg célját, mondanivalóját.

A tanuláshoz nem csak a szöveg megjegyzése tartozik, hanem a használat módjáé is, egyrészt a zenéhez viszonyítva, másrészt pedig arra vonatkozóan, hogy milyen alkalomhoz milyen szövegek használhatók. Ha valakit megkértek, hogy tanítson, ezekre a szempontokra is figyelmet fordított.

Annak, ha valaki nem szokott rikatozni, több oka lehet: például nincs megfelelő hangja hozzá, vagy bátortalan, vagy egyszerűen nem szeret kitűnni mások közül.

A specialisták és szerepük a táncszó-készlet alakulásában és használatában

A specialistáknak nagy szerepe van a szövegkészlet megtartásában és alakításában. Már fiatal korban megmutatkozik, ki lesz az, aki a hagyományt aktívan továbbviszi és gazdagítja. Ők tudatosan tanulnak, részben hallás után, mint mások is, de többségük igyekszik minél több szöveget összegyűjteni, és írásban is rögzíteni. Ezen kívül a meglévő sztereotípiák felhasználásával költenek új szö-

[32] Kallós Zoltánról van szó.
[33] Kiss Erzsébet „Birdok" (1926–1998), 1998.
[34] Fodor József „Öreg" (1907–2002), 1999.
[35] Kiss Erzsébet „Micsurin" (1944), 1999.
[36] Lovász Anna „Kuli" (1941), 1999.
[37] Pop Viorica, sz. Tuluc (1935), 1999.
[38] Fodor Anna, sz. Szőlősi (1926), 1997.
[39] Lovász Anna „Kuli" (1941), 1997.

vegeket saját célra vagy megrendelésre, és a jól sikerült alkotások beépülnek a köztudatba, továbbélnek, amíg aktualizálhatók, s ha már nem, kiesnek a használatból. Ilyenformán tehát a szövegkészlet folyamatosan alakul és változik, s ebben fontos szerepet töltenek be a specialisták, valamint a szövegeket használó közösség is.

A specialisták aktív tanulói, gyűjtői és használói is a rikatozásoknak, egyben az új szövegek kitalálói is. Egy alkalommal egy ismerős, fiatal házaspár számára kértünk szállást egyik adatközlőnktől. Ő így felelt, miközben az ajtó mögötti ágyra mutatott:

Kiszáradt a bodzafa,
hol alszunk az éjszaka?
Ajtó megett a padon,
a te puha hasadon.

Meg kell említeni azokat is, akik ugyan hangosan nem hallatják a hangjukat, de tudásukkal aktívan közreműködnek a különböző eseményeken. Ez nagyon fontos, hiszen aki éppen „odarikatozik" valakinek, nem biztos, hogy izgalmában a legmegfelelőbb szöveg jut eszébe. „Aztán tudjátok vot sok olyan, hogy ha nem is rikatozott, ü nem tudott, de elment az esküvőn, kisérte az uton, odasugott, hogy ni te, még ezt kiáltsad."[40] „...sokszor ángyom nem is rikatozott, de azér' sokat tud [...] na gyere csak ide, na melyikeket..."[41]

A specialisták közül többen írásban is rögzítik tudásanyagukat, de gyakran csak a rigmus első sora kerül feljegyzésre, annak alapján felidézhető az ismert folytatás. Ez azért lehetséges, mert a szövegek sztereotípiákból állnak, amelyek témánként szorosan összeforrtak, s általánosan ismertek. Itt jegyzendő meg, hogy Visában a lakodalmi kurjantásként élő szövegek nagy része a környékbeli falvakban énekek formájában hangzik el.[42] S ahogy népdalaink változataikban élnek, ugyanez érvényes a rikatozásokra is.

Annak, hogy kiből válhat jó rikatozó, több oka lehet. Egyrészt a családi indíttatás: ha valakinek már a szülei is központi alakjai voltak a közösségnek, és kellő képességekkel is rendelkezett. „De azér' valahogy olyan családbol is származtunk [...] mer' édesapám min' vőfély vot. Násznagy is nagyon sokat vot. Vot egy nagybátyám, édesapámnak egy öccse, akko' az vette átol a vőfélységet..."[43] „Édesanyám tanitott [...] leirtam. Egyszer-kétszer elolvastam és tudtam is."[44]

[40] Kiss Erzsébet „Birdok" (1926–1998), 1998.
[41] Kiss Erzsébet „Birdok" (1926–1998), 1998.
[42] Adatokat erre vonatkozóan a MNT III/A, B kötete tartalmaz. 1955–56.
[43] Kiss Erzsébet „Birdok" (1926-1998), 1998.
[44] Kiss Ágnes sz. Gáspár (1923), 1999.

Másrészt vannak olyan egyéniségek, akik szeretnek kitűnni mások közül, szeretnek szerepelni, természetesen pozitív értelemben, hiszen a közösségnek szüksége van rájuk. Ahhoz, hogy ilyen pozícióba kerüljenek, alkotó tevékenységük is elengedhetetlen. Új szövegeket írnak, belső késztetésből, ha saját érzelmeiket akarják kifejezni, vagy felkérésre, mely legtöbb esetben a lakodalmi menyfogadó szövegre vonatkozik.

Néhány idézet az adatközlőkkel készült interjúkból, s néhány kiemelkedő példa alkotásaikból.

„S akko' még tanítottak, mer' avval a Feri bácsival... én beszéltam vaj' három évig. S a szülei nem engedték, hogy vegyen el, mer' én szegén' votam... S akkor én min' tanultam csujogatásokat. Vot egy esküvő, s akkor ö azelött megnősült... s én csujogattam nekije vissza, hogy ö megnösült. Aztán még én is találtom ki olyasmiket:

Mond meg rózsám az anyádnok,
ne átkozzon fűnek-fának,
mer' az átok helyet keres,
azt fogja meg, kit érdemes.

Meguntalak a szádér',
Anyád postaságáér'.
Ugy hordozza a szokat,
Mind a postás a pakkat.
Ugy hordozza a beszédet,
Mind a postás a levelet.

Szerettelek egy ideig,
Három kerek esztendeig.
Tudod rózsám sok szép nyár,
Száradjon beléd a máj.
Tudod rózsám sok szép idő,
Száradjon beléd a tüdő."[45]

„Aztán ki tudja, miket rikatoztam [...] Nem felelt vissza..."
„Amind Annus néni is [...] evvel a Feri bácsival vot több ideig, vot udvarloja [...] Na, amikor ez megnősült [...] aztán mit össze rikatozott! Az min' jütt hozzánk, hogy Zolti – szerette ü is, oan költök votak, mindegyik –, Zolti bácsinak is votak

[45] Uő, uo.

sok ilyen emlékversei. Még abbul is min' szedett ki Annus néni! Hogy rikatozzon ű csak vissza..."[46]

„Ugy tanultam ugy még mástul is, ha esetleg hallottam, ha nem, éjjel nem tudok egész éjjel aludni. Én még találgottam egy-egy rikatozást [...] hivatalos votam esküvőre, akkor ijjel azt gondoltam, na, holnap én ezt elrikatozom. Összetalálgottam."[47]

„Alig vártam ezt a napot,
hogy kimulassam magamot.
Hogy magyarba eljöhettem,
Áldjo meg öket az Isten.
Adjon Isten mind csak jot,
Egész Magyarországnok.

Ezt ugy találtam ki, hogy éjjel nem tudtam aludni, gondoltam, mondjak valamit, mikor menyünk Mosonmagyaróvárra [...] mer' ne csak mind azokat, amiket tudtunk, találjunk ujakat is."[48]

„...mikor vot Leventének [...] vagy melyiknek vot a lakodalma [...] mind akartam, hogy jüjjön bár addig,.. de nem akarta.. a férjem.. Na aztán.. mihelyt odamentem, aztán rikatoztam, hogy:

Mikor hazulrol eljöttem,
az utcaajtót betettem,
Maradj bánat odahaza,
ne kisírgess a faluba.

Ugy kitaláltam ezt. Na, aztán utána meg is rikatoztam, hogy:

Jaj de sokan vannak itt,
de valaki hiányzik – há' nekem ő hián'zott.
Ha az az egy itt vona,
Százszor jobb kedvem volna."[49]

„Csak mondom, hogy nálunk igy sokat kitaláltok [...] akkármit csináltok."[50]

---

[46] Kiss Erzsébet „Cire" (1941), 1998.
[47] Kiss Erzsébet „Micsurin" (1944), 1997.
[48] Uő, uo.
[49] Kiss Erzsébet „Birdok" (1926–1998), 1998.
[50] Kiss Erzsébet „Cire" (1941), 1999.

„Irtam le itthon, mikor valamit akartam [...] hogy mi is talál neki, [...] vagy mit kell mondani."[51]

Egyik legjobb adatközlőnk az elmúlt évben is írt egy szép szöveget elhunyt férje emlékére, s az előadásra a családban megrendezett lakodalom adott alkalmat. A köszöntő verset egy borítékban vitte el az eljegyzésre, és a menyasszony anyját kérte meg, hogy olvassa fel. „Megcsináltom, hogy sirtak az egisszen.

Hit, remény és szeretet,
kössen össze titeket.
Ági, Feri azt kívánom,
hogy a jó Isten megáldjon.
És ti egymást szeressétek,
a szülőket becsüljétek.
Mert a szülők ugy neveltek,
hogy ti őket becsüljétek.
Én ezt tiszta szivemből kivánom,
a jó Isten titeket megáldjon.
Mert én csak egyedül jöttem,
mert akit én ugy szerettem,
Nem jöhetett most el vélem.
Mert annak mindjárt öt éve,
Hogy kint van a temetőben.
Én bánatom nem mutatom,
Én a szívembe bezárom.
De én őtet ugy szerettem,
Hogy soha el nem felejtem."[52]

S bár, mint említettük, az új rigmusokat többségében sztereotípiákból állítják össze, mégis teljesen saját alkotásnak tekintik szövegkészletüket. Ez abból adódik, hogy elsősorban az aktualizálás jelenti az alkotást, de vannak olyan szövegek is, amelyek egyszer hangzanak el, de ha valamiért emlékezetesek, évtizedek múlva is tudják még néhányan.

A jó rikatozók, amikor életkoruknál vagy egyéni okoknál fogva kimaradnak az aktív rikatozásból, igyekeznek tudásukat átadni a következő generációnak, hogy alkotásaik tovább éljenek és funkcionáljanak, és gyakran keresik fel őket a fiatalabbak is tanulás céljából, ha rikatozásra készülnek valamilyen alkalomból.

---

[51] Kiss Ágnes (1923), 1999.

[52] Lovász Anna „Kuli" (1941), 2002.

„Akkor is, mikor mentek Magyarországro. Én oan szépen kitaláltom egy rikatozást nekijek."[53]

A táncszók funkciói

Egy-egy táncszó elhangzásának oka lehet a jókedv kifejezésének, a közösség szórakoztatásának igénye, véleménynyilvánítás[54] valakiről vagy valamiről, sérelmek, érzelmek kifejezése, illetve „vagdalózás"[55] viccből vagy komolyan.

> Felszentelték a kollektívot. És akkor aztán rendeztek bált [...] ez a Juliska néni akkor rikatozta, hogy: „Megérett a nyakas körte, a kulákot nyakon törte..." Tudom, hogy ez a Juon bácsi [...] hogy is... „Szeretem a kollektívat, mind a disznó a csihánt, csiha, csiha, csihaha..." Így rikatozta.[56]

> Vot ennek a traktoristának a lakodalma a Lapusba [...] Terus mer' akkor nem hivták el ezeket a rokonokat, me', mit tudom én. Aztán Terus csinált [...] talált egy rikatozást, hogy a Mumusak lakodalma [...] valahogy azokat az embereket csufolták Mumusoknak. A Mumusak lakodalma, nagy gazdákbol van kiállítva. Nem hítták a szegényeket, az unokatestvíreket.[57]

> ...aztán így a lakodalmakba [...] ahogy aludtak így el reggel felé [...] aztán mondtam vaj' e' viccet, vaj' egy csunyát rikatoztam ott valamit nekiek. Mindjá' szökett el az álmuk...[58]

> ...még szeretik, hogy mondjanak, hogy még legyen mit kacagjanak, na...[59]

> Há' mindenki kiábál, ki mit tud [...] Ugy mintha jobban mulatna a nép akkor...[60]

A szórakoztatás mellett másik funkciója, hogy a különböző élethelyzetekben[61] kulturált, a közösség által elfogadott eszköze a belső feszültség levezetésének.

---

[53] Fodor Anna (1926), 1997.
[54] Elsősorban a faluközösség által elfogadott erkölcsi normák megsértése miatt.
[55] Így nevezik Visában azt, amikor két ember rigmusokban felelget egymásnak.
[56] Fodor János „Selyem" (1932), 1999.
[57] Fodor Anna (1926), 1998.
[58] Fodor Anna (1926), 1999.
[59] Uő, 1997.
[60] Kenderesi Ilona „Nyúl Ilus" (1933), 1999.
[61] Ilyenek például: szerelmi bánat, csalódás, szakítás, két fiatal kapcsolatát a szülők meghiúsítják.

Ebben a szerepben legtöbbször lakodalom alkalmával hangzik el, mint az egész közösség előtti véleménynyilvánítás.

Mindezek illusztrálására idézünk néhány példát az adatközlők történeteiből.

Ott mindenki kirikatozhatta a szeretöjét, kirikatozhatta minden bánotját. Még nem is a menyasszonyrul rikatoztak szinte, mindenki magát rikatozta.[62]

Elvesztette a fiát, aztán mindig vót nekie rikatozáso [...] Miko' nálunk is vót esküvő [...] itt is. Mindenki sirt. Az ő bánatját rikatozta:

Az én szivem olyan víg,
Mind akinek házo íg.
Láncot veretek szivemre,
Megmutatom, birok vele.
Bú életem, bánat napom,
Fekete gyász alatt lakom.[63]

Előfordult az is, hogy egyik adatközlőnknek – aki már többször vett részt táncfilmezésen –, egy alkalommal az édesanyját is meghívtuk. Az asszony jókedvében néhány pajzán szöveget kiáltozott el, és amikor – s ez a videofelvételen jól látszik – észbe kapott, hogy ezt az édesanyja is hallotta, szintén néhány rikatozással jóvátette hibáját, mert idősebbek előtt nem illik ilyeneket mondani:

Az én anyám ugy szeretett,
Tejbe, vajba fürösztgetett.
Keszkenőbe takargatott,
Mégis idegennek adott.

Édes volt az anyám teje,
Keserű a más kenyere.
Keserű is, savanyú is,
Néha-néha panaszos is.[64]

Ezek után már csak nyomdafestéket tűrő szövegeket rikatozott.

Terepmunkánk során férfiak táncszóhasználatát alig figyelhettük meg, mert ők inkább csak a nagytáncon kiáltoztak, ez a hagyományos táncalkalom pedig az 1970-es években megszűnt. A lakodalom azóta az egyetlen hely, ahol a táncra le-

[62] Kiss Erzsébet „Cire" (1941), 1999.
[63] Papp Ilona „Karikás" ( ), 2000.
[64] Lovász Anna „Kuli" (1940), 1997.

hetőség nyílik, ez viszont elsősorban az asszonyoknak nyújt alkalmat a csujogatásra. Férfiak rikatozását a megrendezett táncfilmezéseken figyelhettük meg, ahol ugyan sok szöveg nem hangzott el, de az aktualizálásra, illetve új szöveg alkotására is alkalmat adott. Így született meg az „Ez a tánc a legényeké, nem a házas embereké" szokásos szöveg változata:

Ez a tánc az öregeké,
Nem a fiataloké.[65] –

Ekkor ugyanis a 60-70 év közötti korosztály vett részt a gyűjtésen.

A táncszók aktualizálásáról további tapasztalatokat szerezhettünk Magyarországon szervezett filmezéseken is. Elsőként arról számolunk be, amikor három pár vendégeskedett egy mosonmagyaróvári néptánccsoport edzőtáborában, s közülük az egyik asszony specialistája volt a rikatozásnak. Elsősorban az ő csujogatásait szerették volna rögzíteni. Ezt úgy szervezték meg, hogy a hat visai embert leültették egy videokamerával szemben, amelyen egy erős fényt árasztó lámpa is volt, hogy a felvétel jól sikerüljön. A kamera mögött ültek egy csoportban az érdeklődő fiatalok, és egy helyi zenekar muzsikált, hogy legyen mire rikoltozni. Ez a helyzet feszélyezte az asszonyt, zavarban volt és sokáig nem jutott eszébe semmi, míg végül rátalált egy fogódzóra: a férjének kezdett rikatozni:

Azt gondolod te csipás,
hogy engem nem szeret más.
Szeret engem még más is,
Nálodnál csipásabb is...[66]

Erre visszafelelt a férje, s így megindult a *vagdalózás* aztán egyre több szöveget hozott elő emlékezetéből, lassan oldódott a feszültség, annyira, hogy elrikoltozta azt a szövegét, amelyet édesapja emlékére írt: [67]

Az én ügyes szép szemem,
mindig könnyel van tele.
De azt azér' hullatom,
Nincs nekem édesapám.
Oroszország közepébe,
Van egy nagy láger épitve,

[65] Fodor Mihály „Jakab" (1938), 1997.

[66] Lovász Anna „Kuli" (1940). A mosonmagyaróvári Lajta Néptáncegyesület edzőtáborában Vénecken, Győr-Moson-Sopron megyében, 1994.

[67] Aki a II. világháborúban vesztette életét.

Oda van apám temetve.
Már ötven éve, hogy várom,
Sírját sehol se találom.
Három éves se nem voltam,
Az apámtol elmaradtam.
De az anyám karján nevelt,
Mégis szárnyomra engedett.[68]

E szöveg elhangzása nagyon megindította a többi jelenlévő visai embert, s ők is bekapcsolódtak a rikatozásba, előbb néhány komoly, majd vidámabb szöveggel.

Egy másik történet a faluból: egy asszonyt a férje néhány évre elhagyott, pedig már gyermekeik (ikreik) is voltak. Már újra együtt éltek, amikor egy esküvő alkalmával az asszony *odarikatozott* egykori riválisának. Ekkor nem talált ki új rigmust, hanem a meglévő szövegkészletből választott megfelelőt, némi segítséggel.

...esküvő vot. Nem is tudom, de valamilyen rikatozást mondtam ennek az asszonynak:

De szép csöndes eső esik,
Halálomat sokan lesik.
Sokan lesik halálomat,
Hogy vegyék el az uramat.

[...] erre Anna néni tanított. Egy annyit aztán rikatozott vissza nekem, hogy:

Kutágosra szállt a veréb,
Kutyafasza álljon beléd.

Aztán én rikatoztam neki:

Amennyit már benned járt,
megkerülné Kolozsvárt.

Na ugye akkor vagdalóztunk [...], s Anna néni jött, hogy rikatozzam:

Ezt nem mondtam kedvemre,
Borulnál a seggemre.

[68] Lovász Anna „Kuli" (1940), Vének, 1994.

[...] ott meg tudták jol mondani egymásnak [...] ugyhogy legalább nem veszekedtek, de igy megmondták egymásnak jol a rikatozásba [...] Kifutták egymást. A haragot egy kicsit kiüzték magokbol [...] Én is pont ugy votam, legalább egy kicsit kifuttam magamat rájo, hogy megmondjam nekije...[69]

A család történetének ez a korai epizódja több mint két évtized múltán újra felemlegetésre került, amikor a gyermekek közül az egyik házasodott. Ekkor az az asszony, akit felkértek a menyfogadó szöveg megírására és *elrikatozására*, a következő rigmust szerezte:

...Enikő, én arra kérlek,
Anyosodat jol becsüld meg.
Mer' ő néked társot nevelt,
Jaj milyen sokat szenvedett,
Mer' kettőt egyszerre nevelt.
Még a sors is ugy hozta,
Hogy egyedül gondozta...[70]

A rikatozással történő véleménynyilvánításért az esetek többségében nem szoktak megharagudni, mert ezzel legtöbbször lezárult egy-egy probléma. S amint azt már többször említettük, főleg esküvő alkalmával volt szabad a szókimondás. Ekkor olyan mondanivaló is kikiáltásra került, ami más körülmények között, szóban közölhetetlen lett volna.

...nem is haragudtam a rikatozásokra, hogy... vagdaloztunk így né [...] Aki haragszik, az ne fogjon hozzá rikatozni. Ha valaki legyőzett, vagy legyőztem valakit, akko' ne haragudjon, me' akko' nem kellett vona elkezdeni a rikotozást."[71]
„Dehogy haragszik. Aki érti a viccet, az nem haragszik. Mer' én megmondom:
Nem én vagyok a hibás,
Ha ilyen a rikatozás.
...hogy ne legyen baj.[72]

Ezek szerint tehát felmentő tartalmú rigmus is található a szövegkészletben arra az esetre, ha valaki csúnyát talált mondani.

---

[69] László Zsuzsanna „Kuli" (1944), 1999.
[70] Kiss Erzsébet „Micsurin" (1944), 1997.
[71] Fodor Anna (1926), 1999.
[72] Kiss Erzsébet „Micsurin" (1944), 1997.

A vagdalózás szokásos volt szomszéd falvakkal való találkozáskor, amilyen például a lakodalom, vagy a fiúk átlátogatása a másik falu táncába. Ilyenkor kritizáló, a másik falu különböző szokásait kifigurázó szövegek hangzottak el:

Kamarási becsület
Mind a lúfasz lecsüggedt[73]

Vagy:

Szegény sziki legények,
nagy csizmásak szegények.
A fejeken csupérka,
elöl csüng a bokréta.

Gyere Kali döcögjünk,
Ha meguntuk meséljünk.[74]

Ilyen vagdalózásból a táncon verekedés is kerekedhetett.

Egy visai adatközlő mesélt Magyarszovátról a lakodalommal kapcsolatban a két rokonság közti vagdalózásról: „És akkor nem igy mint nálunk, hogy megy a vőlegény a menyasszony után, és együtt mennek a templomba, nem. A templomnál találkoznak. Megesküsznek, aztán az az érdekesség az egészbe', mikor kijönnek a templombol, ez az én rokonom, ez a te rokonod, szemtöl-szembe egymás fejéhez minél csúfabbakat vágnak."[75]

A két násznép közti kötekedésre Visából is van példa, csak itt a menyasszony kikérése előtt került erre sor. A vőlegény rokonságát csukott kapu várja, amit egy maskarába öltözött férfi őriz, és alkudozik a bebocsátást illetően, s mialatt ez zajlik, kintről befelé és bentről kifelé rikatozik – ma már csak – egy-egy asszony, azonban itt nem jellemzőek a durva szövegek.[76]

Mint arról már szó volt, gyakran megegyeznek a dalok és táncszók szövegei, s amikor alkalmazzák, mindkettőnek leggyakoribb funkciója a fájdalom kiénekelése, *kirikatozása*. Fontos különbség azonban a kettő között, hogy míg az éneklés ilyen funkcióban „hallgatóság nélküli népművészet"[77], addig a rikatozás mindig a közösség előtt, nyilvánosan hangzik el.

---

[73] Uő

[74] Fodor Anna (1926), 1997.

[75] Kun Ilona (1969), 1999.

[76] Vö. Madar 1989, 85, 90, 91.

[77] Andrásfalvy Bertalan, 1980. 68–88.

Az éneklésről így vallott egyik, a rikatozásban specialistának számító adatközlőnk, amikor dalokat szerettem volna rögzíteni tőle:

„Nem mindig van az embernek ugy kedve, hogy énekeljen. Tudod? Hogy nem mindig tudsz jól énekelni? Hiszed? Mikor ugy el vagy egyszer keseredve [...] én mikor otthon egyedül vagyok, s valami eszembe jut, olyan jól tudak énekelni. Komolyan. Ugy, ugy [...] pláne mikor, valamelyik ugy felbosszant, s van nekem nyomoruság annyi, hogy olyankor ugy elmeek kapálni, vagy valahová, aztá' olyan... ugy elsirom... kisirom magam, s kiénekelem, hogy csak na..."[78]

A rikatozás valójában úgy tölti be problémamegoldó, feszültségoldó funkcióját, ha nyilvánosan, s lehetőleg minél nagyobb hallgatóság előtt hangzik el. Aki ezt a nyilvánosságot vállalja, mindenképpen bátornak kell lennie, de ezzel kikiálthatja magából fájdalmát, sérelmét. A feszültség levezetését segíti az emelt hangon történő előadásmód is.

Az éneklés és a rikatozás az adatok tanúsága szerint ugyanazt a lelki szükségletet elégíti ki, csak az eszközök használata más közegben történik.

Az eredetileg táncszóknak nevezett rigmusok ilyen funkcióban történő használata nagyon fontos helyet töltött be a faluközösség életében, békés, kulturált keretet adott az egyéni megnyilatkozásra, véleménynyilvánításra, illetve vitára.

Összegzés

A dolgozat célja egy adott faluban található *táncszó*-készlet használatának és funkciójának bemutatása, valamint annak bizonyítása, hogy a *táncszók* sokkal többet jelentenek a tánc közbeni vidám kiáltásoknál. Megoldás értékű eszközök az emberek lelki problémáira azáltal, hogy segítségükkel kimondhatják fájdalmukat vagy sérelmüket olyan formában, amely a közösség által elfogadott. Ebben a funkcióban pedig leginkább a lakodalom során hangzanak el, s ott is legkevésbé tánc közben. Bár funkcionális használatnak minősül az esketés alatti templom előtti tánc is, itt is elsősorban a nagy nyilvánosság miatt kerülnek elő. Mindez együtt élt azzal a paraszti kultúrával, amely az 1960-as évekig létezett és nyomaiban ma is megfigyelhető az erdélyi Mezőség falvaiban.

„...mikor ezt a fiut bucsuztatták itt a szomszédba, ugy jött, hogy menjek rikatozzak, de hiába, má' nincs az az erős hangom, már nem tudok. Már lejárt, mind a németek. Nincsenek. Nem lehet."[79] „Aztá' most má' vín vagyok, nem is rikatozok többet. Eltőtt."[80]

---

[78] Kiss Erzsébet „Micsurin" (1944), 1997.

[79] Kiss Ágnes (1923), 1999.

[80] Kiss Erzsébet „Micsurin" (1944), 1999.

Irodalom

ANDRÁSFALVY Bertalan
— 1980 A hallgatóság nélküli népművészet. In Andrásfalvy Bertalan – Bárczy Gy. (szerk.): *Csak tiszta forrásból.* Bern, Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem. 68–88.
BÉKÉSI Tímea
— 2004 *A táncszók használata egy mezőségi faluban. Szakdolgozat a PTE BTK Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszékén.* Pécs. Kézirat.
BORBÉLY Sándor
— 1891 Az aranyosszékiek tánca. *Ethnographia,* II: 243–246.
GÖNCZI Ferenc
— 1900 Göcseji lakodalmi kurjantások. *Ethnographia,* XII: 131–137.
HORVÁTH István
— 1980 Tánc-szók. In *Magyaródzi toronyalja.* Budapest, Európa Kiadó. 361–369.
KALLÓS Zoltán
— 1973 Tánc- és lakodalmi kiáltások. *UTUNK évkönyv,* 106–121.
KATONA Imre
— 1998 Táncdalok és táncszók. In Voigt Vilmos (szerk.): *A magyar folklór.* Második, javított, bővített kiadás. Budapest, Osiris Kiadó. 317–318.
KAPOSI Edit
— 1999 *Bodrogköz táncai és táncélete 1946–48.* Budapest, Planétás Kiadó.
KISS Géza
— 1937 *Ormányság.* Budapest, Silvester Rt. kiadása.
KONSZA Samu
é. n. *Háromszéki magyar népköltészet.* Marosvásárhely, Állami Irodalmi és Művészeti Kiadó.
KRIZA János
— 1956 *Székely népköltési gyűjtemény. Összesített válogatás a kiadott és kéziratos hagyatékból.* I. Budapest, Magvető.
KÜLLŐS Imola
— 1978 Táncszavak, táncdalok. In Jávor Kata – Küllős Imola – Tátrai Zsuzsanna (szerk.): *Kis Magyar Néprajz a Rádióban.* Budapest, RTV Minerva. 391–394.
KÜLLŐS Imola – MARTIN György
— 1982 Táncszó. In *Magyar Néprajzi Lexikon.* 5. Budapest, Akadémiai Kiadó. 185.
MNGy I.
— 1872 *Magyar Népköltési Gyűjtemény.* I. *Elegyes gyűjtések Magyarország és Erdély különböző részeiből.* Szerkesztette Arany László – Gyulai Pál. Pest, Athenaeum Rt.
MNT III.
— 1955–56 *A Magyar Népzene Tára.* III. *Lakodalom.* Sajtó alá rendezte Kiss Lajos. Budapest, Akadémiai Kiadó.
PÁLFY Gyula
— 2004 A táncszók tartalmi osztályozása. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára.* I. Budapest, L'Harmattan Kiadó. 175–200.

PESOVÁR Ferenc
— 1980 A magyar nép táncélete. In *Magyar Néprajz.* VI. *Népzene, néptánc, népi játék.* Főszerkesztő: Dömötör Tekla. Szerk.: Hoppál Mihály. Budapest, Akadémiai Kiadó. 236–239.
RATKÓ Lujza
— 1996 *„Nem úgy van most, mint vót régen..." A tánc mint tradíció a nyírségi paraszti kultúrában.* Nyíregyháza – Sóstófürdő.
VARGA Sándor
— 2003 *Visai táncélet (A táncos és a zenész kapcsolata). Szakdolgozat a PTE BTK Néprajz és kulturális antropológia tanszékén.* Pécs. Kézirat.
VASAS Samu – SALAMON Anikó
— 1986 *Kalotaszegi ünnepek.* Budapest, Gondolat Kiadó.



Esketés alatti tánc a templom előtt. Visa, 1998. A szerzők felvétele.



Menyfogadás: a fogadó szöveg rikatozása, pálinkával. Visa, 1978. táján, a fotó a család tulajdonában.



Menyfogadás: a rikatozás után az anyós ráköszönti a pálinkát menyére. Visa, 1974. a fotó a család tulajdonában.



Menyfogadás: a pálinkaivás után az anyós megcsókolja menyét. Visa, 1998. A szerzők felvétele.



Menyfogadás: az anyós egy tál süteménynyel, mellette a helyette rikatozó asszony. Visa, 1998. A szerzők felvétele.

Barna Gábor

Az énekszerző Ökrös József

A kunszentmártoni céhek százados ünnepére írott énekszövegek

Énekek a kunszentmártoni céhek alapításának százados ünnepére

Az énekszövegek

„1ső

Örök álmukatt aluszák itt meghalt társaink
kik pályájok megfutották Czéh béli sorosink
itt Nyugszanak jó szüleink fekszenek a porba
Itt várják a feltámadást a több holtakkal sorba.

2ik

Kik a lefolyt 100 év alatt az Úrban elhunytak
Tul a siron e nagy napra reánk várakoztak
tán a por is amelyen álsz iparos sir dombja
mert hol nyugszanak ők it már azt csak a Jó Isten tudja.

3ik

Reszünkre ők igyekeztek ertünk eltek és haltak
Ezehétszázhatvanötben mert Czéhett váltottak
Evrül évre feltartották hagyták utódikra
Méltó hallánk ki érdemlik száljon béke hamvaikra.

4ik

Örök nyugodalmatt agy hátt Uram e hiveknek
Menyei világosságott ragyogjon lelkökben

Ugy e Czehnek biztossai a kik már elhunytak
Nyugodjonak békessigben mert jó akaroink voltak.

5ik

Sir halmokra nefelejtsbül virágokatt teszünk
Unokáik kik utánnok egy századott értünk
Agy nekik örök nyugalmatt seregek Istene
és az ítillett nagy napján juthassonak az egekben. Amen.

A szent mise énekei a százados céhünnepen

Notara: Isten magas fénykörödbül

1ő

Örök Mindenható Atyánk Idők Ura Istene
Tekints magos menybül reánk mert már száz esztendeje
hogy iparos néped itt áld mellért ma neked hállát ád
E szent mise áldozatra öszve jött Templomodba.

2ik

Öszve tett kezekkel kérünk Emise szolgálattal
Hállá áldozatot teszünk Te fel szentelt szolgáddal
Ved kedvessen az élőkér száz év alatt megholtakér
Élőknek agy bekessegett holtaknak üdvösségett.

Glóriára

Kiben élünk mozgunk vagyunk Előtted esedezünk
az angyalok seregével Néked igy énekelünk
Ditsősig Mennyben Istennek Kitül a századok fügnek
földön pedig szent békesség legyen köztünk égyéssíg.

Evangyéliomra

Reszketnek a kerubimok ha a nevedett emlitik
Leborulnak szárnyaikkal ortzájukat befödik
Hát mi gyalló föld porai E száz éves Czéh tagjai
miként merünk fölállani szent igédett halgatni.

Hiszékre

Önnön magadba boldog vagy Atya fiu Szent Lélek
Tebenned hiszek és reménylek Tiszta szívből szeretlek
Fény trónod a Csillagos ég a forró nap kezedben ég
a föld lábad zsámolya mert te vagy alkotója.

Comoniora

1

Örvendetes napunk támadt
mert Czéhünk élt már egy százat
a Nagy Isten irgalmából
Királyaink adományából

2

Kinek éppen most száz éve
Ezehéttszázhatvanötbe
Elödjeink egyett értve
Czéhett váltotak részünkre.

3ik

Regi könyvünkben feljegyzék
Hogy ők a Nagy Istent félték
Evenkintt 12 misétt
mondattak élők s holtakért

4ik

Örege s iffija egy aránt
körül kerülték az oltárt
Még óffertoriumot monták
Jézus keresztjétt csókolták

5ik

Szűz Máriát is tisztelték
oltárátt ők ékesítették
Szent Istvánt s Imrét magoknak
Valaszták Patronajuknak

6ik

Igy éltek Czéhünk elei
Kövessük mi unokái
utódinknak is meghagyuk
Kiért istenünk most álgyuk

Szentvagyra

Szent vagy seregeknek ura ki elött a századok
Ójan mint a leg közelebb lefolt tégnapi napok
Szent vagy királyi székedben Szent vagy minden műveidben
Szent vagy egy Istenségedben Bár három vagy személyedben.

Úr mutatásra

Jertek az Uratt imádni Földnek minden népei
Jertek ött felmagasztalni E Czéh öszes tagjai
Szine elött térdre hulva Imáljuk itt leborulva
Oltári draga szentségben E százados Ünnepben

Comonióra

Énekeltük Imadunk szent ostya (?) és ennek végével kimentünk a Templom térére a hol már számunkra hely volt készitve és ott Ökrös Jozsef rendezőnk fel állott az álványra és most következő beszédett tartotta

Nép Beszéd

Ditsírtessik a Jézus Krisztus!

[...]

Ezután [...] örömre és vigságra szollitott föl minyajunkatt kiknek jutott a szerentse Czéhünk első századjátt meg érni és azt az utódoknak is által adni maga mutatott példátt el szavalta az álványon az általa szerkesztett nótátt amint következik

Notaja Miröl apám nagy búsan szólt

1só

Örüljetek Iparosok
Kun Sz Mártoni lakosok
Mert Czéhetek kiváltása
Száz evett ert szabadsága

2ik

Koronás magyar királynénk
midőn ős eleink kérnék
Mária Teréz szive hajlott
részünkre Czéh törvint adott

3ik

Ragyogott az közsigünkben
egész 54 években
akor Ferentz császár ada
Újatt a régit beváltva

4ik

Ős apáink örvendeztek
midőn újabb törvint nyertek
ezernyoltzszáz tizenkilentzbe
felolvasták ejjenezve

5ik

Szent Márton napján a Polgárok
velük minden iparosok
várassunk első századjátt
együtt ülték Czéh napját

6ik

Jertek tehátt most is hozánk
jó polgárok nézetek ránk
örömünkben részt végyeték
iparosokkal eljetek

7ik

Ott a pohár az asztalon
igyunk a száz éves napon
köszöntsük el királyunkért
bíránk s főbb előljáronkért.

8ik

Szivünk örömiben mondjuk
eljen ami Czéh biztosunk
Ugy Czéhünk elöljároi
eljenek minden tagjai

9ik

Ejnye rózsám te is itvagy
jöj közelébb velünk maragy
hagy szoritlak az ölembe
e százados Czéhünnepbe

10ik

Fijainknak is meg hagyuk
ha az metersigre agyuk
hogy apáink most száz éve
Czéhett váltottak részünkre.

Így végződött be az örökre emlékezetes első százados Czéh ünnep barátságos lakoma és vigság között..."[1]

Az énekszerző és énekei

Ökrös József 1816. március 19-én született Kunszentmártonban Ökrös Ferenc takácsmester és Ferentzi (Szénási) Erzsébet gyermekeként. Az elemi iskolai két vagy három osztályt az 1820-as évek közepén végezhette. Majd apjánál tanulta a takácsmesterséget. 1835-ben indult vándorútra, először Csongrádra, majd Mohácsra ment. Innen tért vissza Kunszentmártonba 1837-ben. Visszaemlékezése szerint 1838-ban lépett be a céhbe. A céhes iratok alapján azonban a takács

[1] Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Levéltár, Kunszentmártoni Egyesült Céhek, Céhgyűlések Jegyzőkönyve 7. 1822–1875.

céhnek már 1837. június 11-én lett mesterként tagja.[2] 1839-ben november 24-én megházasodott, nőül vevén magának „Szabo Annát, Szabo Janos Tanátsnok Ur Leányát". 1893. január 21-én halt meg. Sírjának helyét nem ismerjük. Fényképe nem maradt fenn. Összetett, gazdag egyéniség volt: énekes ember, „főénekes", társulati szervező, búcsúvezető, vallásos prózai szövegeket („prédikációkat", tanításokat) író ember, termékeny énekszerző. Valamint a közösségi élet ünnepi alkalmainak, szertartásainak szervezője, alakítója, irányító formálója. Lehetséges, hogy ebben valami szerepet játszhatott a családi hagyomány is: apjának vőfélykedése, s erre támaszkodó alkalmas egyéni adottsága.[3]

Ökrös József szorgalmas egyházi népénekgyűjtő és népénekszerző volt.[4] Énekszövegeit más alkalommal már elemeztem.[5] Ünnepekre írt, valamint halottas énekei nagy számban fennmaradtak az 1860–1940 között készített kunszentmártoni és mesterszállási[6] kéziratos énekeskönyvekben. Minden kétséget kizárólag neki tulajdoníthatjuk azokat a szövegeket, amelyeknél a versfőkben elrejtette a nevét (akrosztichon), jóllehet saját megjegyzéseiből is tudjuk, hogy nem akrosztichonos énekszövegeket is szép számmal írt.

A fennmaradt céhes iratokból tudjuk, hogy a céhes mesterek Ökrös Józsefet bízták meg 1865-ben a kunszentmártoni céhek százados ünnepségének megszervezésével. Ökrös amúgy is céhes mester volt, s a szertartások szervezésében járatosnak vélték. Népénekszerző tevékenysége közismert volt. A céhünnep alkalmára Ökrös akrosztichonos miseénekeket, valamint a szentmisét követő, a templom mellett megrendezett ünnepi gyűlésre világi éneket/nótát szerzett.

A miseénekek gondolati íve, amelyet ellentétpárokban fogalmazott meg, nagy tudatossággal a földi világtól a mennyei világig ível. Először a száz év előtti elődökre emlékezik, akik már mind halottak. Maradandót alkottak, tettükkel a

[2] Jász-Nagykun-Szolnok Megyei Levéltár, Kunszentmártoni Egyesült Céh iratai, Takács céh jegyzéke 1852 (?).

[3] Barna 1998; Gunda 1998.

[4] A misekönyvet, amit Kuna János kunszentmártoni lakos ajándékozott a r. k. plébániának, jelenleg Józsa László birtokában, nem tudtam még azonosítani. A kéziratos másolatban címlapja hiányzik. Tartalmi beosztása a következő: I. rész a 76. oldalig – *Napi imádságok*, a II. rész (77–124. oldal) címe – *Hétközbeli hitélet*, III. rész (125–174. oldal) címe – *Holnapheli hitélet*, IV. rész (175. oldaltól) címe – *Esztendőbeli hitélet*. Ezen belül a 172–173. oldalon egy akrosztichonos ének látható: *Fülöp Imre éneke*, a 183–184. oldalon egy Mezei *Mennyből alászállot...* kezdetű adventi, a Mutató tábla után pedig egy másik Mezei, *Mennyei szent Atyám...* kezdetű ének olvasható.

[5] Barna 2001a, Barna 2001b.

[6] 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 1995; Barna–Gulyás 1996.

jövőt szolgálták, hisz száz év eltelte után is létezik a céh. A céh vezetői tehát a későbbi (korabeli) generációk jóakarói voltak. Sírjaik porán ma az unokák járnak, vannak tehát követőik, ők viszont az örök nyugodalmat, a mennybe jutást várják. A száz évért való hálaadás a folyamatosságot mutatja, amelyért az énekszerző hálát ad az ismert karácsonyi ének paneljével: dicsőség legyen a mennyben Istennek, békesség és egyetértés e földön az embereknek. 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 istenfélő és egyházhoz hű emberek voltak, s ezt vallásgyakorlásukban is kifejezték: offeráltak, keresztet csókoltak, patrónusukul Szent Istvánt és Szent Imrét választották. Őket követni feladata és kötelessége az embereknek. Mások az Isten távlatai, mint az emberek korlátai: Isten az idő ura, előtte száz év annyi, mint egy nap. Isten az Oltáriszentségben hívei között van, s őt az embernek áldani, magasztalni kell.

A miseénekek gondolata tehát nagyon egyházias, alapvető keresztény tanításokat fogalmaz meg, s mintegy példaképül állítja a jövőért áldozatot vállaló és istenfélő ősöket kora emberei elé. Az emberi cselekedeteket, a múlt eseményeit üdvtörténeti összefüggésbe állítja.

A céhek centenáris világi ünnepségére írott ének szövege már profánabb. Benne az öröm kifejezése és a kronologikus időrendi 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, a város elöljáróira, a céhbiztosra, a céh elöljáróikra és a céhtagokra. S 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 történeti időt mondja el, kiemelve annak a 19. század végén is ható fő eseményeit, sarokpontjait, mint az önmegváltást (redemptio) is lehetővé tevő királyné kiváltságlevelét, majd annak megújítását, azaz a konkrét történelmi eseményt, amelyre a centenáris ünnepen emlékeznek. A vers egyúttal a fennálló társadalmi rendet is legitimálja, hiszen az akkori uralmi struktúrának megfelelő sorrendben köszönti a királyt és a polgárokat.

A százados céhünnep énekeinek alapgondolata, hogy keresztény hittel és Istenre hagyatkozással mindig a jövőbe kell nézni, a jövőt kell szolgálni.

Néhány tanulság

Ökrös József a paraliturgia szervezője, társulatalapító, vallási ismeretek közvetítője a 19. század második felében Kunszentmártonban. Fontos ezt kiemelni, hiszen a liturgiában való segédkezés és közreműködés a városban elsősorban a mindenkori kántorok[7] feladata volt, az énekesek, így Ökrös József is főleg a paraliturgiát szolgálták, szolgálhatták ki.

Ökrös József tevékenységével és „egyházias kultúrájával azt a szakadékot hidalja át, ami a jozefinizmus kényelmes józanságában nevelkedett lelkipásztor és a vallás heroikus élményét hordozó nép között sokszor vált a XIX. század folyamán olyan feltűnővé", – idézzük Bálint Sándor megállapítását.[8] Elfogadva Bálint Sándor véleményét, azt érvényesnek tekintjük Ökrös Józsefre is. Azt tehát, hogy „a XVIII. század katolikus újjászületésében ismét paphoz (jutó közösségekben) a licenciátusok hivatása tulajdonképpen véget ért volna, de régi szerepkörükből több mozzanatot, így a búcsúvezetést, templomi előimádkozást és éneklést, egyéb tennivalókat, egyszóval a helyi hagyományt továbbra is megtartják [...] E típus serénykedik a régi vágású közösségek, jámbor társulatok vezetésében. Bizonyos az is, [...] hogy a kultuszban ők őrzik [...] a parasztság jellemző kollektív megnyilatkozásait, orális gyakorlatát."[9]

Ökrös József elsősorban az írással élt. Kéziratos, sőt, nyomtatásban is megjelentetett énekszövegeit azonban nem tekinthetjük másnak, mint írásba foglalt / kinyomtatott szóbeli, orális közköltészetnek. Ökrös József az átlagosnál magasabb egyházias műveltségű, öntudatos ember volt, aki tudatosan felvállalt szerepkörében a típusnak tekintett jászladányi Orosz István méltó kortársa volt. Az a típus, aki Bálint Sándort idézve „a közösség szószólója, az ünnepek szertartásmestere, aki biztosítja a hagyományos rendet, ismeri az íratlan tradíciókat, amelyeknek értelme talán már el is homályosult, mégis ragaszkodnak hozzájuk, mert valami magasabb szimbolikus jelentést éreznek bennük. Ez a személyiség meg tudja adni Istennek, ami istené és az embernek, ami az emberé. Ismeri az évszázados kultikus gyakorlatot, az ünneplés etikettjét, vagy legalábbis annak beidegzett formáit és így képes arra, hogy a közösség egyes tagjaiért [...] Isten, ember előtt helyt álljon. [...] Ügyel a közösségi kultusz teljességére, amelyet a pap műveltsége, társadalmi helyzetének különbözése folytán már nem tölt be egészen."

---

[7] Barna 1983, 1984; Dósa–Szabó 1936, 177–193; Bálint 1942, 30.

[8] Bálint 1942, 26.

[9] Bálint 1942, 27.

Irodalom

ANTALÓCZY Lajos
— 1986 *Az Egri Nyomda Rt. története 1893–1949.* Eger.
BÁLINT Sándor
— 1942 Bevezetés. In uő: *Egy magyar szentember. Orosz István önéletrajza.* Budapest. 7–37.
— 1981 Vallásos népköltészetünk egyéni ihletései. Orosz István válogatott énekei. In uő: *A hagyomány szolgálatában.* Budapest, Magvető. 53–67.
BANGHA Béla
— 1931–1933 *Katolikus lexikon.* I–IV. Budapest.
BARNA Gábor
— 1982 Adatok a kunszentmártoni iparosság és az egyház kapcsolatához a XVIII–XX. században. In Bereczki Ibolya – Szabó László (szerk.): *Kunszentmárton és a Tiszazug kisipara.* Szolnok, Damjanich Múzeum. 329–341.
— 1983 „Istent dicsőítő egyházi énekkönyv". A Mezey kántorok énekeskönyvei és énekei. *Vigilia,* XLVIII: 264–267, 337–341.
— 1984 Katolikus egyházi népének, énekszerzők és a folklorizáció. (A Mezey kántorok énekei a néphagyományban.) In Kiss Mária (szerk.): *Folklór és Tradíció I.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet. 123–133.
— 1991 A kunszentmártoniak radnai búcsújárása. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok,* 3. 209–244.
— 1995 *Mesterszállás – Fejezetek a község történetéből.* Mesterszállás.
— 1996 *A tállyai Fáklyás Társulat dokumentumai.* /Devotio Hungarorum 4./ Szeged, JATE Néprajz Tanszék.
— 1998 Egyéniségkutatás a magyar vallási néprajzban. Bálint Sándor „Egy magyar szentember"-e. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai.* /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1./ Szeged – Budapest, JATE Néprajz Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság. 26–36.
— 2001a „Örvendez ég és föld..." Ökrös József akrosztichonos énekei. In Barna Gábor (szerk.): *„Nyisd meg, Uram, szent ajtódat..." Köszöntő kötet Erdélyi Zsuzsanna 80. születésnapjára.* Budapest, Szent István Társulat. 113–155.
— 2001b „Örök valóságba mentem által..." A halál és a túlvilág Ökrös József halottas énekeiben. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* Budapest, Balassi Kiadó. 396–415.
— 2002 Egy XIX. századi orvosságos könyv és összeírója. In Barna Gábor (szerk.): *Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből. Köszöntő kötet Grynaeus Tamás 70. születésnapjára.* Szeged, SZTE Néprajz Tanszék. 48–66.
BESZÉDES Valéria
— 1998 Egy szabadkai külvárosi kántor tevékenysége. *Létünk,* XXVIII: 3–4. 274–285.
BORUS Rózsa
— 1998 Kántorok és kántorversek Topolyán. *Létünk,* XXVIII: 3–4. 177–186.
BOZÓKY Mihály
— 1797 *Katolikus karbeli kótás énekes könyv.* Vác.
BÓZSÓ Ildikó
— 1998 A martonosi kántorok. *Létünk,* XXVIII: 3–4. 252–256.

CSÓKÁS Ferenc
— 1998 A népi vallásos élet és vezető személyei Bényben. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai.* /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1./ Szeged – Budapest, JATE Néprajz Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság. 275–280.
CZÖVEK Judit
— 2000 Szentasszonyok és szentemberek a magyar néphagyományban. In L. Imre Mária (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében III.* Pécs, Baranya Megyei Múzeumi Igazgatóság. 106–111.
DÓSA József – SZABÓ Elek
— 1936 *Kunszentmárton története I.* Kunszentmárton.
ERDŐ Péter (szerk.)
— 1986 *Codex Iuris Canonici.* Budapest, Szent István Társulat.
FARAGÓ Jánosné
— 1998 Búcsú és búcsúvezetők Jászárokszálláson. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai.* /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1./ Szeged – Budapest, JATE Néprajz Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság. 264–274.
GUNDA Béla
— 1998 Az egyéniség- és személyiségkutatás kibontakozása a néprajztudományban. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai.* /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1./ Szeged – Budapest, JATE Néprajz Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság. 13–25.
HOBSBAWM, Eric
— 1983 Introduction: Inventing Traditions. In Hobsbawm, Eric – Ranger, Terence (eds.): *The Invention of Tradition.* Cambridge, Cambridge University Press. 1–14.
IMHOF, Arthur E.
— 1993 *Ars moriendi.* Wien.
JÓZSA László
— 1990 A kunszentmártoni Nagytemplom két évszázada. *Magyar Egyháztörténeti Vázlatok 2.* 93–104.
— 1998 Kunszentmárton múlt századi szentembere: Ökrös József. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos népélet szervező egyéniségei és jeles alakjai.* /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1./Szeged – Budapest, JATE Néprajz Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság. 233–244.
— 1999 *Megszentelt kövek. Kápolnák, szobrok, keresztek és temetők Kunszentmártonban.* /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 4./ Szeged, JATE Néprajzi Tanszék.
JUHÁSZ Kálmán
— 1921 *A licenciátusi intézmény Magyarországon.* Budapest.
KLAMÁR Zoltán
— 1998 A tóthfalusi kántor – Bella János munkássága. *Létünk,* XXVIII: 3–4. 240–251.
KÓNYA Sándor
— 1999 A csókai búcsújárók énekei. *Létünk,* XXIX: 1–2. 24–70.
KOVÁCS Endre
— 1998 Doroszlói kántorok. *Létünk,* XXVIII: 3–4. 211–218.
KRIPPENDORF, Klaus
— 1995 *A tartalomelemzés módszertanának alapjai.* Budapest, Balassi Kiadó.

KRÍZA Ildikó
— 1993 *Felsőnyéki halotti búcsúztatók.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.
IFJ. LELE József
— 1998 Tápéi búcsúvezetők és szentemberek. In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai.* /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1./ Szeged – Budapest, JATE Néprajz Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság. 245–263.
LENGYEL Ágnes
— 1999 A szakrális nyomtatványok kutatásáról és jellemző jegyeiről. *Kriza János Néprajzi Társaság Évkönyve 7. Írás, írott kultúra, folklór.* Kolozsvár. 160–182.
LUGOSSY Ilona
— 1998 Varga Lajos jászsági búcsúvezető, a Verses Szentírás alkotója (1855–1909). In Barna Gábor (szerk.): *Szentemberek – a vallásos élet szervező egyéniségei és jeles alakjai.* /Szegedi Vallási Néprajzi Könyvtár 1./ Szeged – Budapest, JATE Néprajz Tanszék – Magyar Néprajzi Társaság. 51–67.
MOLNÁR Rózsa
— 1998 Az észak-bánáti segédkántorok. *Létünk,* XXVIII: 3–4. 224–227.
NAGY ABONYI Ágnes
— 1998 Balassy Gyula, a zentai kántor. *Létünk,* XXVIII: 3–4. 257–267.
PALATINUS Aranka
— 1998 A muzslyai kántorok. *Létünk,* XXVIII: 3–4. 228–235.
POGÁNY Péter
— 1959 *Folklór és irodalom kölcsönhatása a régi váci nyomda működése során.* I. *Vásári ponyvairatok.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
PUSZTAI Bertalan
— 1998 Ex voto texts. Written Devotion in the Cult of the Sacred Heart of Jesus. In Gábor Barna (ed.): *Religious Movements and Communities in the 19th-20th Centuries.* /Bibliotheca Religionis Popularis Szegediensis 7./ Szeged, Department of Ethnology, József Attila University of Szeged, 63–79.
RADÓ Polycarpus
— 1961 *Enchyridion Liturgicum* I. Roma, Herder.
SÁVAI János – GRYNAEUS Tamás
— 1994 *Tüdő Vince betegei. Egy szeged-alsótanyai gyógyító ember feljegyzései.* /Devotio Hungarorum 1./ Szeged, JATE Néprajz Tanszék.
SILLING István
— 1998 A kupuszinai kántorok. *Létünk,* XXVIII: 3–4. 219–223.
SUOJANEN, Peivikki
— 1984 *Finnish Folk Hymn Singing. Study in Music Anthropology.* Tampere.
TOMKA Ferenc
— 1992 *Intézmény és karizma.* Budapest, Katolikus Társadalomtudományi Akadémia.
TÖRKÖLY István
— 1998 Nemcsak énekelt, tanított is. *Létünk,* XXVIII: 3–4. 236–239.
TRIPOLSZKY Géza
— 1998 Kántorok torka. *Létünk,* XXVIII: 3–4. 268–273.

„Szóbeszéd és ákom-bákom"

Vargyas Gábor

„Lefelé jártak?"

Kapcsolattartó beszédaktusok Lészpeden. A moldvai csángók „beszédnéprajzához".[1]

Immár több mint negyed százada annak, hogy Gumperz és Hymes korszakalkotó műve, *Sociolingistics: the Ethnography of Communication* (1972) megjelent. Noha a magyar kutatás szinte azonnal regisztrálta és egyes részleteit magyarul is hozzáférhetővé tette (1975, 1979), nem mondható, hogy a „beszéd etnográfiája" a magyar nyelvészettudományt, vagy méginkább a néprajzot (esetleg az azóta szárba szökkent antropológiát) túlzottan áthatotta volna.[2] A magyar szociolingvisztikáról általában írva Péntek János joggal állapította meg tizenhét évvel ezelőtt, hogy „sem a magyar néprajzi kutatások, sem a nyelvjárásiak nem vették eddig figyelembe a beszélési szokásokat, hacsak olyan periferikus kérdéseket nem

---

[1] A kutatásra 2003. április 18–27., illetve ugyanezen év július 10–20. között került sor a Pozsony Ferenc által vezetett „Jelenkutatás a moldvai csángó falvakban" csángó projekt keretében. E helyütt szeretném kifejezni Pozsony Ferencnek köszönetemet és hálámat, amiért e kutatásba bekapcsolódhattam; ügyszeretete, helyismerete és az „útimarsallságig" menő baráti segítsége nélkül terepmunkámból sokkal kevesebbet profitálhattam volna.

A cikk megírása során nyújtott segítségéért és hasznos tanácsaiért ugyanakkor Berta Péternek, Keszeg Vilmosnak és Szalai Andreának tartozom hálával. Az általuk nyújtott segítség (is) messze meghaladta a szokásosat. Keszeg Vilmos nemcsak bibliográfiai adatokat, hanem saját, a témára vonatkozó megfigyeléseit, jegyzeteit és történeteit is megosztotta velem, valamint a téma elméleti keretekbe való helyezésére is hasznos ötleteket adott. Berta Péter és Szalai Andrea a szociolingvisztikai irodalomban való tájékozódásban és az elméleti keretekben való eligazodásban nyújtott nélkülözhetetlen segítséget; tanulmányom első változatára tett fontos megjegyzéseiket és kommentárjaikat beépítettem a szövegbe. Fogadják mindannyian hálás köszönetemet!

[2] A beszédetnográfia és a szociolingvisztika magyar irodalmához lásd Péntek 1988a és 1988b; Pap–Szépe 1975; Kiss 1996; Szalai 1999; a magyar nyelven hozzáférhető nemzetközi irodalomhoz lásd Wardhaugh 1995; Hymes 1975 és 1979, és – érintőleg – Crystal 1998.

említünk, mint a köszönési, megszólítási formák tanulmányozása",[3] s hogy épp ezért „egyelőre minél több leírásra, szakszerű leírásra van szükség".[4]

Talán az egyedüli „beszédetnográfiai" téma, amit mind a nyelvészeti, mind a néprajzi irodalom érintőleg – távolról sem kimerítően – tárgyalt, épp a Péntek által is említett köszön(t)ési, megszólítási vagy egymáshoz szólási és üdvözlési formák, illetve az azokkal együtt járó ritualizált magatartásminták. A témát nyelvészeti szempontból tárgyaló írások közül a legkimerítőbbek Ladó (1959) és Kiss (1993) tanulmányai; ezek azonban nem szociolingvisztikai szempontból íródtak, és elsődleges céljuk egy adott falu (Kiss), illetve az egész magyar nyelvterület (Ladó) összes ismert köszönésformáinak, társadalmi helyzet, foglalkozás, nemek, életkor és más egyéb szempontok szerinti, az időbeli változásokat is figyelembe vevő számbavétele. Ami viszont a kommunikációelméleti-szemiotikai írásokat illeti,[5] azok sokkal inkább a téma elméleti megközelítésére, mintsem a beszédaktus kontextusára, a beszédhelyzetre és a beszédesemények vagy beszédaktusok változatosságára koncentrálnak.[6]

A téma a magyar társadalomnéprajzi szakirodalomban sem ismeretlen, mégsem mondható, hogy túl sok figyelmet fordított volna rá a kutatás. Egyetlen, alább tárgyalandó ritka tanulmányon kívül mindössze két összefoglaló mű nyújt eligazítást számunkra a kérdésben. A *Néprajzi Lexikon* az „üdvözlés" címszó alatt tárgyalja (Jávor Kata és Morvay Judit tollából) a szóban forgó kérdést. Idézem: „udvariassági kifejezés vagy gesztus, amely két ember találkozásakor jelzi a készséget a kapcsolat felvételére, ill. folytatására. Zárt közösségben (falu) általában kötelező, a közösséghez való tartozást is kifejezi. Ezen kívül utalhat a vagyonra, korra, nemre, tehát tudatosítja a két fél státushelyzetét, jelezheti továbbá a felekezeti hovatartozást is. [...] Az üdvözlés alkotóeleme lehet a) valamilyen hagyományos köszönési formula, b) gesztus, *c) az egymást üdvözlők éppen folytatott cselekvésére utaló szöveg* (kiemelés tőlem, V. G.). Ezek közül legalább egyet használtak üdvözlésképpen, de az a) és b), esetleg mindhárom együttes használata is előfordult. Az üdvözlés módozataiban táji különbségek is voltak..." Majd következik az egyes pontok taglalása: a minket itt most leginkább foglalkoztató c)-ről a következőket tudjuk meg: „*Noha aktuális tevékenységre utal, vidékenként változó hagyományos formái is alakultak ki, amelyek gyakran meglehetősen sztereotipizálódtak. Erre vall az a tény, hogy a tájékozódó jellegű kérdésre sok vidéken nem is szokás felelni* (kiemelés tőlem, V. G.). Pl. a Mátraalján elterjedt üdvözlési formula: »Hogy akarod (Mari)?"« – e kérdésre itt csak fiatalabb felel

[3] Péntek 1988a, 104.

[4] Péntek 1988b, 62.

[5] R. Hidasi 1975; Papp 1980.

[6] A fenti kutatástörténeti áttekintésben csak a magyar anyagot vettem tekintetbe. A magyarországi cigány üdvözlésekhez lásd pl. Bódi 1995.

idősebbnek. Egyéb kérdező formulák: »Mire végzi?«, »Jó munka van benne?«, »Csúszik-e?« (ha pl. kapálnak), »Hová mégy?«, »Hova megy, Mari néném?«. Ritkább a kijelentő forma, pl. »Kinn álltok« (ha pl. kapuban állnak azok, akiket köszöntenek). Közeli ismerősöknek, rokonnak, családtagnak személyes érdeklődést kifejező kérdéssel is köszönhettek. Pl. »Hogy vagytok, Mari?«, »Hé, hogy van anyád?«, »Elé van-e, Erzsu?«. E formulák ritkán társulnak az a)-val vagy b)-vel, általában önmagukban fordulnak elő, némely vidéken annyira általánosan, hogy az a) és b) csak a rangban vagy korban nem egyenrangúak köszönési formája."[7]

A másik összefoglaló mű a *Magyar Néprajz* nyolcadik, társadalomnéprajzi kérdésekkel foglalkozó kötete, amelyben Jávor Kata „A magyar paraszti erkölcs és magatartás" című fejezet „A társadalmi kapcsolatok fenntartásának verbális síkja", és „A tiszteletadási formák a verbális kommunikációban. Köszönés" című részeiben tárgyalja a témát.[8] Kiindulópontja, hogy „a beszéd funkciója a hagyományos paraszti kultúrában sok tekintetben más volt, mint ma. Elsősorban nem az önkifejezés eszköze volt, hanem a kapcsolatok barátságos szinten tartásáé, mégpedig lehetőleg minél kevesebb információ kiszolgáltatásával."[9] A „köszönés" aktusáról, lezajlásáról szólva általánosságban leszögezi, hogy (legalábbis „régen") mindig a fiatalabb köszön(t) előre az idősnek, illetve a nő a férfinak; ez napjainkban átalakulóban van. Általános törvény az is, hogy a „menő ember üdvözli az állót, éppúgy, mint a házhoz menő az otthoniakat. A járókelők köszöntik 'az ablak alatt ülőket'. Aki egyedül megy, az üdvözli a csoportban állókat." Férfiak és nők egymás közötti köszöntéséről szólva megtudjuk továbbá, hogy „a férfiakkal ellentétben, egyes vidékeken az asszonyok csak *találkozáskor* köszöntek egymásnak, *elváláskor* nem. Egy régebbi köszönési mód volt, hogy szabadban találkozáskor, amíg egymás közelében nem értek, addig csak nézték egymást, és csak akkor köszöntek, mikor éppen 'elléptek' egymás mellett. Ilyenkor előre is köszöntek, és el is köszöntek egyszersmind".[10] Ami a köszönés elmaradását, illetve nem fogadását illeti, az egyértelműen *negatív* üzenetnek, a közösségi normák durva megsértésének, a harag, a személyes rossz viszony, illetve a társadalmi elítélés (pl. megesett lány esetében) kimutatásának számított.[11]

A „köszönés" *részei*ről szólva Jávor a fentebb idézett, *Néprajzi Lexikon*beli szócikk a) b) és c) pontjai alatt említett szöveg- és gesztusformákat tárgyalja. Ami a c) pontot illeti, „az üdvözlés verbális részének a szigorúan vett köszöntésen kívül tartozéka volt egy *formula* is, ami a helyzetre utaló valamely barátságos

[7] Jávor–Morvay 1982, 437.
[8] Jávor 2000, 680–687.
[9] Jávor 2000, 680.
[10] Jávor 2000, 681.
[11] Jávor 2000, 683.

megjegyzés volt. Úgy tartották, hogy 'maga az üdvözlés nem juttatja kifejezésre a kellő tiszteletadást, nyájasságot, barátságosságot, valami jelentéktelen kérdést kell hozzá fűzni: »Jó napot Pista bátyám. Nízöget?«'"[12] E formula régiségére idéz a *Tudományos Gyűjtemény*ből, 1819-ből, Szeder Fábián tollából egy általában a palócokra vonatkozó leírást, amely *expressis verbis* megfogalmazza a szóban forgó normát: „Midőn valakivel mentekben öszvetalálkoznak, többnyire így szokták köszönteni: Isten áldja me kédet, de ez még *nem elég,* hanem megkérdezik, hová megyen, mit dolgozik? És *tisztességesnek* tartják mindenikkel elegendőképpen beszélleni."[13]

Az anyag bemutatását és tárgyalását az alábbi általános tanulsággal zárja Jávor: „ennek a köszöntéstoldaléknak egyébként a barátságosság manifeszt funkciója mellett az *információszerzés* volt a rejtett funkciója. Hogy ezzel ki mennyire élt, az már az egyéntől függött. Ez a 'rituális frázis' adott legnagyobb teret az egyén találékonyságának, egyéniségének. A köszöntött fél érdeke gyakran inkább az volt, hogy elkerülje a tudakozódást [...] A köszönés tehát korántsem volt ártalmatlan illemtani kérdés, hanem nagyon is sok mindent befolyásoló kommunikációs fegyver. Ez a kiélezett szerepe falun ma már múlóban van, hiszen egyre többen nem is ismerik egymást, s a fiatalabb generációk számára már némileg eltérő funkciója van a köszönésnek."[14]

További érdekes adalékkal szolgál a témához Paládi-Kovács Attila, aki ugyanezen mű kisnemesekről szóló összefoglalójában Lajos Árpád nyomán számol be a „szólítgatás" szokásáról: „Több vidék falusi társadalmában figyelhető meg a köszönést helyettesítő *szólítgatás. Jó napot!* vagy *Adjon Isten!* helyett rövid kérdéssel és válasszal üdvözölték egymást, s jelezték, hogy észlelték a másik helyi lakost (pl. *Kiálltak-e? Elmennek-e? Beszélgetnek?*) Ez az érintkezési forma a barkóknál csak falubeliek, ismerősök között volt természetes. A Szárazvölgy kisnemesei nem szívesen vették, ha őket a parasztok szólongatták, s kényszeredetten válaszolgattak, ugyanis a szólítgatást az illem csak az azonos társadalmi állásúak között engedte meg. Nemes és nemesi utód nem is szokott parasztot megszólítani, megvárta, míg neki köszön a másik. Ezek a rendies illemszabályok az 1950-1960-as évekig fennmaradtak."[15]

Ezek az összefoglalások számos fontos kérdést felvetnek, illetve tárgyalnak. Mindenekelőtt nyilvánvalóvá teszik, hogy *az üdvözlés formái a saját (városi) kultúránkból ismert köszönésen túlmenően más formákat is ölthetnek („szólítás"), illetve, hogy ezek az üdvözlési formák a verbális kultúra részeként szoros rokonságban állnak bizonyos, a folklórból ismert jelenségekkel: hagyomány szabta keretek*

[12] Jávor 2000, 681.
[13] Jávor 2000, 681.
[14] Jávor 2000, 682–683.
[15] Paládi-Kovács 2000, 165.

között, sztereotipizált formában léteznek, szóbeliségben, változatokban élnek és generációról generációra, belenevelkedés útján adódnak tovább. Az idézett írások egyben rávilágítanak a hiányosságokra is: a téma a magyar néprajzi irodalomban jószerivel csak az említés vagy a jelenség szintjén ismert, az összefoglalást készítő Jávor Katának elszórt adatokból, kicédulázott információmorzsákból kellett dolgoznia, nincs (vagy alig van) a kérdést teljes részletességgel, egyetlen helyről vagy egyetlen esemény tükrében, pláne „funkcióban" tárgyaló leírás. A leírásokból ugyanakkor világos, hogy ezeknek a beszédaktusoknak a kultúra egyéb jelenségeihez hasonlóan időbeli-térbeli, táji-történeti változatai vannak, amelyek gyakorlatilag ismeretlenek; végezetül fehér holló az olyan leírás, amely a beszédaktusok kontextusát (is) bemutatja.

Üdítő kivételként mindössze egyetlen tanulmányra hivatkozhatunk: a csíkszeredai KAM munkatársai „a falusi környezetben használatos üdvözlésformák rendszeréből egyetlen köszönéstípus [...] mégpedig *a földművelő munkák* [...] *során használt köszönés*" változását vizsgálták, illetve a hozzá kapcsolódó nyelvi, gesztusbeli sztereotípiák átalakulási folyamatait.[16] A tanulságokra a tanulmány végén még vissza fogok térni. Most csak annyit szögeznék le előzetesen, hogy ha az „etnográfiát" Goodenough nyomán úgy fogjuk fel, mint a kultúra olyan leírását, amely meghatározza, „mi az, amit az adott társadalomhoz nem tartozó személynek – az idegennek – tudnia kell ahhoz, hogy megfelelően játsszon el bármilyen szerepet a társadalom által 'színre vitt' bármiféle jelenetben"[17], akkor azt mondhatjuk, hogy – legalábbis a szakirodalomból ítélve – a magyar néprajz és antropológia még meglehetősen távol áll egy ilyesféle „etnográfiától": a falu színpadán, az üdvözlések során „színre vitt" jelenetekben idegenként aligha tudnánk hihetően eljátszani a bennfentes falubeli szerepét.[18]

E tanulmány létrejöttét a fent vázolt körülmények (is) indokolják. Mint azt írásom címével és az idézett szövegekbeli kiemelésekkel jeleztem, e helyütt arra a jelenségre kívánok összpontosítani, amit Paládi-Kovács Attila a borsodi barkók szóhasználatával élve „szólítgatásnak" nevezett, s amit Jávor Kata az üdvözlés formáiról szólva a c) pontban foglalt össze: azokat a kapcsolattartó beszédformulákat fogom vizsgálni, amelyek a moldvai csángók között az egymással való

[16] Oláh Csíki – Oláh 1987, 109.
Tanulmányom nyomdába adása után hívta fel Iancu Laura, illetve Benedek Katalin a figyelmemet Bilibók Jenő *A köszönés Pusztinán*, illetve Trunchi Péter *Köszönésformák* című írásaira, amelyek a „Moldvai Magyarságban" illetve a „Csángó Tükörben" jelentek meg. Mindkettejüknek ezúton mondok köszönetet. Az említett írások, noha nem tudományos igénnyel készültek, jelzik a kérdés iránt a helyszínen újabban megnyilvánuló érdeklődést, és további adatokkal egészítik ki megállapításaimat.

[17] Goodenough 1957, 167, idézi Frake 1979, 267.

[18] Arra a kérdésre, hogy ez egyáltalán lehetséges-e, s ha nem, miért nem, ugyancsak a dolgozat végén fogok visszatérni.

találkozás során a köszönéshez járulnak, illetve amelyek azokat helyettesítik. Először egyetlen beszédesemény számos beszédaktusát fogom bemutatni, lehetőség szerint az interakciós kontextus vázolásával, majd a végén a konkrét példákon túlmenően megkísérlem a – moldvai csángók által „szólásnak" nevezett – jelenséget általánosabb, társadalmi és nyelvi keretekbe helyezni.

***

„A közeg, amelyben az esemény lejátszódik: falusi vasárnap délután. Ilyenkor minden másképp történik, mint hétköznapokon vagy kiemelt fontosságú ünnepeken. Az utcák nem néptelenednek el egy pillanatra sem, de nem is zsúfoltak. Ugyanez áll a falu nyilvános tereire. Ilyenkor mindenki megy valahova, vagy jön valahonnan, egyedül, családosan, a szomszéddal vagy a kortárscsoport tagjaival. Szomszédolás, fiatal házasoknak a szülők meglátogatása, cukrászdai vagy kocsmai beszélgetés, filmvetítés a kultúrotthonban – ezek a fő tevékenységformák. Mindenki ráérősen jár az utcán, szinte mindenki várja, hogy találkozhasson és szót válthasson valakivel. A beszélgetéseknek sincs meg azonban a hétköznapokban megszokott gyakorlatias jellege. »Hogy vagy?«, »Mit csinálsz?«, »Merre méssz?« – ehhez hasonló kérdések és magától értetődő válaszok hangzanak el lépten-nyomon. Ezeken felül legfeljebb megtörtént dolgokat elevenítenek fel. A találkozás, a beszélés, az egész utcai kommunikatív viselkedés egyaránt „pazarló" jellegű, csak igen ritkán rendelődnek alá konkrét, praktikus célkitűzéseknek (információcsere, a következő napok közös programjának megbeszélése stb.). Inkább csak azt a célt szolgálja – és ez nagyon fontosnak látszik – hogy a falu nyilvános terében való megjelenéssel, a látszólag tartalmatlan szóváltással, a találkozások eljátszásával megfogalmazódjon a faluközösség rendjének, szerepeinek, kommunikációs magatartásnyelvezeteinek létezése."[19]

A székelyföldi falu, Korond „hétköznapi humorvilágának" tárgyalását bevezető fenti leírás az alábbiakban tárgyalandó szituációval sokban megegyező helyzetet idéz fel megkapó bensőséggel. 2003 húsvét hétfőjén Lészpeden, a 11 órás misére menet, házigazdámmal, Puskás Anna nénivel végigmenve a falun figyeltem fel arra, hogy elhaladva a házak kapui előtt csoportokban álló, beszélgető, készülődő emberek mellett, vagy szembetalálkozva velük, esetleg utolérve valakit, szinte mindenkihez volt egy-két szava. Jóformán rájuk sem nézve, választ sem várva, inkább állító, mintsem kérdő hangsúllyal odaszólt neki(k): „kiültél", „tanácsolnak", más szituációban: „elindultak kendtek is", vagy csak egyszerűen: „Ti is". Mint az azonnal érezhető volt, és a beszédaktus lezajlása mutatta is, a kérdés valójában nem igényel(t) választ. Már eleve benne van/volt, hogy 'tudom,

[19] Bíró 1997, 120–121.

mit csinálsz' illetve 'engedd meg, hogy kitaláljam, mit csinálsz' – amiben gyakran a válasz is benne foglaltatott: 'amit mondasz, hiszen úgyis látod', esetleg: 'ugyanazt, amit te, hiszen úgyis tudod'. A kontextus függvényében, tehát ahogy elmentünk valaki(k) előtt, utolértünk valaki(ke)t, vagy velünk szembe jött(ek) valaki(k), az odaszólás más és más formát öltött: például velünk szembejövő(k) esetében a „megjártátok" vagy „lefelé/felfelé jártatok"[20] kérdés (vagy megállapítás) hangzott el, azaz 'a miséről jöttök', 'máshol voltatok', időnként pedig – mint később kiderült, nem annyira közeli ismerősök, „idegenek" esetében – a kérdéshez „dicsértessék" is járult.

Ekkor, ez alatt az út alatt figyeltem fel a jelenségre. A templomból kijövet aztán, hirtelen ötlettől vezéreltetve, az általunk megtett út alatt az *összes* általa mondott „üdvözlési formát" felírtam, részben a kontextussal együtt. Az itt felsorolt, idézett „kapcsolattartó formák" tehát mind *funkcióban* gyűjtött és szó szerint feljegyzett anyag, amelyek – egy kis, rácsilai[21] kitérőt nem számítva – egyetlen út, a templomtól Anna néni házáig tartó, kb. fél órás falubeli út során hangzottak el.[22]

Az adatgyűjtés körülményei természetesen behatárolták lehetőségeimet. Egyrészt *menet közben* került rá sor, anélkül, hogy adatközlőm (legalábbis az elején) tisztában lett volna azzal, mit csinálok.[23] Így útját tőlem függetlenül, lassítás vagy leállás nélkül folytatta, anélkül, hogy megvárta volna, amíg az elhangzottakat lejegyzem, és arra vonatkozóan kérdéseket teszek fel neki. A szólásformák rövid leírása után néhány méter múlva ugyan utolértem őt, de ez alatt esetleg már egy másik beszédaktus is elhangzott. Ilyen esetekben Jakab Albert Zsolt, kolozsvári kollégám segített ki, aki az esetleges lemaradásom alatt elhangzottakat megjegyezte és lediktálta a számomra.[24] A templomba való menet alatt Anna nénivel való társalgásom tehát főként az elhangzottak megbeszélésére, gyors értelmező kérdések feltételére és válaszai lejegyzésére korlátozódott.

Jegyzeteim mindezek, azaz a teljességre való törekvés ellenére is hiányosak, mutatják egy kezdődő gyűjtés összes nehézségét és esetlegességét. Ekkor ugyanis még sok mindenre nem figyeltem: csak tudat alatt rögzítettem magamban a gesztusokat, nem figyeltem a távolságra a beszélők között, vagy a hanghordozás-

[20] Lefelé = a falu északi végéből nézve: a templom felé.

[21] Rácsila: Lészped egyik falurésze, valaha önálló falu.

[22] Tanulmányomat épp ezért tekintem a szokványos néprajzi leírásokon túlmenő „beszédetnográfiai" hozzájárulásnak. Lásd Szalai 1999, 273: „a beszélés etnográfusai által előtérbe helyezett elméleti megfontolások általában a »szituált« diskurzusra koncentrálnak".

[23] Később természetesen megértette, s maga is élvezettel vett részt a „színre vitt jelenetben"; időnkénti kérdéseimre pedig fontos és érdekes magyarázatokat adott. Mindazonáltal más irányú gyűjtéseim miatt e téma részletes megbeszélése sajnálatos módon elmaradt vele.

[24] A gyűjtés, illetve az egész terepmunka alatt nyújtott segítségéért ezúton mondok köszönetet neki.

ra: arra, hogy kérdő vagy állító volt-e inkább a hangsúly; a „há", „igen" típusú válaszokat csak ritkán rögzítettem, s főleg: a helyi társadalmat nem ismerve nem tudtam feljegyezni az egymáshoz szólók közötti rokoni-baráti-ismeretségi szálakat. Ezzel együtt is – úgy gondolom – feljegyzéseim jól mutatják az ilyenkor szokásos szólások formáját, lezajlását és gyakoriságát, vagyis a beszédaktusok kontextusát. A következőkben tehát a beszédaktusokat az elhangzás sorrendjében fogom felidézni, mintegy képzeletbeli „magnófelvételét" adva ily módon az elhangzottaknak.

A templomtól először Rácsila felé indultunk, Jánó Annát, Kallós Zoltán híres adatközlőjét meglátogatni.[25] Menet közben először egy, a kapu melletti kispadon üldögélő asszonyhoz szólt oda: „Kiültél". Választ sem várva (és kapva) folytattuk utunkat. Kisvártatva egy másik, kapuban álló csoport előtt haladtunk el: ekkor a „Tanácsolnak" kérdés, vagy inkább megjegyzés hangzott el.[26] Jánó Anna házához érve a „Hum vattok-e"? – azaz „otthon vagytok-e?" formulával „rikojtottunk"[27] be a kertkapun. Nem mintha nem tudtuk volna, hogy otthon vannak, hisz a súlyosan beteg, Parkinson-kóros Jánó Annáról tudni lehetett, hogy már nemigen távozik el otthonról – de a házba való belépés előtt a beköszönésnek, a megérkezés jelzésének, azaz a kertbe-házba való belépéshez való engedélykérésnek is megvannak a maga szokásos formái. Rövid ott-tartózkodás és beszélgetés után hazaindultunk. Az utcán aztán meg-megálltam fényképezni is. Egy alkalommal épp a néhány lépéssel előttem haladó Anna nénit akartam levenni, amint utolérőben volt egy csoport asszonyt, amikor is egy szembejövő asszony nevetve rájuk szólt: „Ne lépjenek nagyokat, mert nem jönnek jól ki"

---

[25] Jánó Anna kevéssel ott jártunk után, 2003-ban elhunyt.

[26] Tekintettel arra, hogy ezek a szólások legalább annyira kijelentés, mint kérdés formájában hangzottak el, jobbnak láttam eltekinteni az írásjelek, a kérdőjel, a pont vagy a felkiáltójel használatától. Az olvasó mindazonáltal tudni fogja, hogy a hangsúly kérdő vagy kijelentő formájának függvényében akár egyik, akár másik írásjel is állhatna az idézetek mögött.

[27] A kerítéskapun túlra, a kertbe-házba csak az otthonlévők engedélyével illik belépni. Ezt kérik, illetve a megérkezést jelzik a Pusztinán „rikojtásnak" nevezett bekiáltással. Mint önálló beszédesemény, ez is megérdemelné a részletesebb vizsgálatot. Az olyan megjegyzések, mint „Hogy rikojtsam? Könnyű a rikojtás, ha tudom a nevüket. De ha nem?" Kalagorban pl. mindenki „keresztfiam" vagy „keresztanyó" (Nyisztor Tinka, a továbbiakban Ny. T., lásd később) mutatják, hogy ennek is megvannak a maga, falunként különböző szabályai és normái. E beszédeseményeket Ny. T. a következőképp kategorizálta: „Első a rikojtás, második a köszönés. De a szólás más szituáció."

A rikojtást mint önálló beszédeseményt szülőfaluja, Külsőrekecsin köszönési formáiról szólva megemlíti Trunchi Péter is: „Ha valaki vendégségbe megy, a kaputól kiált, amíg a gazda kijön a házból. Nem szokás és egyben nem tanácsos a házat megközelíteni két okból. Ha a gazda nem válaszol, egyértelmű, hogy éppen nem kíván velünk társalogni, a második ok pedig az esetlegesen szabadon engedett veszélyes kutya, amely nem kímél rokont és idegent, jó vagy rossz szándékú embert." (2005, 15.)

(= „csúful jönnek ki" – magyarázta Anna néni), azaz „úgy szép, ha kicsiket lépnek!" Jegyezzük meg rögtön, hogy ebben az odaszólásban már több van, mint egyszerű kapcsolattartás: jóllehet tréfás formában, de a közösség viselkedésformáinak, magatartásmintáinak, értéknormáinak betartására irányuló felszólítás: kb. annyi, hogy „vigyázzatok, mert fényképeznek benneteket; szépen járjatok, ahogy illik!" A kérdésre visszatérek még.

Ezután egy kapu előtt álldogáló csoport következett, akiknek odaszólt Anna néni: „Összegyűltek"; majd egy csoport szembejövő fiatal, akiket „Mit csinyáltok?" formával üdvözölt. A „szólás" szokatlan, modern formájának ebben az esetben az volt az oka, hogy Anna néni szerint „ma már ők csak ezt mondják", azaz a hozzá adott magyarázatban rögtön tetten érhető volt a „szólás" formáinak generációk szerinti, időben változó formája. Majd egy „Beszélgettek" következett, utána pedig egy „Lefelé jártak". Amikor a 406. házszám előtt haladtunk el, egy csoport *fiatal* lányhoz a „Sétáltok" formulával szólt oda. Ennek magyarázatára azt hozta fel, hogy csak a fiatalok *sétálnak*, az öregek ugyanis mindig *mennek valahova,* mert dolguk van. Tehát a munkához nem kapcsolódó, „céltalan" menés, a séta a fiatalokhoz asszociálódik – s ez a fiatalok megszólításában azonnal tükröződött.

Majd egy szembejövő férfi, Anna néni egy *nyám*ja, azaz rokona az „Isten áldja (meg)" formával köszönt rá. Anna néni erre adott válasza „Isten megáldja" volt. Később, az ilyen, kissé formálisabb szólások magyarázatára általában azt hozta fel, hogy távolabbi ismeretség esetében szokásosak. Ezután megálltunk egy utcai fagylaltosnál.[28] „Esznek ugye" – szólt hozzánk ekkor egy öregasszony, látván, hogy mindannyian nyaljuk az „engyecátát", azaz a fagylaltot.

A fagylalt elfogyasztása után tovább mentünk. „Süttetődnek" (azaz „napoznak") folytatta Anna néni a szólások sorát, néhány, padon ülő emberhez szólva. Ezt egy „Elvót?" követte, utalva a templomra, ahonnan jöttünk mi is. Majd „Merre indultak, mentek?" szólított meg bennünket utána egy öregasszony. Kevéssel utána szembetalálkoztunk Anna néni egyik unokájával, aki egy csoport fiatal közepén – faluba nem illő, városi módon – napszemüveget viselt. „Szökjenek ki a külsők, s a belsők maradjanak meg"[29] – szólt hozzá Anna néni, ami újfent több volt a szokásos „szólásnál", s inkább valamiféle értékítélet kifejezésének, a faluban szokásos magatartási norma betartatására irányuló felszólításnak

[28] A fagylaltot nemcsak a fiatalok kedvelik; ha megengedhetik maguknak, templomból jövet, vasárnap, az öregek is szívesen élnek vele.

[29] Berta Péter és Szalai Andrea hívta fel a figyelmemet arra, hogy ez a szólás formájában igen hasonlít a – főképp a cigányság köréből ismert – átokformulákra. Hasonló véleményt fogalmazott meg Pócs Éva is, aki szerint az idézett szólás struktúrájában teljesen megegyezik az ezen a területen szokásos ráolvasás szövegekkel. Mégsem hiszem, hogy itt ilyesmi(k)ről lenne szó; a kontextus alapján inkább tartom valamiféle tréfás szemrehányásnak.

is tekinthető. Ezután értünk el az egyik falubeli bolthoz. „Vigyázkodtok" – szólt oda Anna néni a bolt bejárata előtt álló eladóhoz. A „vigyázkodás" ige, mint megtudtam, Lészpeden és Pusztinán is mindig ebben a kontextusban használatos: amikor valaki a kerítéskapu mögül, vagy a boltból: tehát *bentről* néz kifele, s onnan figyeli a falubeli járókelőket, az utcai történéseket.

Röviddel ezután egy szembejövő „Dicsértessék"-kel szólított meg bennünket. „Mindörökké. Megyen kend is" (mármint a templomba, V. G.) – válaszolta Anna néni. Nem ismerték egymást annyira, ezért kezdték a dicsértessékkel – magyarázta kérdésemre. Még szinte be sem fejezte a magyarázatot, már megszólított bennünket egy öregember: „Lefelé jártak." Majd ismét egy szembejövő következett: „Jönnek hazafele, ugye." „Igen, mentek ti is" (azaz ellenkező irányba, a templom felé, V. G.) – hangzott a válasz.

Ekkor már a házhoz vezető utca sarkán álltunk. „S vásárol, ugye" – szólt Anna néni a házához legközelebb eső boltban vásárló keresztanyjához. Majd az utcán végigmenve még odaszólt egy, a csirkéit az utcán, a kertkapu előtt etető nőszomszédjához, mondván: „Etetsz." Ekkor értünk Anna néni háza elé. „Menjünk bé, mert már elnyúlt a nyakunk", azaz „éhesek vagyunk", zárta le ekkor Anna néni a faluban megtett utunkat.

A házban aztán megebédeltünk, majd kis idő múlva újfent a faluba indultunk. Menet közben Anna néni automatikusan újra kezdte a „szólítgatást". „Nem fáztok, ugye" – mondta vagy kérdezte a háza mellett, a padon ülőktől. Majd egy, a padon egymagában üldögélő asszony következett, akit a következőképp szólított meg: „Egyedül? Megyünk esent" (= ismét, V. G.), aznap ugyanis kis időn belül már másodszor mentünk el előtte. Ezután következett egy „Beszélgettek, ugye", majd egy „Kiültek, ugye". Majd ekkor került sor az egyik legmeglepőbb megszólításra, illetve hozzáfűzött magyarázatra: „Te csúf" – szólt oda szembejövő *fiú*unokájához, akinek *fülbevalója* volt.[30] Amikor meglepődve rákérdeztem a „csúf" minősítésre, Anna néni szenvtelenül a következő kommentárt fűzte hozzá magyarázatként: „Ha az apja nem mondott mást, én mit mondjak?"

---

[30] Meglehet, ez a megjegyzés sem annyira pejoratív, mint amennyire első látásra/hallásra tűnik. Mikos Éva hívta fel a figyelmemet arra, hogy erdélyi rokonságában gyakran használták tréfás, ingerkedő kontextusban a „csúf" szót. Bíró Zoltán a korondi nyelvi humorról írva (1997) is említ ilyen eseteket: például amikor egyik adatközlője elmeséli, hogy gyermekkorában egy rokona rendszeresen „kurvapecérnek" szólította őt – aminek okát soha nem tudta megfejteni. Tény viszont, hogy rettenetesen bántotta, annyira, hogy felnőttkorában is felindultsággal mesélte Bíró Zoltánnak az esetet. Az ilyesféle kifejezések, szólások, megjegyzések további témái lehetnének egy beszédetnográfiai vizsgálatnak.
Más. Tanulmányomnak ugyan nem témája, mégsem tudom legalább egy lábjegyzetbeli megjegyzés nélkül hagyni, hogy a néprajzi irodalomban túl gyakran „archaikusként" leírt és lefényképezett moldvai csángók között a modern városi divat számos eleme ismert és elterjedt ma már, így a fülbevaló *fiúk általi* viselése is.

„Jövögetnek?" – szólított meg bennünket hamarosan egy szembejövő. „Igen, megyünk felfele mi is" – válaszolta Anna néni. Nem sokkal ezután megláttam egy kapu előtt beszélgető, néhány fős csoportot, amelynek egyik nőtagja babakocsiban csecsemőt ringatott. Azon morfondíroztam, vajon hogyan fog Anna néni erre a helyzetre reagálni, mit is fog szólni neki(k)? A talány pár másodperc múlva, ahogy elhaladtunk előttük, megoldódott: „Toszogálják kentek is" – szólt hozzájuk Anna néni, nagy derültségünkre. Majd elérkeztünk a kövesút mellett álló régi házához, amelynek bejárata előtt egy csoport ember állt: „Gyűlést csináltak?" – kérdezte tőlük Anna néni. „Eljöttünk a szomszédba" – hangzott a válasz.

A gyűjtés itt abbamaradt. Bementünk az egyik házba, ahol estéig maradtunk. Hazafelé menet, a sötétben már nemigen találkoztunk senkivel, illetve – elemlámpa híján – nem volt módom sem az elhangzottakat feljegyezni. A további gyűjtés, illetve az anyag megbeszélése más egyéb elfoglaltságunk miatt megszakadt, s sajnálatos módon többé nem is került rá sor. A funkcióban felgyűjtött anyag azonban – úgy vélem – hiányosságai ellenére is sokatmondó. Kíséreljünk most meg néhány következtetést levonni az elhangzottakból!

A templomból való hazatérés (ami felfogható *beszédhelyzetként,* de sokkal inkább *beszédeseményként* is)[31] során 21 beszédaktus zajlott le, majd egy további kb. 10 perces séta alatt újabb 8. Ha a templomba menet elhangzottakat is hiánytalanul feljegyeztem volna, illetve a végső hazatérésre is az előzőkhöz hasonló körülmények között, nappal került volna sor, minden bizonnyal nagyjából azonos mennyiségű beszédaktust írhattam volna fel az oda-, illetve visszautak során. Erre látszik utalni legalábbis az a tény, hogy a két egymást követő út alatt a beszédaktusok időbeli aránya nagyjából azonos volt: a hozzávetőleg 30 illetve 10 perces falubeli sétára valamivel kevesebb, mint percenként egy beszédaktus esik! Az egyik esemény lezajlásától a másikig, a másik fél észlelésétől az aktusra való felkészülésen keresztül az aktus lezajlásáig tartó idő tehát rendkívül kicsi, ami valamiféle állandó „készenlétet" kíván meg: a falubeli nyilvános térben megjelenve folyamatosan észlelni kell mindent és mindenkit, és megfelelő verbális formában, hagyomány szabta keretek között, improvizálva hangot is kell adni ennek.

Ez a rendkívül magas szám ugyanakkor minden bizonnyal a „sátoros ünnep" következménye (is): ilyenkor, a húsvéti misékre menet, illetve azokról jövet szinte a teljes falu mozgásban van, illetve a kertkapuk előtt „tanácsol". Ezen alkalmak során, amikor a falu nyilvános terében való megjelenés gyakorlatilag kötelező,[32]

[31] Lásd Hymes 1979, 243–245.

[32] Házigazdánk, Puskás Anna néni kevéssel nagyszombat esti érkezésünk után már a 22 órás misére invitált bennünket; majd vasárnap és hétfőn is magától értetődő természetességgel vettünk részt a miséken, amelyeken a helyi pap állítása szerint 3000 ember volt jelen! Az

az emberek – lészpedi szóhasználattal élve: a „világ" – elkerülhetetlenül a mindennapinál gyakoribb érintkezésbe kerül(nek) egymással. Így mintegy sűrített, ideális mintáját kapjuk az ilyenkor szokásos viselkedésformáknak, a különféle „szólásoknak". Nyilvánvaló, hogy egyszerű vasárnap, vagy pláne hétköznap a kapcsolat nem ennyire élénk, a mozgás nem ilyen nagy, de ettől a kapcsolattartást, illetve annak ritualizált formáit irányító latens szabályok csak világosabbá válnak.

A verbális megnyilvánulásokat, azaz beszédaktusokat elemezve több dolog is feltűnik. Először is világosan látszik, hogy a „szólás" túlnyomó többségben a másik fél (aki mellett elhaladunk, aki szembe jön velünk, akit utolérünk stb.) által *éppen végzett cselekvésre* utal, azt szögezi le vagy rögzíti: „esznek", „tanácsolnak", „kiültél, ugye", „etetsz", „s vásárol, ugye", „süttetődnek", „toszogálják kentek is" stb. Ez nyilvánvalóan nem tudakozódás, nem közvetett vagy közvetlen információszerzés – sokkal inkább a más módon: látás, hallás, térérzékelés stb. révén észlelt információ *rögzítése*. Jelzése, regisztrálása annak, hogy 'látlak, tudom ki vagy és mit csinálsz', illetve annak, hogy: 'én is ugyanezt teszem'. Erre mutatnak az olyan, a végletekig leegyszerűsödött formulák, mint a „Te is", amiben kimondatlanul benne van, hogy 'én ezt meg ezt csinálom, és érzékelem, hogy te is ugyanazt teszed'. Azaz, e formulák által az egymást és a közös életformát kölcsönösen jól ismerő emberek nyilvánítják ki, erősítik meg mindennapi kapcsolataikat. Ezért nem kíván a „kérdés" – az esetek túlnyomó többségében – választ sem (legfeljebb egy „há"-t), s ezért van az, hogy a „kérdés" legalább annyira kijelentő módban, mint kérdés formájában hangzik el. Ennek fényében válik érthetővé az is, hogy a feljegyzett beszédaktusok között alig egy-kettő van, ahol valami érdemi információ közlésére került sor, illetve ahol valódi kérdésfeltevés, és azt követő információcsere hangzott el. Ilyen a „Merre indultak, mentek?", amit ugyanakkor *nem* követett válasz, illetve – ha akarom – a „Gyűlést csináltak?", amire az „Eljöttünk a szomszédba" felelet következett – bár valójában még ez utóbbi is felfogható inkább egy megerősítő „igen"-ként, hisz új, érdemi információ közlésére itt sem került sor.

A közös életvilág újrateremtésén túlmenően e beszédaktusokban azonban időnként benne van valamiféle – néha nem túl rejtett – értékítélet, helyeslés vagy helytelenítés is. Legkirívóbb példája ennek a fülbevalót viselő fiúunoka feddése („Te csúf!") volt; de ide tartozik a napszemüveget viselő gyermek megszólása („Szökjenek ki a külsők, s a belsők maradjanak meg"), vagy az éppen fényképezett asszonyok intése is: „Ne lépjenek nagyokat, mert nem jönnek jól ki!" Azaz

újonnan épített, hatalmas templomban számításaim szerint közel 600 ülőhely van, befogadóképessége több mint ezer fő, az áldozás, *három* pappal, teljes 10 percig tartott (! órával mértem). Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy az ünnepi mise során a „teljes" falu megjelenik az ünnep nyilvános terében.

mindaz, ami a falu zárt társadalmában történik, a falu egészének figyelő szeme, helyeslése vagy elutasítása mellett zajlik. A beszédaktus tehát mégsem pusztán valamiféle „ártatlan" regisztrálása mindannak, ami történik; legalább annyira emlékezteti is a beszédesemény résztvevőit, hogy *amit tesznek, a falu szeme láttára teszik*, s hogy a falu normáitól eltérni nem szabad – hacsak ki nem akarják tenni magukat annak, hogy a falu a nyelvére veszi őket. A *közvetlen* értékítéletet kifejező szólások száma azonban még így is elenyészően alacsony a feljegyzett beszédaktusok között.

Végezetül feltűnő az is, hogy a „valódi" köszönések, a „Dicsértessék!" vagy „Isten áldja (meg)" típusú üdvözlő formák aránya rendkívül alacsony a „szólásokéhoz" képest.[33] Mindössze e két, fent említett forma hangzott el, az is egyszer-egyszer, tehát a 21 beszédaktushoz képest százalékos arányuk az összes 1/10-ét teszi ki. Ez mindenképpen a szólás – köszönéshez viszonyított – fontosságára utal: arra, amit a témához végzett utángyűjtés során Nyisztor Tinka úgy fogalmazott meg, hogy „köszönni mindenkinek kell, de szólni, az kitüntetés [...] Fontosabb szerepet tulajdonítok az illetőnek [...] És akkor az (akinek szólsz, V. G.) automatikusan közeli rokon vagy ismerős".

***

Evvel el is érkeztünk tanulmányunk következő részéhez. Mivel – mint volt róla szó – a témát nem volt módom a helyszínen lezárni, két ideiglenesen Budapesten tartózkodó, moldvai csángó származású néprajzost, a pusztinai Nyisztor Tinkát (a továbbiakban Ny. T.) és a magyarfalusi Iancu Laurát (I. L.) kértem meg, hogy segítsenek anyagomat kiegészíteni és értékelni.[34] Az itt következőket a velük folytatott beszélgetésnek, az ő szívességüknek köszönhetem.

Mindenekelőtt a cselekvés megnevezése mindkettejük szerint „szólás, köszönés helyett" (I. L.), csakhogy a kifejezés sokkal inkább igei formában él, mint főnévként: „szólni valakinek", „szólni neki"; „elmentek és köszöntek" illetve „elmentek és szóltak".[35] Az anya a gyermekét így tanította: „köszönjél, nehogy elmenj mellette és ne szólj!" Ez a tény, tehát az, hogy „a köszönés elvárt" (mint

[33] Külsőrekecsinben Trunchi Péter szerint „Minden köszönési módot helyettesíthet az *Isten ágya meg*, melyre válasz: *megágya Isten*. Ez nincs napszakhoz kötve, és bármikor használhatjuk" (2005, 15.)

[34] Nyisztor Tinka jelenleg PhD dolgozatát írja, Iancu Laura másodéves levelező hallgató a Szegedi Tudományegyetem Néprajz szakán. Nyisztor Tinkával a beszélgetésre 2005. február 28-án, Iancu Laurával pedig 2005. március 3-án került sor, mindkétszer az MTA Néprajzi Kutatóintézetében.

[35] Trunchi Péter Külsőrekecsinről szólva ugyanezt mondja: „Jellemző a településre, hogy köszönés helyett gyakran szólítgatás van. Magát a köszönést is csak köszönetet mondani értelemben használják, az emberek pedig szólnak egymásnak, nem köszönnek." (2005, 15.)

ez a példa is mutatja, főnévi formában inkább a „köszönés" szót használják, és „köszönés" illetve „szólás" szorosan összetartozik a tudatukban), a beszélgetések során számtalan formában megfogalmazódott: „Ha elmegyek valaki mellett, és nem szólok: »olyan kevély, hogy nem is szól az embernek az úton«, ezt mondják rólam." (I. L.) „Szólsz-e az embereknek, amikor elmész mellettük?"– kérdezik a gyermektől. „Láttam a lányodat és nagyon szépen szólt" – mondják később a szülőjének. „Tegnap találkoztam Annának a fiával (mindenki tudja, hogy 5 éve a városban él, ezért ritkán fordul elő a faluban, V. G.) és olyan szépen szólt." (I. L.)

Azt, aki nem szól, tehát illetlenül viselkedik, rendreutasítják vagy kibeszélik: „Ha nem is az anyukámnak mondják el[...] de, ha valaki kapál, annak, akivel kapál, elmondja: »olyan kevély X, hogy nem is szól«", és „Az biztos, hogy téma lesz. Inkább törődnek vele, minthogy szó nélkül hagynák" (I. L.). Ezt alátámasztandó mesélte el I. L., hogy a falujában volt egy öregember, akitől gyermekkorában nagyon félt, mert „szigorú" volt. Egyszer – félelmében – elsietett mellette, anélkül, hogy szólt volna neki. Az öreg azonnal rendre utasította: „minek nem szólsz, gyermek", „minek nem nyitod ki a szájad." Tehát a kicsikkel szemben azon nyomban, a helyszínen élnek a rendreutasítás eszközével; a nagyobbakra már nem szólnak rá így, közvetlenül, csak kibeszélik, mint a fenti „kapálós" példa mutatja. Vagy esetleg otthon, a férj fog odaszólni a feleségének: „Tanítsd meg a gyermekedet szólni." (I. L.)[36]

Ez utóbbi példa felveti a „szólás" mint beszéd vagy folklórműfaj, illetve mint viselkedés- vagy magatartásforma *tanulásának* a kérdését. „Egyvalamire tanítanak: szólni kell a faluban", fogalmazta meg ezzel kapcsolatban általánosságban a szabályt I. L. A tanítás, mint fentebb is láttuk, magára a szólás szabályára vagy kötelezettségére vonatkozik, a szólás konkrét formáit azonban – miként a kultúra egyéb területein, különösképpen a folklórműfajok esetében szokás – már belenevelkedés révén sajátítják el. Érdekes történetet mesélt el ezzel kapcsolatban Ny. T., akinek húga Sepsiszentgyörgybe ment férjhez. Amikor unokaöccsei ellátogattak hozzá Pusztinára, így tanította őket: „Ide figyeljetek, ez falu. Itt mindenkinek köszönni kell. Úgy köszönjetek: »Dicsértessék Jézuskának szent neve!«"[37] Csakhogy azok kis idő múlva panaszkodva jöttek hozzá: „Tinka, itten meg se várják, hogy köszönjünk, rögtön megkérdik: »kié vagy«, »ki az anyód« (nagyanyád, V. G.)" – ami jól mutatja a szólás funkcionálását, s egyben egyik lehetséges értelmét is: az információszerzést, illetve az illető személy elhelyezését a

[36] Trunchi Péter szerint: „Aki valahová belép, látogatóba megy vagy üzletbe toppan be, nemtől függetlenül köszönéssel tartozik az ott tartózkodóknak. Ha valaki nem tartja be ezt a követelményt, jogosan neveletlennek, műveletlennek tartják. Moldvai szójárás szerint, aki nem köszön, annak hiányzik az otthoni hét éve." (2005, 14.)

[37] Ez gyermekek számára használatos formula; a felnőtt változata „Jézusnak szent neve" lenne.

falu társadalmán belül.[38] Nem véletlen, hogy a kérdésre adott választ, unokaöcscsei illemre tanítását Ny. T. az alábbi felvilágosítással zárta le: „Ha azt akarjátok, hogy *fagyit vegyenek nektek* (értsd: hogy kényeztetni való rokonnak fogadjanak el benneteket, V. G.), így kell mondjátok: »A Dani-Péter-Magdóé!«"

A szólás elmaradása a fentiek értelmében udvariatlan, goromba cselekedet: „Nem szólni valakinek, az totál harag" (Ny. T.). Más esetekben viszont közösségi elítélést vagy legalábbis zavart tükröz. Igen érdekes e tekintetben az ugyancsak általa elmondott történet: az 1970-es években hosszabb ideig élt Sepsiszentgyörgyön, ahol bizonyos „városi" szokásokat is felvett, mint például a mezei munkák alatt, a nyári melegben rövidnadrág viselése – ami akkor otthon, Pusztinán még illetlenségnek számított. Valamikor 1974–75 táján egyszer együtt kapáltak édesanyjával a földjükön. Akkoriban még mindenki tudta, kinek hol volt a földje, s a „földszomszédok", ahogy illik, találkozáskor üdvözölték is egymást, „szóltak egymásnak". Ez alkalommal azonban a mellettük elhaladó férfiak egyszerűen lesütötték a szemüket és úgy mentek el mellettük, mintha észre sem vették volna őket, egy szó, egy hang sem hagyta el az ajkukat! „Anyám minden egyes elhaladót észrevett és szóvá tette: »ez se köszönt, az se szólt«. Mert erkölcstelen volt. Szégyellték az én szégyenemet". Csakhogy ez inkább zavar, mint rosszallás jele volt: „úgy csináltak, mintha nem is láttak volna meg, mondván, »ezt ők nem is látták«. Pedig kellő távolságban voltunk, úgyhogy illett volna köszönniük. A nők azért szóltak, vagy köszöntek. A férfiak viszont nem". Ebből tudja, ebből sejti – így utólag –, hogy zavarban voltak, s zavaruknak a szólás elhagyásával adtak kifejezést.

Ami mármost a szólás kontextusát illeti, nyilvánvaló – és ezt mind Ny. T. mind I. L. hangsúlyozta is –, hogy az egész beszédeseménynek előfeltétele az egy faluba való tartozás, egymás kölcsönös és bensőséges ismerete, az előzetes tudás, az, hogy „mindenki mindenkit ismer", kinézetre, viselkedésre, szokásaira nézve, a legkisebb részletekig menően. „Tudom, ki hol lakik, ki kinek a rokona, hány éves, hogy hívják. Tudom, hogy otthonról jön, és látom, értem, hogy *ahhoz képest* valamerre megy, *a térben el tudom helyezni*. Ha távolodik az otthonától, azt kérdem: »merre indult«, »jövöget«, »hoa menen«" (I. L., kiemelés tőlem, V. G.).[39] „A csoporton belül nagyon jól kell ismerni az embereket, hogy ezeket

---

[38] Szemben az általam korábban bemutatott szituációkkal, ebben az esetben valódi információszerzésről van szó – s épp e tényre utal a köszönés/szólás során létrejövő szerepcsere: az, hogy a falubeliek meg se várva a fiatalok illő köszönését, megfordítják a viszonyt, és előre kérdeznek. A kérdésre még visszatérek.

[39] Külsőrekecsinben „a fényes nappal, úton való találkozáskor változnak a köszönési módok attól függően, hogy a személyek éppen hova tartanak. Ha olyan személyt szólítunk meg, aki a lakásától távozik, a köszönési forma *elindult-e?* erre a válasz *elindulék*. Ellenkező esetben a *megjárta-e?* kérdésre a válasz *megjárám.*" (Trunchi, 2005, 15.)

a formulákat jól tudd használni. Például megyünk a templomba, és mindenki egy irányba megy, ismerjük egymást. Akkor mondom: »jöttök-e«, »mennek-e«?" (Ny. T.) „Aki köszön, szól, tudja (ki a másik, ismeri a szituációt, V. G.), egy szót odadob az embernek, *tudom, hogy csak hazafele tarthat*" (kiemelés tőlem, V. G.). Egy ilyen példa: „ha én ki a mezőre megyek, és ők onnan visszafelé jönnek. Tudom, mert látom a vállukon a kapát, az üres tarisznyát. Ilyenkor azt mondom: »hazafelé«. Lehet, hogy ez nem igaz, de valószínű. Vagy azt mondom: »mára ennyi volt«. Ha a szomszédommal találkozom: »megjárta, néni Mari«, »merre járt«, »hoa járt«" (I. L.).

Éppen e miatt az előzetes tudás miatt nem működik – mert nem működhet! – a szólás szokása idegenekkel kapcsolatban. És itt kell visszautalnunk a 18. lábjegyzetben, a Frake idézettel kapcsolatban feltett kérdésre, hogy vajon el tudja-e játszani a falu színpadán, az üdvözlések során „színre vitt" jelenetekben egy idegen a bennfentes falubeli szerepét? „Ha tudom, hol lakik, kérdezhetem: »merre jártál«. De ha idegen vagyok, hiába akarok közvetlenebb kapcsolatot, felsülök. (Ilyenkor a megszólított, V. G.) nézi a földet, nem tudja, mihez kezdjen!" (Ny. T.)[40] „Ha idegen van a faluban, valaki számára mindig idegen lesz", velük kapcsolatban pedig egészen más az udvariassági illemkódex: ők (illetve nekik) „jó napot", „jó reggelt" stb. köszönnek. „Ha nem így szól, köszön, azonnal leállítják (és megkérdik, V. G.): »maga kicsoda, kicsodának a gyermeke«, »ugyan biza, ki is vagy te?« – mert azt hiszik, hogy régi ismerős, csak a hosszú távollét alatt felismerhetetlenül megváltozott a kinézete." (I. L.) „Ha idegen létemre úgy viselkednék, mint aki a faluba tartozik, és úgy szólnék, megszólnának: »maga valamit tud, maga miért tud valamit?«" (I. L.) Tehát az egész beszédszituáció előfeltétele, hogy „mindenképp tudnom-ismernem kell az illetőt, és a helyét a faluban" (I. L.) – illetve őneki is engem!

Ezért van az, hogy amikor saját falujukon kívülre, idegen faluba kerülnek, maguk is „Jó napot"-tal köszönnek. I. L. például, saját elmondása szerint Lábnikban, egy Magyarfalutól nem túl távoli faluban, kizárólag evvel a köszönésformával élt, amikor látogatóba ment oda. Ezért jött zavarba a pusztinai Ny. T. is, amikor egyszer Rekecsinbe, tehát egy számára idegen faluba tartva, a hegyen egy szembejövő asszony odaszólt neki: „megjárta-e"? – mert nem tudta, hogy ilyen helyzetben, ismeretlenként-ismeretlenül, mit kell mondania! Így aztán hazatérve

[40] Trunchi Péter szerint a köszönés/szólás „értelmét a helybeli szokásrendszer ismerete nélkül nem minden esetben érthetünk [érthetjük, V. G.] meg... meglepődhetünk, ha köszönésünk érthetetlenségére nem kapunk választ. Pl.: ha betévedünk valamelyik csángó település vegyes üzletébe és az elárusító hölgynek kezét csókolomot köszönünk, annak ellenére, hogy mi rettentően udvariasak vagyunk, nem biztos, hogy a hölgy magabiztosan és szemünkbe tekintve fog válaszolni, ti. számára ez a köszönési mód ismeretlen lehet, és hirtelen kétségbe eshet." (2005, 14.)

Pusztinába első dolga volt, hogy megkérdezze otthon, mi lett volna a helyes válasz. (Az, hogy „megjártam" – tudta meg, vagyis a kérdésfeltevésben kódolva van a válasz, még az ilyen szituációban is.) És ezért van az – bár ez már egy további kérdést: a státus kérdését is felveti – hogy még a falubeli „idegennel" vagy „kívülállóval", a pappal és a tanítóval való viszonyban sem működik a szólás. I. L. elmondta, hogy bár házukból a helybéli pap kertjére rálát, s így naponta többször is találkozik vele, sohasem „szól" neki, még románul sem; neki a „hivatalos" köszönés, a „Dicsértessék" dukál, vagy a „Jó napot adjon az Isten", amire a válasz mindig: „Adjon az Isten". (Ez a köszönés csak annyiban variálódik, hogy vasárnap inkább az „Isten áldja meg" formula a szokásos.)

Ami mármost a köszönés, szólás formáit illeti, általában[41] „arra a cselekedetre kérdezünk rá, amit éppen végeznek: ha kaszálnak – »kaszálnak«, ha kapálnak – »kapálnak« stb. Vagy: »még győznek-e«, »még nyugodjanak meg«. És ilyenkor mindig 'tükörválasz' van: »győzünk«, »megnyugszunk«" – vagyis avval az igével válaszolnak, amivel kérdezték őket. „Csak úgy visszamondják az igét", „még nem fáradtunk el" (I. L.)[42]. A szólás „mindig arra a cselekvésre irányul, amit az ismerősöm csinál. Például: elmegyek valaki mellett, aki vizet merít. »Vizet merít«, mondom. Nem akarok semmit tudni, de annál jobban ismerem, hogy egy köszönéssel elintézzem." Vagy: „a háztetőn férfiak dolgoznak. Elmegyek a ház előtt. »Fedik?« A válasz: »fedjük«. Elmehetnék mellettük, *mert messze vannak* (kiemelés tőlem, V. G.), és nem vennék sértésnek, ha nem szólok hozzájuk" (Ny. T.).

Ez utóbbi mondat egyben átvezet bennünket a beszédaktus szereplői közötti távolság kérdéséhez. Nyilvánvaló: egy bizonyos távolságon túl a köszönés, szólás lehetetlen, vagy legalábbis értelmetlen lenne. „A köszönés csak úgy megy, ha meghallja az illető. A »Dicsértessék«-et csúfság lenne ordibálni". De minden a helyszíntől függ, mert „ha a mezőn megyek és nem is látom, de tudom (hogy ki van ott, V. G.), ott lehet kiabálni" (Ny. T.). Vagy: „a mezőn, ott nagy a táv. Eleve tudom, hogy ki az, aki ott van, ott lehet. Akkor nagy távról is odaszólok, hogy «mit csinálnak». De ha messze vannak, (esetleg, V. G.) nem szólok. Aztán előfordul(hat), hogy a templomban, vecsernyén odaszól nekem: »ejnye-bejnye«

---

[41] Mint láttuk, ellenpéldák is vannak – *ezért* az általánosságban mozgó megfogalmazás.

[42] Trunchi Péter ugyanerről számol be, Külsőrekencsinből: „Ezek a köszönési formák a falubelieknél egészen természetesek, ahogy az is, hogy *a megszólítandó alany cselekvésére kérdezünk rá. Talán ez a leggyakoribb, és azt fejezi ki, hogy észleltük a másik falubelit és a cselekvést, amit végez.*" (2005, 15., kiemelés tőlem, V. G.) Vagy: „Ha történetesen mezei úton haladunk és munkásokat látunk, akiknek köszönni szeretnénk, akkor falusi szokás szerint a cselekvésükre kell rákérdeznünk, pl. *kapálják-e meg?*; *kaszálják-e le?*; *arassák-e le?*; *szedik-e le?* (a szőlőt); *verik-e le?* (szilvát, diót, stb. a fáról); *nyugosznak-e meg?* (pihennek-e) stb. Minderre azt a választ kapják, hogy igen." (2005, 16.)

[...] de hát nem ismertem fel, vagy nem tudtam, hogy az a föld az övé!" (Ny. T.) Ugyanezt I. L. a következőképp fogalmazta meg: „ha lejtőn megyek és látom a kertben, hátul (az illetőt, V. G.), de nehéz felismerni a személyt – nem szólok." Mert: „a kiabálásig nem megy el a dolog". Végső soron tehát nagyobb távolság esetén az, hogy szólnak-e egymáshoz vagy nem, a kontextus, illetve a beszédaktusban résztvevők személyközi kapcsolatainak a függvénye: a relatív „tól-ig" határokon belül mindenki maga dönti el, hogy szól-e a másikhoz vagy nem – viselve természetesen a következményeit annak, hogy a másik fél esetleg úgy ítéli meg: mégis illett volna köszönnie.

Közelebbi távolság esetén, utcán vagy szabadban a beszédhelyzet szempontjából háromféle alapszituáció van: a) amikor valaki elmegy valaki(k) mellett; b) amikor valaki szembetalálkozik valakivel vagy valakikkel; c) amikor valaki utolér valaki(ke)t. További lehetséges d) szituáció az, amikor valaki megérkezik valahova (egy házba, templomba, boltba, orvosi rendelőbe), ahol mások már tartózkodnak, tehát amikor a szabadból egy zárt térbe kerül be.[43] A távolság, illetve a szólás szabályai minden esetben mások és mások. A) esetben mindig „az köszön, aki elmegy mellette" (Ny. T.), vagy „az szól, aki elmegy a másik előtt" (I. L.) – tehát a Jávor Kata által említett általános törvény, hogy mindig a mozgásban lévő köszön a statikus helyzetben lévő, álló-ülő-mozdulatlan egyénnek, itt is életben van.

Bonyolultabb ennél a b) eset, amikor mindkét fél mozgásban van, amikor szembetalálkoznak egymással. Itt, akárcsak a magunk „városi" kultúrájában, nyilvánvalóan további tényezők (kor, nem, társadalmi státus) is belejátszanak abba, hogy ki köszön kinek. A norma általában az, hogy „a fiatalabb szólítja meg az öregebbet" illetve „mindig a kisebb kell szólítsa a nagyobbat, az idősebbet" (Ny. T.), más megfogalmazásban: „fiatal köszön előre az idősnek, illetve az alsórendű a felsőbbrendűnek. Ha ugyanaz a kategória, sokszor úgy van, hogy egyszerre szólnak" (I. L.). De ezen az általános szabályon belül számos variáció, sőt kivétel is lehet: „Előfordul fordítva is: az öregebb nem várja meg, hogy azt mondjam neki, »dicsértessék« – és ilyenkor valóban illik, hogy elmondjam, mit csinálok, merre megyek. Mert tényleg tudni akarja!" (Ny. T.). Ilyet, hogy az idősebb előre köszön a fiatalabbnak, magam is láttam: ilyen volt az az eset, amikor Puskás Anna néni „Mit csinyáltok?"-kal üdvözölte a szembejövő fiatalokat. A lehetséges változatokat továbbvéve, szembetalálkozó nők és férfiak között nem elvárt az sem – saját, városi kultúránktól eltérően –, hogy a férfi köszönjön előre a nőnek. Sokkal inkább életkora és a köztük lévő viszony fogja megszabni, hogy ki szólítja meg a másikat elsőként. Az ilyen és hasonló szituációk eredményezhe-

[43] Itt, mint ahogy az egész tanulmányban, valójában a *találkozáskori* vagy *érkezéskori* szituációt elemzem, mivel akkor kerül sor „szólásra". A *búcsúzáskori* üdvözlésformák már inkább a „valódi" köszönés kategóriájába tartoznak – de épp azt váltja ki a szólás.

tik azt, hogy az elvek elmagyarázása előtt I. L. először eltűnődött: „természetes, hogy van köszönés, de hogy melyik ponton és ki részéről, nem tudom".

Külön kérdés a szembejövők közti távolság, az a határ vagy – nevezzük így – beszédküszöb, amelyen túl már nem illik hallgatni. Magam élesen emlékszem egy esetre, amikor Lészpeden két szembetalálkozó nő szinte az utolsó pillanatig várt egymásra a szólással, s csak az utolsó pillanatban, amikor már szinte elhaladtak egymás mellett, mintegy félig visszafordulva szóltak egymáshoz. Ny. T. és I. L. egybehangzóan így kommentálta az esetet, amikor – külön-külön – elmeséltem nekik: „mindketten kíváncsiak voltak, hogy a másik köszön-e neki" (I. L.), illetve „egyik se tudta, mit akar kezdeni a másikkal" (Ny. T.). A távolságot ugyanis az határozza meg, hogy mi a célom a szembejövővel: „ha le akarom állítani, minimum három méterről megszólítom, hogy legyen idő. Minél rövidebbre akarom zárni a tárgyalást, annál később szólok" (Ny. T.). És: „(Az ember, V. G.) teljesen közel se várja be a szemközt jövőt. Körülbelül két méterre vár. Mert különben negatív jelzés: azon volt, hogy ne köszönjön, aztán mégis kinyitotta a száját".

Ilyen esetben egyébként – akárcsak az általunk ismert „városi" esetekben – sokat számít a szemkontaktus, s az, hogy ki akarja kikényszeríteni a másikból az előre köszönést, mintegy tudatosítva benne alárendelt pozícióját. Az egymásra nézés azonban, mint ahogy bármiféle egyéb testi gesztus (mosolygás, fejbiccentés stb.) is, egyáltalán nem kötelező. Igen gyakori, hogy az egymással szembe közeledők hosszú ideig lesütik a szemüket, s csak egy pillanatra, amikor már közel vannak egymáshoz, és szólni készülnek, emelik fel a tekintetüket: „Talán ilyenkor nem is nézek rá", „A szemkontaktus vagy a felismerés nem fontos", „Lesütöm a fejem", „Tudat alatt úgyis tudom, hogy köszönni fog. Lehet, hogy egy kavicsba rúgok bele, vagy énekelek, de köszönésnek fogja venni" – magyarázta I. L. Ez a szabály azonban a *közeli rokonokra vagy ismerősökre* nem érvényes: „rokonra, keresztapára rátekintek, nevén nevezem", de az idegent nem. Ha tudom, hogy ki a szembejövő, akkor „megtekintem és úgy szólok neki", tehát, „ha felismerjük egymást, akkor szólunk" (I. L.). Velük, a közeli rokonokkal, ismerősökkel kapcsolatban merül fel lehetséges fejleményként a *leállás* kérdése is. Ez azonban nem túl gyakori: (Az ember, V. G.) „akkor áll le, ha valami összeköti őket", ha „rokon, koma, szomszéd", vagy ha valami „aktuális ügy miatt viszony van köztük", azaz „ha valami miatt meg akar állni" (I. L.). Különben csak szólnak egymáshoz, majd elhaladva egymás mellett, leállás nélkül folytatják útjukat.

Az előzőekben tárgyalt b) helyzetre nagyon hasonlít a következő c) szituáció, amikor valaki utolér valakit: „Ha beérek valakit, akkor szinte, ahogy utolérem és elhagyom, épp (amikor, V. G.) mellette járok, akkor szólok neki" (I. L.). Ilyen esetben tehát a norma mindig az, hogy aki beéri a másikat, az szólítja meg az előtte haladót. „Ha én gyorsabb vagyok, és valakit utolérek, és tudom, hogy ha-

zafelé megy, (akkor én szólok neki, V. G.): „megjárta", „merre járt", „jövöget." Magyarfaluban egyébként „a nevet mindig hozzámondják" a szóláshoz, azaz a beszédaktus csak úgy teljes, vagy illedelmes, ha a keresztnév, vagy a megszólítás is követi: „jövöget, Bácsi Isti", „megjárta, keresztanya" stb. Az egymás melletti elhaladást megelőzően viszont szemkontaktusról természetesen nem lehet szó, az a tény pedig, hogy utolértünk valakit, azaz sietünk, eleve valószínűtlenné teszi a leállás, illetve a hosszabb beszélgetés lehetőségét.

Végezetül az utolsó d) szituáció az, amikor valaki megérkezik valahova, valamiféle nyilvános helyre, templomba, boltba, orvosi rendelőbe stb., ahol más(ok) már tartózkodik/nak. Ilyenkor, a kontextus függvényében többféle variáció is elképzelhető. A templomba érve például, a helyükre ülve általában oda szokás szólni a padszomszédnak: „itt van-e"? (Ny. T.), de nyilvánvalóan nem lehet üdvözölni az egész templomi gyülekezetet. Egy orvosi rendelőben, tehát szűkebb helyen, ahol ráadásul jobban illetve kevésbé ismert személyek: rokonok, ismerősök, sőt idegenek is jelen lehetnek, a kérdés már másképp merül fel. Elképzelhető, hogy ilyenkor a belépő formálisan köszön a „Jó napot", „Dicsértessék" vagy más egyéb elfogadott köszönésformákkal, és nem szól senkihez. Viszont az is elképzelhető, hogy odaszól valakinek, akit ismer, akivel közvetlenebb kapcsolatban áll, mert például szomszédok, a földjeik egymás mellett vannak, mert egy korosztályba tartoznak stb. Ez azonban feleslegessé, illetve elhagyhatóvá teszi a köszönést. „Ha már szólok valakinek, kiváltottam a köszönést vele." „A rendelőben például végignézek, látom őket, egyszerre sokan vannak. Lehet, hogy (a köszönést) kiváltom: »itt vannak-e«! Vagy: »mit csinálunk«. Ebbe mindnyájan beleértődnek" (Ny. T.).

Felmerül a kérdés, igényel-e egyáltalán a szólás választ? A kérdés már csak azért is jogos, mert – mint volt róla szó – a szólás legalább annyira kijelentés, mint kérdés, a hangsúly alapján legalábbis nehezen eldönthető, hogy a kettő közül melyikkel van dolgunk. Emlékeim szerint Lészpeden távolról sem követett minden szólást válasz,[44] ám kérdésemre I. L. habozás nélkül kijelentette, hogy Magyarfaluban mindig „válasz van nálunk"! Még akkor is, ha valaki elmegy valaki előtt és le sem áll, legalább egy „igen"-t vagy egy „há"-t mondanak, „az nem marad(hat) el." A norma tehát mindenképpen az, hogy válaszolni kell,[45] s további

[44] Mint már utaltam rá, visszatekintve megfigyeléseim és feljegyzéseim távolról sem kielégítőek, ezért utólag inkább adok hitelt I. L. illetve Ny. T. véleményének, mint saját emlékeimnek.

[45] Hasonló értelemben ír Bilibók (2005, 19.) is: „Az üdvözléshez hozzátartozik a mindenkori érdeklődés: Merre járt(ok)?; Hova járt(ok)?; Merre megyen (mennek)? (Merre mejen (mennek)?); Mit csinál(nak)?; Jön-e (Jönnek-e)? Megtért(él)-e?; Megjárta(d)-e? (Ezeket a közelebbi rokoni vagy baráti kapcsolatban lévők használják. Előfordulása utal az érintett személyek bizalmasabb kapcsolatára. A válasz általában a kérdésnek megfelelő rövidebb vagy hosszabb felelet, amely a kapcsolatuk milyensége szerint alakul.)"

megfigyelések feladata lesz eldönteni, hogy a normának a gyakorlat megfelel-e, vagy – mint az oly gyakran történik bármiféle társadalomban – az elmélet és a gyakorlat eltér egymástól.

Amikor viszont válasz van, mint fentebb láttuk, az általában „tükörválasz". Ha az ige „beszélgetnek" vagy „tanácsolnak" volt, a válaszban megismétlik ugyanazt: „Beszélgetnek, keresztanyó?" „Há igen, beszélgetünk". Még az olyan kérdéseknél is, mint a „Merre indultál?", ahol az ige megismétlése nem lehetséges, mert értelmetlen lenne, a legtöbb esetben valamiféle kitérő, semleges választ fogunk kapni: „Ne, itt le"[46], „Ne eljártam", „Ne, csak ide jártam a szomszédba." Mert ahogy *„a szólás diszkrét, nincs célja, csak illem"*, és *„nem akarom valójában megtudni, hol volt"* (I. L., kiemelés tőlem, V. G.), úgy általában a válasz is diszkrét, annak sincs célja, az is csak illem – s ez a tény az, ami a szólást egyszerű kommunikációból ritualizált viselkedésformává változtatja, ennek köszönhetően válik a beszédaktus folklór jellegű szokássá.

Persze még itt is vannak kivételek. Az előbb láttuk, hogy noha a norma az, hogy a fiatalabb szólítja meg az öregebbet, előfordulhat fordítva is: „az öregebb nem várja meg, hogy azt mondjam neki, »dicsértessék« – és *ilyenkor valóban illik, hogy elmondjam, mit csinálok, merre megyek. Mert tényleg tudni akarja."* (Ny. T.)[47] De még ilyenkor is megtehetem, hogy azt válaszolom: „megyek a dolgomba" – és ekkor ő tudni fogja, hogy „nincs kedvem tereferélni", azaz a dolog nem rá tartozik (Ny. T.).

Ami végül köszönés és szólás egymáshoz való viszonyát illeti, mint láttuk, elvben a kettő együtt jár, de a gyakorlatban inkább egymás *helyett* áll, és különböző típusú kapcsolatot fejez ki. Ahogy I. L. lényeglátóan összefoglalta: szólásra „hétköznap, cselekedet alkalmából, helyszíntől függetlenül", köszönésre viszont akkor kerül sor, „amikor nem tudok mire rákérdezni." A szólás, mint láttuk, szorosabb rokonságot, jobb ismeretséget, mélyebb barátságot, egyszóval közelebbi kapcsolatot feltételez, mint a köszönés. Ha semmit nem tudok arról a falusiról, akinek szólnom kell, még mindig köszönthetem a „jövöget", „meneget" típusú megszólítással, de városi vagy falubeli „idegennek" egyértelműen a „valódi" köszönés jár: „Jó napot" (adjon az Isten).

***

A fentiekben a („valódi") köszönést kiváltó szólásokat, azaz a ritualizált és sztereotipizált beszédaktusokat tárgyaltam egy moldvai csángó falu, Lészped egy meghatározott beszédhelyzetének illetve beszédeseményének, az egymással való

[46] „Ne" = körülbelül „lásd hát". „Ne, itt le" = „Lásd, hát itt lent jártam".

[47] Ebben az esetben a már említett szerepcsere (lásd 38. lábjegyzet) ténye utal arra, hogy a szólás célja valódi információszerzés. A kérdésre még visszatérek.

napi találkozásoknak a tükrében. Helyezzük most, befejezésképpen, a fentieket általánosabb keretekbe!

A terepmunkán alapuló modern antropológia és nyelvészet[48] alapító atyja, Bronislaw Malinowski 1923-ban elsőként hívta fel a figyelmet arra, amit ő a nyelv „fatikus" funkciójának nevezett: arra, hogy a nyelv nem csak, sőt sokszor egyáltalán nem a gondolatok átadásának eszköze, hanem legalább annyira a társadalmi kapcsolatok kiépítésének és fenntartásának a célját szolgálja. Idézem: „A fatikus kapcsolat [...] olyan beszédfajta, amelyben a kapcsolat kötelékeit a szavak puszta cseréje teremti meg [...] A fatikus kapcsolatszavak társadalmi funkciót töltenek be, és ez a legfontosabb céljuk [...] Minden megnyilatkozás olyan aktus, amely azt a közvetlen célt szolgálja, hogy ilyen vagy olyan társas érzülettel kapcsolja a beszélőt a hallgatóhoz [...] A nyelv ebben a funkcióban ismét nem a gondolkodás eszközeként, hanem cselekvésmódként jelenik meg előttünk [...] A fatikus érintkezés célja, hogy személyes kapcsolatot teremtsen az emberek között, akiket a társas igény puszta vágya hozott össze, és nem szolgálja semmiféle gondolat közlését..."[49]

Malinowski felismerését később a modern nyelvészet egyik meghatározó egyénisége, Roman Jakobson fejlesztette tovább (1960; magyarul 1972), aki a nyelv 6 funkcióját (emotív, referenciális, poétikai, fatikus, metanyelvi, konatív)

---

[48] Bár Malinowski nyelvészeti jelentősége a magyar társadalomtudományok művelői között kevésbé ismert, külön könyv született a „londoni nyelvészeti iskoláról", amelynek kialakulásában (R. Firth mellett) Malinowski kulcsszerepet játszott. Lásd Langendoen, D. T.: *The London School of Linguistics.* 1968.

[49] Tekintettel arra, hogy a magyar néprajzi-antropológiai (és meglehet, nyelvészeti) irodalomban legfeljebb a nyelv „fatikus funkciója" kifejezés ismert, másodkézből, de a kifejezés forrása ismeretlen, ideiktatom az eredeti szöveget a magyarul idézett résznél teljesebb terjedelemben (az általam magyarul hivatkozott részeket dőlten szedve): „...we have here a new type of linguistic use – *phatic communion* I am tempted to call it, actuated by the demon of terminological invention – *a type of speech in which ties of union are created by a mere exchange of words* [...] *words in Phatic Communion* [...] *fulfil a social function and that is their principal aim...* what can be considered as *situation* when a number of people aimlessly gossip together? It consists in just this atmosphere of sociability and in the fact of the personal communion of these people. But this is in fact achieved by speech, and the situation in all such cases is created by the exchange of words, by the specific feelings which form convivial gregariousness, by the five and take of utterances which make up ordinary gossip. The whole situation consists in what happens linguistically. *Each utterance is an act serving the direct aim of binding hearer to speaker by a tie of some social sentiment or other. Once more language appears to us in this function not as an instrument of reflection but as a mode of action* [...] *Phatic communion... serves to establish bonds of personal union between people brought together by the mere need of companionship and does not serve any purpose of communicating ideas...* We can say that language in its primitive function and original form has an essentially pragmatic character; that it is a mode of behaviour, an indispensable element of concerted human action" (Malinowski 1923/1953, 315–316.).

elkülönítve egymástól így írt: „Vannak üzenetek, amelyeknek elsődleges céljuk, hogy létrehozzák, meghosszabbítsák vagy megszakítsák a kommunikációt, ellenőrizzék, hogy a csatorna működik-e (*Halló, hall engem?*), felébresszék a beszélők figyelmét vagy meggyőződjenek folyamatos figyelmükről (*„Figyel?* Vagy Shakespeare-nél: *„Lend me your ears!"* Szó szerint: „Kölcsönözzétek nekem füleiteket!" És a csatorna túlsó végén: *„Üüm!"*). Ez a *kontaktus*ra irányulás, vagy Malinowski műszavával élve *fatikus funkció* kifejezésre juthat szertartásossá vált formulák bőséges változatai, egész dialógusok által, amelyeknek egyetlen céljuk a kommunikáció meghosszabbítása [...] Az a törekvés, hogy elindítsák és fenntartsák a kommunikációt, az egymással csivitelő madarakra jellemző. Így a nyelv fatikus funkciója az egyetlen, amelyben nyelvük az emberekével közös vonást mutat. Ez ugyanakkor az első verbális funkció is, amelyet elsajátítanak a gyerekek. Ők készek a kommunikációra, mielőtt képesek volnának informatív közlemények adására vagy vételére."[50]

Jakobson nyomán aztán sokan és sokféleképpen próbálták a nyelv funkcióinak elméletét továbbfejleszteni.[51] A nyomukban Hymes a beszédetnográfiában a beszéd hét funkciója között említi a „kontaktusra irányuló" funkciót,[52] hangsúlyozva, hogy „általában egy adott beszédeseményben még akkor is egynél több funkció van jelen, ha csak egyetlen résztvevőt veszünk figyelembe. Jakobson ezt a problémát úgy oldja meg, hogy szerinte mindig egyszerre van jelen minden funkció, s egy adott beszédeseményt egy sajátos funkcióhierarchia jellemez [...] Nagy hiba lenne, ha úgy elemeznénk egy tényleges helyzetet, mintha abban minden alkotóelem egyetlen funkciót határozna meg..."[53] Majd a fatikus közösségről szólva leszögezi: „Mindenesetre ha a fatikus közösség beszédfunkciónak számít a csoport viselkedésében, akkor empirikusan azonosítani kell, és meg kell adni olyan jellemzőit, mint a résztvevők és a helyzetek. Ha egyetemes lenne is a fatikus közösség, esetei és jelentősége csoportról csoportra más lehetne, s néprajzilag nem lehet egyetlen alkotóelemnek megfeleltetni."[54]

Jelen keretek között sem helye, sem értelme nincs annak, hogy a fatikus kommunikáció irodalmával, akárcsak a felsorolás szintjén is tovább foglalkozzunk. Elég legyen itt annyi, hogy mára a szociolingvisztikában majdhogynem közhelynek számít az olyan megállapítás, mint hogy a fatikus, azaz kapcsolattartó megnyilatkozásokat „nem állítástartalmuk, hanem inkább érzelmi értékük miatt használjuk, azt jelzik, hogy valaki szívesen beszél valaki mással, és hogy megnyit vagy nyitva tart egy kommunikációs csatornát. A fatikus megnyilatkozások va-

[50] Jakobson 1972, 238.
[51] Magyarul lásd pl. Robinson, 1977.
[52] Hymes 1975, 118–119.
[53] Hymes 1975, 124–125.
[54] Hymes 1975, 127.

lójában semmit sem közölnek, arra valók inkább, hogy lehetővé tegyék a közlést, ha valakinek bármilyen következményekkel járó mondanivalója volna."[55] Sőt, ezt a gondolatmenetet továbbvive „a kommunikáció jó része arra szolgál, hogy fennmaradjon egy adott társadalom, vagyis a kommunikáció egyik funkciója a társadalom fenntartása. A nyelvet a valóság fenntartására használják [...] (az etnográfia és etnometodológia) célja az, hogy megvizsgálja: hogyan működnek együtt az emberek, hogy fenntartsák a valóságot, és miképp használják a nyelvet e cél elérésének egyik eszközeként"[56] Ismét más megfogalmazásban: „a beszélés-etnográfiai kutatások [...] úgy tekintik a diskurzust, mint a tudás és a társas cselekvés kulturális mintáit továbbvivő és (újra)termelő fő »helyek« egyikét."[57]

Egy másik, rokon tudományág, a kommunikációelmélet képviselője, Griffin, hasonló szellemben ír.[58] A kommunikációs elméletek között hét hagyományt vagy iskolát nevez meg, amelyből *egy* a szociokulturális hagyomány; ez a kommunikációra úgy tekint, mint a társadalmi valóság létrehozójára és megtestesítőjére. „A szociokulturális tradíció azon a feltételezésen alapul, hogy az emberek a kultúrát beszéd közben termelik újra és újra. Legtöbben úgy gondoljuk, hogy a szavak a valóságot tükrözik. A szociokulturális felfogás szerint azonban ez gyakran fordítva történik. A valóságról alkotott képünket erősen befolyásolja a nyelv, amit gyerekkorunk óta használunk.[59] Majd ezután leszögezi: „A kortárs szociokulturális kutatók azt állítják, hogy »a valóság létrehozása, fenntartása, helyreállítása és átalakítása a kommunikációs folyamaton keresztül valósul meg«. Más szóval, az egymással beszélgető emberek közösen szerkesztik a saját társadalmi világukat."[60]

Mindezek után nyilván nem meglepetés, ha a lészpedi, sőt ezen túlmenően általában a szólás/szólításként leírt jelenség magyarázatát ezek között a keretek között keressük. Funkciója az elmondottak alapján mindenekelőtt elsősorban a fatikus érintkezés: egy közös mindennapi valóság megteremtése és fenntartása, a társas emberi kapcsolatok ápolása, a jó szándék és a tisztelet kifejezése. Erre utal minden adat: a beszédesemények ritualizált és sztereotipizált volta, a kérdő- és a kijelentőmód keveredése, a „kérdésre" adott, valódi információt nem tartalmazó „tükörválaszok" döntő többsége, vagy maga az a tény, hogy rövid időn, néhány percen belüli, ismételt találkozás esetén is újfent „szólni" kell, *„mert csak az a törvény, az a logika, ha két ember elmegy egymás mellett, szólni kell egymásnak" (I. L.),*

---

[55] Wardhaugh 1995, 257.
[56] Wardhaugh 1995, 214.
[57] Duranti 1988, idézi Szalai 1999, 273.
[58] Griffin 2001
[59] Griffin 2001, 41.
[60] Griffin 2001, 43.

hiszen olyan, hogy *„se nem szólok, se nem köszönök, nincs"* – ha viszont *„szóltam, már megtettem a becsületet" (Ny. T.).*

Ilyen értelemben a fatikus kommunikáció túlmutat önmagán és az adott társadalom mindenkori emberi kapcsolatait tükrözi. Ezért mondhatta a kiélezett kisebbségi helyzetben, Pusztinán élő, és a moldvai csángók magyar identitásáért küzdő értelmiségi Nyisztor Tinka a marosvásárhelyi eseményekről szólva, hogy „a köszönésekből leszűr(het)tem, milyen állapotban van a falu velem szemben. Ha bizakodó, mindenki szívesen és előre köszönt nekem", míg a zavargások után „mindenki lesütötte a fejét és elnézett. Ilyenkor leredukálódik minden a klasszikus köszönésformára: »Dicsértessék!« *Úgyhogy a köszönési forma tulajdonképp egy kapcsolatteremtési forma, attól függően, hogy hogyan hangzik el. Mindig többet ki tud olvasni az ember egy ilyen szólásból, de a köszönésből is, mint ami történik az utcán."*

A fatikus kommunikáció azonban polivalens jelenség, amelyet időnként valóban információcsere is kísér. Ilyen esetekben, mint láttuk, e tényre legtöbbször *szerepcsere* figyelmeztet: a valódi információra éhes kérdező megfordítja a szokásos viszonyt és a megszólítást meg sem várva, előre kérdez – az interakcionális diskurzus tranzakcionálissá válik. Ilyenkor többféle variáció is lehetséges. A moldvai csángóknál – már idéztük – „ilyenkor valóban illik, hogy elmondjam, mit csinálok, merre megyek. Mert tényleg tudni akarja!" (Ny. T.) Nagy Ilona elmondásából azonban tudom, hogy másutt még az ilyen szituációkból is ki lehetett térni! A mátyusföldi Nagyfödémesen például, úgy 50 évvel ezelőtt, a sztereotip „hol voltál" kérdésre sztereotip kitérő-válasz volt szokásban: „seggbe sót vágni, fingot mázsálni!"[61] Bármilyen hihetetlennek is tűnik, ez a durvának tűnő felelet nem volt sértő, még ha igaz is, hogy inkább idősebbek válaszoltak így a fiatalabbaknak, értésére adva, hogy semmi köze hozzá. Ami a fontos ebből a számunkra, az az, hogy az üdvözlésként feltett sztereotip kérdés, a „hol voltál", itt is ismert volt, s hogy az előle való kitérés arra utal: fatikus kapcsolattartó szerepe volt.

Ezek után már csak egyetlen kérdés megválaszolása maradt hátra: a fatikus kommunikáció vajon kizárólag a moldvai csángók vagy általában a hagyományos keretek között élő vagy élt magyar parasztság sajátja-e? E tanulmánynak nem lehet célja akárcsak a szomszédos népek szólásainak beszédetnográfiai tárgyalása sem. Felületes tájékozódás is elég azonban ahhoz, hogy lássuk, hasonló szokással szinte mindenütt találkozunk. Berta Péter szívességéből tudom, hogy a nyárádkarácsonyfalvi cigány férfiak körében gyakori a „Fölkeltél?" „Még egyszer" (értsd: 'Megadta az Isten, hogy még egyszer felkelhessek') vagy nők körében – legnagyobb dologidőben is – a „Mit csináltok?" „Ülünk" típusú sztereotip

[61] Az utóbbi 30 évben ezt a válasz-formulát Nagy Ilona már nem hallotta.

megszólítás vagy üdvözlés. Az alábbi román és lengyel adatokat Keszeg Vilmosnak köszönhetem: Henri Stahl, a román falukutatás módszertanában és kérdőívében „Az emberi viselkedés szabályai" fejezetben teszi fel a kérdést: „Ugyanazzal a formulával köszönnek-e, vagy beszélgetés tölti be az üdvözlés szerepét."[62] Thomas és Znaniecki a lengyel parasztokról írva szól a társas érintkezés ritualizálásáról, s ehhez kapcsolódóan a társadalmilag rögzített beszédmódokról (pl. „szép időnk van").[63] E példákból egyenesen következik, hogy a jelenség a román és a lengyel kommunikációs gyakorlatban is ismert. Közismert az angolok „How do you do?" üdvözlési formája, amire az illedelmes válasz – emlékszem, gyermekkoromban mennyire elképesztett! – a kérdés visszakérdezése: „How do you do?" A franciáknak is megvan a maguk hasonló megszólító formulája: „Ça va?" („Minden rendben van?" „Jól mennek a dolgok?") Amire az obligát válasz ugyancsak a visszakérdezés: „Ça va?" A szmolenszki kormányzóság orosz parasztjai közötti, különböző szituációkbeli jókívánságokat/köszöntésformákat és viszontválaszokat elemezve egy század eleji szerző (Croon, 1905) – negyed évszázaddal Marcel Mauss előtt! – egyenesen arról értekezik, hogy ezek az ajándék és viszontajándék funkcióját töltik be, azaz kapcsolatépítő szerepük van![64] A példákat minden bizonnyal szaporítani lehetne.

A rendelkezésünkre álló kereteket azonban kimerítettük. Nem marad más hátra számunkra, mint a tanulmányt Keszeg Vilmos egy, a fatikus üdvözlések lényegét megvilágító anekdotájával zárni: „Az én gyermekkori világomban is ugyanez volt a gyakorlat. A családunkba néhány éve bekerült egy román vicc. Néha ennek a poénjával élcelődünk egymással. Iuon bácsi a ház előtti padon üldögél. Arra megy egy falubelije. – Üldögél és gondolkozik? – kérdi Iuon bácsitól. – Nem, csak üldögélek – válaszol Iuon bácsi."[65]

---

[62] Stahl 1937, 177.

[63] Thomas–Znaniecki 2000, 257–258.

[64] „Wie in alter Zeit Gastfreunde unter freundlichen Reden Gabe und Gegengabe tauschten, so erscheint später an Stelle der Wertgabe die Wortgabe, Rede und Gegenrede, Gruss und Dank. Häufig fällt dabei der Dank reicher aus als die Gabe" (Croon 1905, 166.). Erre a cikkre Pócs Éva hívta fel a figyelmemet, amelyért ezúton is köszönetet mondok.

[65] E-mail levél V. G.-hez, 2004 október.

Irodalom

BILIBÓK Jenő
— 2005 A köszönés Pusztinán. *Moldvai Magyarság,* új sorozat, 15. évfolyam, 2005. április, 19–20.
BÍRÓ Zoltán
— 1997 *Hétköznapi humorvilág.* /Helyzet könyvek/ KAM – Regionális és Antropológiai Kutatások Központja. Pro-Print Könyvkiadó, Csíkszereda.
BÍRÓ Zoltán – GAGYI József – PÉNTEK János
— 1987 *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből.* Bukarest, Kriterion.
BÓDI Zsuzsa
— 1995 Üdvözlési formák két oláhcigány közösségben. *Rom Som,* No. 1.: 32–41.
CROON, Robert
— 1905 Grussformeln russischer Bauern im Gouvernement Smolensk. *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde.* XV: 166–171.
CRYSTAL, David
— 1998 *A nyelv enciklopédiája.* Budapest, Osiris.
DURANTI, Alessandro
— 1988 Ethnography of Speaking. Toward a Linguistics of the Praxis. In Newmeyer, F. J. (ed.): *Linguistics. The Cambridge Survey. Vol. 4. Language: the Socio-Cultural Context.* Cambridge University Press.
— 1990 A beszéd szociokulturális dimenziói. 139–168. In Síklaki István (szerk.): *A szóbeli befolyásolás alapjai. I.* Budapest, Tankönyvkiadó.
— 1997 *Linguistic Anthropology.* Cambridge, Cambridge University Press.
FRAKE, C. O.
— 1979 Hogyan kell szubanuniul italt kérni? In Pléh Csaba (szerk.): *Beszédaktus – kommunikáció – interakció. (Szöveggyűjtemény.)* Budapest, a Tömegkommunikációs Kutatóközpont kiadása, 267–274. (Ua. In Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Nyelv, kommunikáció, cselekvés.* II. Budapest, Tankönyvkiadó, 1988: 133–139.; és Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Beszédaktus – kommunikáció – interakció.* Budapest, Osiris, 1997.
GOODENOUGH, Ward
— 1975 Cultural Anthropology and Linguistics. In P. L. Garvin (ed.): *Report of the Seventh Round Table Meeting on Linguisitcs and Language Study.* Washington D.C. Georgetown Univ. Press, 1957.
GRIFFIN, Em (szerk.)
— 2001 *Bevezetés a kommunikációelméletbe.* Budapest, Harmat Kiadó.
GUMPERTZ, John J. – HYMES, Dell
— 1972 *Sociolingistics: the Ethnography of Communication.* New York, Holt, Rinehart and Winston.
HYMES, Dell
— 1973 A nyelv a társadalomban. In Szépe György (szerk.): *A nyelvtudomány ma.* Budapest, Gondolat. 485–505.
— 1975 A beszélés néprajza. In Pap Mária – Szépe György (szerk.): *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások.* Budapest, Gondolat. 94–146.

— 1979 A nyelv és a társadalmi élet kölcsönhatásának vizsgálata. In Pléh Csaba (szerk.): *Beszédaktus – kommunikáció – interakció. (Szöveggyűjtemény.)* Budapest, a Tömegkommunikációs Kutatóközpont kiadása. 213–263. [Ua. In Pléh Csaba – Síklaki István – Terestyéni Tamás (szerk.): *Beszédaktus – kommunikáció – interakció.* Budapest, Osiris, 1997. 458–495.]

JAKOBSON, Roman

— 1960/1972 Nyelvészet és poétika. In uő: *Hang, jel, vers.* 2. bővített kiadás. Budapest, Gondolat. 229–276. [Eredeti kiadás: 1960 From the Viewpoint of Linguistics. Concluding Statement: Linguistics and Poetics. In Sebeok, Thomas (ed.): *Style in Language.* MIT Press. 350–377.]

JÁVOR Kata

— 2000 A magyar paraszti erkölcs és magatartás. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz.* 8. *Társadalom.* Budapest, Akadémiai Kiadó. 601–692.

JÁVOR Kata – MORVAY Judit

— 1982 *Üdvözlés* címszó. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Néprajzi Lexikon.* V. Budapest, Akadémiai Kiadó. 439.

KISS Jenő

— 1993 Köszönés- és megszólításformák a rábaközi Mihályiban. *Magyar Nyelvőr,* LXVII: 208–228.

— 1996 *Társadalom és nyelvhasználat. Szociolingvisztikai alapfogalmak.* Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.

LADÓ János

— 1958–1959 Köszönés és megszólítás napjainkban I–II. *Magyar Nyelvőr,* LXXXII: 422–430. és LXXXIII: 23–36.

MALINOWSKI, Bronislaw

— 1923/1953 The Problem of Meaning in Primitive Languages. In Ogden, C. K. and Richards, I. A.: *The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism. With supplementary essays by B. Malinowski and F. G. Crookshank.* 10. kiadás. London, Routledge and Kegan Paul, 1953.

Néprajzi Lexikon. 1–5.

— 1977–1982 Főszerk.: Ortutay Gyula. Budapest, Akadémiai Kiadó.

OLÁH Csiki Irén – OLÁH Sándor

— 1987 Kapcsolattartó formák változása Homoródalmáson. In Bíró Zoltán – Gagyi József – Péntek János (szerk.): *Néphagyományok új környezetben. Tanulmányok a folklorizmus köréből.* Bukarest, Kriterion. 109–119.

PALÁDI-KOVÁCS Attila

— 2000 Kisnemesi társadalom és kultúra. In Paládi-Kovács Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz.* 8. *Társadalom.* Budapest, Akadémiai Kiadó. 138–172.

PAP Mária – SZÉPE György (szerk.)

— 1975 *Társadalom és nyelv. Szociolingvisztikai írások.* Budapest, Gondolat.

PAPP Gy.

— 1980 *A köszönés szemiotikai megközelítése.* Bori.

PÉNTEK János

— 1988a *Teremtő nyelv.* Bukarest, Kriterion.

— 1988b Egy új határtudomány: a beszélés néprajza. *Tett,* XLVIII évf. 4. szám: 59–63.

R. HIDASI Judit
— 1975 A köszönés szemiotikájához. In Voigt Vilmos – Szépe György – Szerdahelyi István (szerk.): *Jel és közösség. Szemiotikai tanulmánygyűjtemény.* Budapest, Akadémiai Kiadó. 181–186.
ROBINSON, W. P.
— 1977 A nyelv funkciói. In Horányi Özséb (szerk.): *Kommunikáció. I–II. Válogatott tanulmányok. A kommunikatív jelenség.* Budapest, Közgazdasági és Jogi Könyvkiadó. 215–229.
STAHL, Henri H.
— 1937 *Monografia uniu sat.* Bucureşti, Fundaţia Culturală Regală „Principele Carol".
SZALAI Andrea
— 1999 Szociolingvisztikai szempontok a magyarországi cigánykutatásban. *Educatio,* 8/2: 269–285.
THOMAS, William I. – ZNANIECKI, Florian
— 2002 *A lengyel paraszt Európában és Amerikában.* Budapest, Új Mandátum.
TRUNCHI Péter
— 2005 Köszönési formák. *Csángó Tükör,* III. évfolyam, 12–13. szám, január–február, 14–16.
VOIGT Vilmos – SZÉPE György – SZERDAHELYI István (szerk.)
— 1975 *Jel és közösség. Szemiotikai tanulmánygyűjtemény.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
WARDHAUGH, Ronald
— 1995 *Szociolingvisztika.* Budapest, Osiris–Századvég.

Jakab Albert Zsolt

A firkálás helye, motivációi és szerepe a diákkultúrában

A diákkultúrát illetően az alapos kutatásokkal még adós a szakirodalom. Magam sem vállalkozom ennek a foglalkozási ágnak, korcsoportnak teljes körű elemzésére, a diákkultúrának csupán egy kisebb, behatárolhatóbb területét, a padfirkálást vizsgálom.[1] Korábban már közöltem a diákfirkálásról, így most nem a szövegek bemutatására, hanem létmódjának elemzésére helyezem a hangsúlyt.[2]

A firka mint egy kultúratípus összetevője

A diákfirkák elemzése során nyilvánvalóvá vált, hogy a diákfirka-kultúra eltér az egyetemi intézmény által képviselt hivatalos kultúrától. Ezért az a kérdés foglalkoztat, hogy milyen érték- és normarendszer fogalmazódik meg a firkálásban, tehát az milyen kultúratípust képvisel. Indokolt ez a problémafelvetés, mert ennek a kultúrának a különbözőségét, a másságát a diákok és a tanárok egyaránt érzékelik. A hozzá való viszonyulásukban azonban eltérések mutatkoznak. A szakirodalom a firkálást úgy definiálja, mint „spontán jellegű és üldözött írásműveket".[3] A firkáláshoz az írással szembeállítva pejoratív jelentés társul. A firkálás olyan szövegforma és beszédmód, amely az írás képi megjelenítésével, formai szervezésével és komoly szándékú, tartalmú üzenetével szemben nonkonform tartalmát és írásképét tekintve az esztétikumon, így a hivatalos kultúrán kívül eső entitás.

[1] A kutatást 2001–2002 folyamán a kolozsvári BBTE Bölcsészkarának a magyar hallgatók által gyakrabban használt termeiben végeztem.

[2] Vö. Jakab 2001 és Jakab 2003.

[3] Balázs 1987, 330.

A merevebb, tekintélyelvű tanárok elutasítják ezt az írott populáris kultúrát, mert kikezdi az általuk képviselt intézményesített elit kultúrát. Ezen populáris kultúra negatív hatásaitól való félelem azonban alaptalannak tűnik. Herbert J. Gans népszerű kultúrakritikájának négy fő témája van: a népszerű kultúra alkotásai negatív jellegűek, a népszerű kultúra negatív hatást gyakorol a magaskultúrára, negatív hatást gyakorol a közönségére és a társadalomra is.[4] A fenti vádakat sorra véve a szerző elvégzi azoknak ellenkritikáját, megállapítva, hogy a vádak a magaskultúrával való összevetésen alapulnak. Mindazonáltal hasonlóság van a kettő alkotásának folyamatában, és az előbbi nem jelent igazi fenyegetést a magaskultúrára, nem váltja ki a neki tulajdonított negatív hatásokat sem.[5] Nem tekinthető olyan veszély forrásának, amely fenyegeti a társadalmat, jelen esetben az intézményt. A diákkultúra és a diákfirkálás nem veszélyezteti az egyetemi intézmény működését, meglétét, fennállását. Nem kérdőjelezi meg az egyetem által képviselt érték- és normarendszer legitimitását és tarthatóságát, helyességét, csupán mellékutakat keres a maga számára. A diákkultúrának ez a jellemzője az, ami megalapozza azt a hipotézisemet, hogy egy különálló, a hivatalostól eltérő kultúratípussal állunk szemben.

A vizsgált csoportkultúra az intézmény hivatalos kultúrájától való eltérése miatt a különböző nem hivatalos kultúrákkal (ellenkultúra, underground, szubkultúra) mutat hasonlóságot, rokonságot. A diákkultúrának ezeket az aspektusait vizsgálva a továbbiakban arra keresem a választ, hogy melyik az a csoportkultúra, amely megengedi, lehetővé teszi a firkálást. Hol helyezhető el ez a csoportkultúra a kultúra skáláján? Ezen kérdések megválaszolásához a különböző lehetséges kultúratípusokat, azok jellemzőit kell szemügyre venni.

Az *ellenkultúra* a hivatalos kultúrával szemben radikálisan más érték- és normarendszert kínál „a civilizációval szemben egy valamilyen ellencivilizációt, egy azzal majdhogynem diametrálisan szemben álló kulturális értékrendet javasol."[6] Az ellenkultúra legjellegzetesebb vonása tehát az, hogy a fennálló vagy domináns kultúrának alternatívája legyen.[7] Ennek a szándékának megfelelően ideológiája is van. Agresszív, a hivatalos kultúrával szembeszegülő, azt lerombolni és önmagával felcserélni kívánó ideológiája. A diákkultúrának nincs meghirdetett programja, az ellenkultúrának ez az ideológiája, tudatossága egy olyan szélsőség, amelybe a diákkultúra éppen az ideológiaellenessége miatt nem illik, nem illeszthető bele.

Egy másik lehetséges kultúratípus a diákkultúra elhelyezésére az *undergroundlenne*. Az underground az uralkodó kultúrától elszigetelődő, az ellenkultúra

[4] Gans 1998, 121.
[5] Gans 1998, 122–142.
[6] Klaniczay 1994, 117.
[7] Kokovič é. n. 1.

kialakítására törekvő mozgalom, magatartás. Éppen ezért nem megfelelő a diákkultúra értelmezésére, mivel ez utóbbi nincs elszigetelve az uralkodó kultúrához mérten. A diákkultúra nincs kizárva a hivatalos kultúrából, csupán valamilyen formában, mértékben behatárolt. Létezik átjárás a diákkultúrától a hivatalos kultúra felé, a hivatalos kultúra elemei fellelhetőek a szövegek között. Azonban nem nyitott a diákkultúra felé. (Az underground fogalma azért sem hasznosítható, mivel ez nagyrészt a hivatalos művészetektől eltérő, azokkal szembenálló művészetek megnevezésére van lefoglalva a szakirodalomban.)

A legadekvátabb megnevezés és értelmezés a diákkultúrát illetően a *szubkultúra* fogalmából tűnik levezethetőnek. Ezért a továbbiakban ezt a kultúratípust vizsgálom.

A szubkultúra meghatározása problematikus, nincs egységesen elfogadott értelmezése. A fogalmat Albert Cohen használta először a szociológiában, értve ez alatt egy sajátos életvitelt, értékrendszert, ideát, viselkedési szabályt és normát.[8] Éppen értékrendjének különbözősége az, ami elhatárolja a domináns és legitim kultúrától. Az ellenkultúrával szemben nem akar alternatívája lenni az uralkodó kultúrának, nem áll harcban a globális rendszerrel és annak értékeivel, megelégszik az ellenállás szimbolikus formáival (beszéd, nyelv, öltözködés stb.). Megoldást kínál meghatározott strukturális problémákra, a társadalmi és gazdasági rendszer ellentmondásaira, az egyén bizonyos egzisztenciális dilemmáira.[9]

Amint a fenti meghatározásból látható, a szubkultúra nehezen behatárolható. A szubkultúra fogalmat használják valamely társadalmi réteg vagy csoport kultúrájának jelölésére éppúgy, mint a kommersz-, az „aljakultúra" szinonimájaként, de mindkét esetben az igazi értékeket hordozó „magas" kultúrával szembeállítva. A szubkultúra elnevezés tehát azt próbálja megfogalmazni, hogy „vannak olyan területek, amelyek a kultúra alatt vannak, vannak olyan népcsoportok, akiknek nem kultúrája, hanem csak szubkultúrája van".[10] Így nem is szubkultúráról, mint inkább szubkultúrákról lehet beszélni: kábítószerfüggők, bűnözők, szexuális normákat megsértők, beatnikek, hobók, hippik és más, a társadalom peremén élők szubkultúrájáról mint különböző csoportok kultúratípusáról. Az azonban nyilvánvaló, hogy a diákkultúra nem mosható össze ezekkel a szélsőséges megnyilvánulási formákkal, szubkulturális csoportokkal. Ezért szükségesnek tartom a vizsgált kultúra pontosabb definiálását, értelmezését, a különböző szubkultúrák közötti elhelyezését.

A szubkultúra-tipológiák közül először Rolf Schwendtner felosztása érdemel említést. Rolf Schwendtner a társadalom felől közelíti meg a szubkultúrát. Modelljében *progresszív* és *regresszív* kultúrákat különböztet meg. Elmélete szerint

[8] Idézi Kokovič é. n. 1.

[9] Vö. Kokovič é. n. 2.

[10] Klaniczay 1994, 116.

az előbbihez olyan szubkultúrák tartoznak, amelyek normái, intézményei stb. a társadalom jelenlegi helyzetén javítani, újítani szándékoznak, az utóbbiak normái, intézményei stb. arra valók, hogy a társadalom elmúlt, jelen társadalomban nem működő állapotát, normáit alakítsák ki újra.[11] Ez a dichotomikus felosztás egyszerű, de ugyanakkor a problémakört leszűkítő vizsgálatot tesz csak lehetővé. A különbségtétel nem tartalmi kritériumok alapján kidolgozott és túl formális ahhoz, hogy a diákkultúra esetén használható legyen. Ezért szükségünk lenne a szubkultúrának egy olyan megközelítésére, amely lehetővé tenné a diákkultúra besorolását is.

Raybeck Freilich antropológiai síkon és működésében vizsgálja a devianciát. Árnyaltabbá teszi a megközelítést azzal, hogy a különböző magatartásformák elkülönítéséhez bevezeti az *enyhe (soft)*, valamint a *súlyos (hard)* deviancia fogalmát.[12] A devianciákat így a legenyhébbtől a legsúlyosabbakig lehet rangsorolni. Raybeck elméletének értelmében így minden szubkulturális viselkedésmódot el lehet helyezni a szubkultúra skáláján. „Enyhe devianciának azt a fajta viselkedésmódot tartják, amelyet intézményesen nem büntetnek ugyan, de a közvetlen környezet valamilyen módon elítéli és informálisan bünteti."[13] Ez a két szubkultúratípus két véglet. Különbséget kell tennünk az enyhe és a súlyos deviancia között, mivel „az előbbi csak a kulturális és szociális szabályoktól eltérő viselkedést jelöli, míg az utóbbi nem csupán eltávolodik a társadalmi rendtől, hanem komolyan fenyegeti is annak megmaradását."[14]

Raybeck Freilich devianciaelméletének enyhe típusába jól beilleszthető a diákkultúra. Hiszen egy olyan magatartásról van szó, amely nem fenyegeti komolyan az egyetemi intézmény által képviselt hivatalos és legitim kultúrát. Ugyanakkor kisebb mértékben eltér az egyetem által propagálttól. Hiszen egy diákközösségről van szó, amelyik nem akarja megváltoztatni az intézményt mint rendszert, csupán a maga számára optimális létfeltételek kialakítására törekszik.

A fenti vizsgálódásokból az a következtetés vonható le, hogy a diákkultúrában jelen vannak olyan elemek, struktúrák, amelyek alapján a hivatalostól eltérő kultúratípusokkal rokonítható. Az ellenkultúra az ideológiája és tudatossága miatt nem alkalmas a diákkultúrára való alkalmazásra. A szubkultúra elmélete viszont alkalmazható a diákok kultúrájára mint olyan kultúratípusra, amelynek sajátos norma- és értékrendszere van, ugyanakkor nem agresszív a legitim kultúrával szemben. Ennek értelmében a diákfirkálás a deviancia enyhe típusába tartozó diákszubkultúra összetevője, mint a hivatalos kultúrától eltérő beszédmód és cselekvésforma.

[11] Schwendtner 1976, 83.
[12] Idézi Bálint 2001, 107.
[13] Bálint 2001, 107.
[14] Bálint 2001, 107.

A firkálás motivációi

A diákkultúra vizsgált aspektusának, a diákfirkálásnak szubkultúraként való értelmezéséhez a külsődleges jegyek vizsgálata és az elméleti megalapozás nem elegendő. A fogalmi behatárolás mellett szükséges a diákkultúra mechanizmusának, működésének, tartalmi jegyeinek vizsgálata. Miért szubkultúra? Hogyan szubkultúra? Melyek a motivációi, mi teszi szubkultúrává a diákfirkálást, diákkultúrát? Ezeknek a kérdéseknek a megválaszolására vállalkozom a továbbiakban.

A diák(szub)kultúra az aktivitás során a konvencióktól való eltérésként működik. Feltételezhető, hogy megszületése, létrejötte nem véletlen, bizonyos többé-kevésbé meghatározható törvényszerűségek által működtetett. „A szubkultúra, mint minden kultúra, kényszerből, nyomás alatt születik."[15] Kuczka Péternek ez a kijelentése megerősíti azt a hipotézisemet, hogy a diákok szubkultúrája nem véletlenül alakul ki. Az egyetemi ifjúságnak az elit kultúrától való elfordulását Jurij Davidov a *lázadás szubkultúrájának* nevezi.[16] Véleményem szerint a diákfirkálás esetében is ugyanerről a magatartásról beszélhetünk, létrejöttének fő motivációját is ebben látom.

A lázadás kialakulása, teóriája. Az intézmény-hallgató, tanár-diák viszony

Az írott populáris diákkultúra lázadásként való értelmezéséhez szükséges az összetevők és a folyamat kialakulásának elemzése. Meg kell vizsgálni tehát azt, hogy kik lázadnak, mi ellen lázadnak, miért lázadnak és egyáltalán miért szükséges ez a lázadás?

Feltételezésünk szerint nem véletlen, hogy a diákok éppen az egyetem terében firkálnak. Ezért a kérdések megválaszolásához először az egyetem intézményének működését kell szemügyre venni.

Az egyetem, amely látszólag demokratikus intézmény, valójában aszimmetrikus viszonyt hoz létre önmaga és a diákság között. Látszólag a diákokért létezik, valójában nekik alig van beleszólásuk a működésébe. Az irányítás rendszabályok formájában felülről jön: a diákoknak kész órarendet, szemináriumi munkarendet, bibliográfiát adnak, megszabják, hogy mit tanuljanak, miből és hogyan írjanak dolgozatot, mikor vizsgázzanak stb. Az egyetemi hallgatónak pedig meg kell valósítania a „kötelező létezési formát", amely tulajdonképpen a diáknak

[15] Kuczka 1976, 33.

[16] Vö. Davidov 1976, 93.

„a tanár (és az intézmény – J. A. Zs.) számára való létezése."[17] Az intézmény és a hallgatók közötti aszimmetrikus kapcsolat az ily módon hátrányos helyzetű diákok részéről elégedetlenséghez vezet.

Nemcsak az iskolai, egyetemi rendszer működése válthatja ki a diákokból a lázadást, hanem a tanár-diák viszony minősége is. A tanár és a diákok közti pedagógiai viszonyt egyszerű kommunikációs viszonyként kezelve Pierre Bourdieu azt vizsgálja, hogyan termelődik újra a társadalmi egyenlőtlenség, az alárendeltség és a függőség érzete a diákokban.[18] Az információ és üzenet pedagógiai kommunikációs viszonyban adódik át, és ez a tény meghatározza, hogy mit kell átadni, hogyan kell átadni, kiknek van joga átadni, kik kötelezettek az üzenet befogadására. A tanár-diák viszonyban Pierre Bourdieu felfogása szerint a diákra inkább kötelezettségek hárulnak, a tanárokkal ellentétben, akiknek jogaik vannak. A diákok elégedetlenségének ez is forrása lehet.

Az egyetemi térhasználatról, térelrendezésről is, mint a tanár-diák közötti viszony alakulásának érzékeltetéséről kell ejteni néhány szót. Hiszen a tanár-diák viszony egyenlőtlensége, aszimmetrikussága nemcsak az iskolai, egyetemi rendszer sajátosságaiból adódóan mutatható ki. A fizikai térhasználat, az iskolai térelrendezés is generálja az egyenlőtlenséget. A tanár-diák viszony már proxemikailag is meghatározott. A tantermekben elfoglalt fizikai helyzet az individuumok számára – értve ez alatt a tanárt és a diákokat – kijelöl szerepeket, meghatároz valamilyen hierarchiát. „A tanár az intézmény által rendelkezésére bocsátott tér sajátosságaiban (dobogó, katedra, vagyis a rászegeződő tekintetek metszéspontjában elfoglalt központi helyzet) találja meg azokat az anyagi és szimbolikus feltételeket, amelyek lehetővé teszik, sőt – akár akarja, akár nem – rákényszerítik, hogy kellő távolságot tartson önmaga és a hallgatóság között."[19] A diákok ezt a távolságot mint egyetemi hierarchiát érzékelik, és proxemikailag ki is fejezik: ha kevesebben vannak, azaz ha a létszám megengedi, el sem foglalják az első padokat. A távolságtartás ténye a hierarchia kifejezése mellett a diákok részéről azt is jelenti, hogy nem kívánnak fizikai közelségben lenni az intézményt is képviselő tanárral.

[17] Bourdieu 1978, 14.
[18] Bourdieu 1978.
[19] Bourdieu 1978, 10.

A lázadás megnyilvánulása a firkálásban

Amint a fentiekből nyilvánvalóvá vált, a tanár-diák, az intézmény és a hallgatók közötti viszony aszimmetrikus, egyenlőtlenséget teremt. Feltételezhető, hogy az intézmény és a tanár személye által generált, a diákok számára hátrányos helyzet a firkálás cselekvésében is megmutatkozik mint lázadás.

A firkálásnak mint tevékenységnek a legfontosabb szerepe látszatra az időstrukturálás. A diák benn ül az előadáson, nem érdekli vagy unja, kezében van az írószer, a felület is adott hozzá, hát nekifog a padra firkálni. Hogy miről? A téma is kézenfekvő: tanárok, az előadás, a kollégák, a kedvenc együttesének nevei stb., vagy akár a pad felületén már előzetesen rajta lévő szövegeket is folytathatja. Tehát unalomból fordul a diák a firkáláshoz. Azonban az unalom nem más, mint időintervallum, alkalom és ürügy a lázadáshoz.

A diákfirkálás tehát lázadás. Mint tevékenységnek az egyetem terében való jelenléte már maga is lázadás az intézménnyel és a tanárokkal szemben. A továbbiakban a lázadásnak a firkálások tartalmában, formájában, nyelvhasználatában, stílusában és beszédmodorában megmutatkozó formáit vizsgálom.

A tartalommal való lázadás

A diákok lázadása a diákfirkák esetében a firkálások tartalmában nyilvánulhat meg a legegyértelműbben. Hiszen ami a diákságot foglalkoztatja vagy felháborítja, az a firkálások témájává válva mind a padokra kerülhet. Valószínűsíti ennek a feltételezésemnek az érvényességét az a tény is, hogy a diákok előadások, szemináriumok ideje alatt firkálnak. A kérdés tehát az, hogy a firkálások tartalmaiban miképpen van jelen a lázadás.

A firkálások tartalma lehet nyíltabb vagy rejtettebb formája a lázadásnak. A tartalommal való lázadás nyíltabb, direktebb formája az, amikor a szövegek az előadás unalmasságáról, kibírhatatlanságáról szólnak vagy a tanárokat, az előadásokat, az intézményt minősítik. A gyűjtött szövegeknek jó része ezt a tematikát képviseli.[20]

Az elhangzó előadást és az előadót minősítik negatívan a diákok közül kikerült firkálók, amikor az „UNOM/ *süket szöveg/ semmi ész*; Nagy hülyeség!" szövegeket firkálják. Az előadás unalmasságáról, kibírhatatlanságáról szólnak a „*Nagyon unalmas, borzasztó!*; *Voltam itt/ és halálra/ untam magam*; EL VAGYOK ALUDVA!!!!!; UNOM/ EZT/ A/ SZART; UNALMAS; *Nem bírom!*; NEM

[20] Az alábbiakban, a padfirkák közlésénél igyekszem betartani a megírás módját: a nyomtatott nagy- és kisbetűket, valamint a folyóírást különböző betűformákkal közlöm.

MARADOK!" (az előadás második felére); vagy az öt cm-es betűvel írt HELP ME!" firkálások.

Nyílt lázadásnak tekinthetők a firkálás azon esetei is, amikor bizonyos tanárokat „hülye ringyó"-nak, „seggfej"-nek titulálnak a firkálók. Még szókimondóbb ebből a szempontból a „FUCK THE TEACHERS!" firka. Szintén a tanárokat célozzák meg a „TE UNOD-E/ HOGY UNOD?" firka vagy az „UNCSI VAGY EMBER" megjegyzés és a „SHUT THE FUCK UP!" felszólítás. Ugyanígy sokatmondó a „FUCKULTATE", az egyetemi intézményt megnevező, sok helyen fellelhető firkálás. Ezek a szövegek olyan információkat hordoznak, közölnek a diákoknak az intézménnyel, a tanáraikkal kapcsolatos viszonyáról, véleményéről, amelyek az intézmény és a tanárok számára nem nyilvánvalóak és nem ismertek. A látszat nem ezt mutatja a diákokról, a diák tud udvarias és akár hízelgő is lenni a tanárral szemben. A problémamentes látszat mögött a firkálások arról árulkodnak, hogy a firkálók (a diákok) nincsenek minden esetben megelégedve a tanárral és előadásával.

Természetesen a tanárokról szóló szövegek között a diákságra jellemző diákhumor jegyében létrejött firkálások is találhatóak. Például a tanárt becéző „KESZEGbébi" vagy egy hosszabb lélegzetű rögtönzés: *„Az a kérdés feszeget/ mikor látom Keszeget/ meg a Pozsony Ferencet/ Nos, hogyan legyek öngyilkos."* Az ilyen esetekben a humor, a magamutogatás fontosabb, mint a tiltakozás, demonstráció.

A tartalommal való lázadás rejtettebb, indirektebb módozatait jelenti az a tény, hogy ugyanazok a diákok, akik szemináriumokon és vizsgákon a feladott dolgokról az elvárásoknak, követelményeknek megfelelően magas szellemi szinten (is) képesek kifejteni gondolatokat, a padokra zömmel olyan szövegeket írnak, amelyeknek tartalma az egyetemen kívülre vezet. Hiszen a szövegek nagy hányada az ifjúságot foglalkoztató témákat képezi le. Idetartoznak az együttesek nevei, dalcímek, dalszövegek, filmcímek tömkelegei, a sztárok szállóigévé vált mondásai, a különböző poénos megjegyzések, viccek, humoros tanácsok. Ezek mellett találhatóak szenvelgő, emlékversekre emlékeztető szövegek és ismert költők verseinek parafrázisai. Mindezek a firkálások, szövegek olyan tartalmakat jelentenek, olyan ízlésvilágot propagálnak, amelyek ellentétben állnak vagy összeférhetetlenek az egyetemen folyó hivatalos diskurzusok tartalmával és komolyságával. Éppen ezért a hivatalos diskurzusokkal szembeni protestálásként értelmezhetőek.

A formával való lázadás

A firkálás tartalma mellett az üzenetek formai szervezésében is megnyilvánulhat a diákok lázadása. Ezért a firkálók írástechnikájának grafikai vetületét is érdemes megnézni. Azért is helyénvaló ennek vizsgálata, mivel kultúránkra egyre inkább a vizualitás jellemző. Az írott, nyomtatott szövegek esetében egyre fontosabbá válik a látvány szerepe, az írást a szemünkkel olvassuk. A diákfirkák esetében is számolnunk kell egyfajta látványdominanciával. A firkálások nemcsak közölnek, *mondanak*, hanem *mutatnak* is valamit. A megmutatás módja pedig a firkálások esetében mellőz mindenféle visszafogottságot, lázadássá minősül. Az íráskép lázadás, hiszen ezeknek a szövegeknek a normasértő, a normától eltérő elhelyezése szemben áll az iskolai és nyomdai gyakorlattal. A szövegek igyekeznek az egész padfelületet, az üres firkafelületet teljesen kitölteni, összeírni, telezsúfolni. Ennek trivialitása abban is megmutatkozik, hogy ezeket a szövegeket újra és újra megerősítik, mert szembetűnőek, kihívóak akarnak lenni. A felület elrondítása pedig szándékos elhajlás a firkálók részéről.

Tehát nem elhanyagolható az üzenetek formai kódolásának, a különböző színű és méretű betűknek, a rajzok jelenlétének, valamint az ábra és szöveg esetenkénti szervesebb összekapcsolódásának a vizsgálata.[21]

A kivitelezésben megnyilvánuló kihívó szándék szempontjából fontos, a szemnek is szóló firkálások közé tartoznak az együttesek neveinek sajátos írásképei. Például a „METALLICA" szélső betűinek megnyújtott, nyíllal végződő szárai, vagy ennek az együttesnek a nevét parodizáló, a fül számára kevesebbet közlő „ALCϘHOLICA" szöveg. A szemnek is íródtak az egyetem „FUCKULTATE, FAQULTATE" formái, amelyek csupán a fül számára elvesztik nyelvi humorukat. A szándékosan helytelenül, hangzás és kiejtés szerint íródó szövegek is alternatívák az egyetem, tanárok számára készülő dolgozatok nyelvi helyességével szemben. Ilyenek a „KOMOJODJ; HŰJJÉK VATTOK MINNYÁJAN!; MOTHA FUKAZ" szövegek.

A firkálás formai szervezése tehát szintén lázadásként értelmezhető. S ez abban a szembetűnő különbségben mutatkozik meg, hogy ugyanazok a diákok, akik dolgozataikban a szövegeik formáját filológusi műgonddal tervezik meg, írásaikat lábjegyzetekkel, hivatkozásokkal látják el, a padokra hevenyészett szövegeket helyeznek el. Azaz itt már nem is írnak, hanem firkálnak, a firkálás pedig tudatos elhajlásként értelmezhető az írás bevett technikáival szemben. Így a szándékosan igénytelen tartalom mellett a torz íráskép alternatívája is lázadásként értelmezhető.

---

[21] Balázs Géza nyomán *ábraszöveg*nek, *ábratext*nek nevezem az ábra és a szöveg szervesebb viszonyát, kontextuális vagy grammatikai kapcsolatát (1994, 222.).

A nyelvhasználattal és a stílussal való lázadás

A firkálások tartalmához és grafikai kivitelezéséhez hasonlóan a firkálások nyelvhasználatában és stílusában is tapasztalhatunk elhajlást a hivatalos, bevett diskurzusokkal összehasonlítva. A szövegek tartalma mellett azok nyelvi és stiláris megszerkesztése is üzenet-értékű.

A vizsgált szövegek főleg magyar, angol, ritkábban román nyelven íródtak. Mivel a szövegek gyűjtését a magyar diákok által gyakrabban látogatott termekben végeztem, természetes, hogy a diákok főleg anyanyelvükön firkálnak. Az angol nyelv használatát a nemzetközileg elterjedt jelszavak, a filmcímek, az együttesek nevei és a dalszövegek indokolják. Ám a firkálók a fenti nyelveken kívül a „székely" nyelvet is használják. Ezen a „nyelven" íródott tájnyelvi szavak és formulák a „NE BÜSZÜLJ, TE!! BÜH! BUFTISKODIK MÁRISKÓ!"; „NE BIZSILJ A TŰZZEL!"[22] Ezek mellett található „keverék" nyelven írott firka is: például a „FUCKULTATE"; „LÓPULA"; „suck meg"; vagy a megfelelő helyen a görög *alfa* és *pi* betűvel helyettesített „CSα" „JICSA".

A firkálások elemzése során is láthatóvá vált már, hogy a szövegekben nagyon erőteljesen jelentkezik az obszcenitás; a szleng, a trágár nyelvhasználat jegyében jött létre a szövegek nagy része. Ennek okát és jelentkezését közelebbről is meg kellene vizsgálni.

A trágár nyelvhasználat és az obszcén szövegek jelenléte és gyakorisága a kívülálló számára érthetetlen: a bölcsészhallgatók, akik szépirodalmi és tudományos szövegeket olvasnak, naponta nyelvhelyességet gyakorolnak, műértelmezéseket végeznek, a padokra mégis vulgáris szövegeket írnak. A lázadás felől nézve azonban érthetővé válhat ez az abszurd tünet, és választ kaphatunk arra a kérdésre, hogy mi a szerepe a diáksággnál a trágárságnak, az obszcenitásnak.

Meglátásom szerint a tanár és az intézmény által használt nyelvvel szemben jön létre, alakul ki a firkálók nyelvhasználata. A tanár által használt nyelv is távolságteremtő technika a tanár-diák viszonyban, mivel az intézményt képviseli. „A tanári beszédmód, ez a törvényben rögzített attribútum [...] sohasem választható el attól az iskolai tekintély-viszonytól, amelyben megnyilatkozik."[23] A tanár által használt nyelv nemcsak a kommunikáció eszköze, fő funkciója az is, hogy „igazolja és a hallgatóságra kényszerítse a kommunikációnak és a kommunikáció tartalmának pedagógiai tekintélyét."[24]

A tanári diskurzus mellett, azzal szembehelyezkedve jön létre a firkálók nyelvhasználata. Tehát a trágár nyelvhasználat is lázadás a diákok részéről, al-

[22] Valójában ezek Sántha Attila-idézetek. A szerzőnek a hagyományos költészetétől eltérő beszédmódját előnyben részesítették a konformitás rovására.

[23] Bourdieu 1978, 11.

[24] Bourdieu 1978, 11.

ternatívaként szolgál az *elfogadott*nak, *helyes*nek, *értékhordozó*nak nevezett filológusi beszédmód mellett, amely az egyetem hivatalos beszédmódja és amely társadalmunk nyelvi kultúráját képezi. Ezt az alternatív vagy más diskurzust az intézménnyel szembeni ellenállás termeli ki, azokról a tabukról beszél, amelyektől a hivatalos kultúra elfordul, és azon tabuk megszegésének a logikájához vezet, amelyeket az uralkodó kultúra az erkölcsi normájának értelmében felállított. A trágár nyelvhasználat is a firkálók lázadásaként értelmezhető.

Az obszcenitás ugyanakkor megoldást kínál a szexualitás és a testiség intim és tabu-voltáról szóló folyamatos diskurzusok mellett, és mint „hétköznapibb folklorisztikus szabályozó rend" lehetőséget ad a civilizált társadalmak számára – így a diákoknak is –, hogy leélhetővé tegyék életüket e taburendszer keretei között.[25]

A firkálók nyelvhasználata azt is jelzi, hogy a diákok tisztában vannak az elfogadott normával, éppen azért és éppen azt sértik meg. Klaniczay Gábor szerint „a trágár megnyilvánulások inkább gyümölcsöztetni próbálják a tilalmak meghatározta helyzetet, mintsem hogy kérdésessé tennék magának a tilalomnak a létjogosultságát; minden más példánál jobban árulkodnak arról, hogy a tilalomszegés aktusa valójában magát a tilalmat erősíti."[26] Az obszcenitás ütközik a filológusi beszéd minőségével, tudományos nyelvezetével, a firkálás trágár szövegei éppen ezt a bevett nyelvezetet, beszédmódot kezdik ki. Ezért és így kerülnek a diákok padjaira a „négybetűs" szavak és a nemi szerveket ábrázoló rajzok. Ilyen az az *ábratext* is, ahol meztelenül egymásba fonódó férfi és nő található a szájuk mellé írt szövegekkel. A férfinál: „CAN'T YOU SEE I GOT A SUPER-MODEL ON MY 'D'!", a nőnél: „MMM".

A trágár nyelvhasználat a firkálás stílusának csupán egyik összetevője. A firkálás stílusa további vizsgálódást igényel. Ahogy a kommunikációs aktusokban általában, a firkálásban megfogalmazott közlések, üzenetek minden esetben formával, stílussal rendelkeznek. A stílus pedig „önmagában is szokásként, a viselkedés sajátos formájaként fogható fel. Arra vonatkozó kulturális előfeltevés, meggyőződés, hogy a közlendő tartalom megszerkesztésének, kódolásának alkalmazott eljárása a legadekvátabb a szerkesztési és kódolási lehetőségek közül" – állapítja meg Keszeg Vilmos.[27] Azt a kérdést, hogy hogyan viselkednek a diákok a firkálásban, melyik stílust és miért azt a stílust használják, az elkövetkezőkben igyekszem megválaszolni. Itt is az egyetemen folyó diskurzusok jellegéből kell kiindulni, ahhoz viszonyítva kell megvizsgálni ezt a problémát.

Az egyetemen folyó diskurzus komoly szándékú és tartalmú. Az adott témáról való tudományos értekezés, beszéd kellő komolyságot igényel. Ezzel a

[25] Klaniczay 1981, 77.

[26] Klaniczay 1981, 83.

[27] Keszeg 1996, 48.

hivatalos retorikával szemben a diákfirkálások szembetűnően kötetlenek, könnyedek, humorosak. A firkálók által használt stílus így ugyancsak a hivatalos beszédmód elleni lázadás megnyilvánulása. A hivatalos retorika ellen lázad a cinizmus és irónia túltengése minden, a hivatalos kultúra által legitimizált narratívával szemben. Ilyen a bibliai, paradicsomból való kiűzetésről szóló történet profanizált átértelmezése azon az ábratexten, ahol egy kígyófej a következőket mondja (nyilván Évának): „EDD AZ ALMÁT, TE KELLEMETLEN SZAGÚ PROSTITUÁLT!"

A firkálás stílusjegyeire tehát nem a hagyományos, bevett és elfogadott közlésmód eljárásai jellemzőek, hanem a nonkonformitás. A diákok nyelvét a nyelvészek csoportnyelvként tartják számon. A firkálást pedig a szövegek szóhasználata, szintaktikája, az idegen szavak nagyobb gyakorisága, az ötletes szóalkotások és az egyszeri használatú szavak gyakorisága a diákok csoportnyelvéhez tartozóvá teszik.

A firkálások elemzése során nyilvánvalóvá vált, hogy a szövegek több esetben a puszta firkálási kedvért és az öncélú szóalkotásért jönnek létre. A játékosságra való hajlam nyelvi formái a diákok kreativitásáról és fesztelen viselkedéséről árulkodik ebben a kommunikációs térben: „LÉTÖRÖM / LETÖRÖM"; „OSZT HA / HA OSZT / OSZTÁN / OSZT TÁN"; „I'AM / ANGRY / HUNGRY / HUNGARY". „ZILAH" mellé kerül a város nevének sajátos hangzását kihangsúlyozó MIH VHAN VELEH? kérdés. Ugyanígy humoros az „ŐRÜLTEN SZERETLEK" firka alatt valakinek a megjegyzése: „SZERELEM ELSŐ HÁNYÁSRA". Az öncélú firkálás mint fakultatív diáktevékenység szembehelyezkedik a tanárok részéről megkívánt hivatalos és kötelező feladatokkal.

A hatalmi tekintély és a bevett norma ellen lázadó magatartást a konvencióellenesség mellett a cinizmus táplálja. Ez a cinizmus az, ami a szabad szájú, a „nyomdafestéket nem tűrő" szavak mellett a fennkölt nyelv stíluselemeit íratja a padokra. Ebben a környezetben ezek önmaguk paródiájaként hatnak, mint például a fentebb említett, szándékosan helytelenül írt „HŰJJÉK VATTOK MINNYÁJJAN!" és a „KOMOJODJ" firkák. Ezeknél a firkáknál a humor oldottsága, kötetlensége, a könnyen érthetőség áll szemben a tanári diskurzusok jellegének változatlanságával és (sokszor indokolatlanul) magas szintjével.

A cinizmus, irónia abban is megnyilvánul, ahogy ezek a diákok a terminológián élősködnek. A szakkifejezések használata a tanárok attribútuma, és elsajátításuk a kötelező tananyagnak is részét képezi. A tantárgyak terminus technicusai a padokra kerülnek, de általában olyan kontextusban, ahol értelmük, jelentésük megváltozik, esetleg visszájára fordul: a fent bemutatott meztelen férfi és nő rajza mellé kerül az irodalomelmélet „HORIZONT"; *élvező megértés* és *megértő élvezés* stb. szakszavai.

A fenti vizsgálódások során bizonyítást nyert, hogy a firkálás fő motivációja a lázadásban keresendő. Ez a lázadás a diákok, hallgatók felől irányul a tanárok és az intézmény felé, és ezt a lázadást a tanár-diák, intézmény-hallgató közötti aszimmetrikus viszony szüli. A lázadás pedig megtalálható a firkálás tartalmában, formájában, írásképében, nyelvhasználatában és beszédmodorában egyaránt, mint az egyetemi hivatalos diskurzussal szembeni magatartás valamilyen formája.

Szükséges hangsúlyozni, hogy nem él minden diák ezzel az alternatív kommunikációs móddal sem, következésképpen ez sem tükrözheti a szélesebb diákközösség árnyaltabb véleményét. A firkálás a fordított kommunikációt élteti: az egyéntől a közösség felé érvényesül az „egy üzen sokaknak" beszédmozgás.[28] Így elfogadható az a kijelentés, mely szerint a firkálás a „vélemény szabadságának büszkesége".[29] A firkáló diák a firkálás gesztusával közvetlenül a szélesebb nyilvánosság elé viheti preferenciáit, nemtetszését, ízlését; alternatívákat mutathat fel, direktebb formában befolyásolhatja a publikumnak tételezett diákközösséget.

A firkálás szerepe

Az egyetemi diákságnak ezt az írott populáris kultúrához tartozó parazita szövegtípusát vizsgálva feltehetjük a kérdést: van-e világképe, ideológiája ennek a lázadásnak? Erre az a válasz adható, hogy ez a magatartásforma nem tudatos, ezért ideológiája sincs. A padfirka-kultúra nem tud függetlenedni, csupán kiegészíti a teljes diákkultúrát. Hiszen a teljes ízlés nem itt fogalmazódik meg, ahhoz más (szubkulturális) magatartásformákkal is számolnunk kell: öltözködés, zajongás, lógás, piszkolni akarás stb., amelyek a padfirkálással együtt ugyanúgy hozzátartoznak, részét képezik a diákok életvilágának. Tehát ez nem egy egységes, koherens, hanem töredékes kultúra ebből a szemszögből.

A firkálások funkcióit vizsgálva egyrészt annak a vízszintes (szimmetrikus) érintkezésekben, a közösség-diák kapcsolatokban betöltött szerepét, másrészt pedig a függőleges (aszimmetrikus) érintkezésekben, a tanár-diák kapcsolatban betöltött szerepét kell figyelembe vennünk. Az előbbi funkció a firkálások szocializációs szerepével írható le, az utóbbi pedig a fenti fejezetben tárgyalt lázadás eredményességét tekintve ragadható meg.

[28] Hernádi 1986, 45.

[29] Grasskamp 1986, 96.

A firkálás szocializációs szerepe

A véleménygyűjtés, levelezés és általában az időstrukturálás vizsgált beszédmódja a kommunikáció mellett a közösségteremtés funkciójával is bír. A kitermelődő firkaözön a diákközösségben az átjárást, a virtuális kapcsolatteremtést, a kvázi ismeretséget eredményezheti a generációk, az egymás számára ismeretlen diákok között. Generációk alatt jelen esetben az egyes évfolyamokat értem.

A padokba és tágabban értelmezve: a tanterembe, az intézménybe és közösségbe kerülő (új) diák(ok) számára a firkálásban való aktív vagy passzív részvétel az iniciációt is biztosítja azáltal, hogy ebben a belépési aktusban eléje/elejükbe tárulkozik az egyetem társadalmának ez a kultúrája. A diák(ok) szocializációját segítik elő ezek a firkálások ebben a(z új) térben. Ez a diáktevékenység úgy formál közösséget, anélkül alakít ki ismeretséget, hogy a diákközösség egyes tagjai valójában fizikailag érintkeznének egymással. Hisz a firkáló felek néhány esetet leszámítva nem ismerik egymást. Így az egymáshoz, a diákközösséghez való kötődés virtuális síkon valósul meg.

A személyközi ismeretségen, a fizikai érintkezéseken alapuló nem virtuális diákközösségben a diákok között kialakul egy hierarchia. Ezt egyrészt a tanulás terén elért eredmények, másrészt a mindennapi magatartás, a szimpátia-antipátia hozza létre. Ez a két szempont egymással olykor ellentétes rangsort eredményez a diákság körében. A diákfirkálás – mivel a diákok kultúrájának része – eltünteti a fenti módon generált egyenlőtlenségeket. Ebben a tevékenységben mindnyájan – úgymint firkálók – együtt lehetnek. Ebből a szempontból egységesnek látszik ez a kultúra. A firkálás tevékenysége ellen senkinek sincs kifogása a szövegek alapján. (Amennyiben van ilyen szöveg, önmaga paródiájaként jelenik meg.)

A szövegeknek nemcsak a megléte szolgálhat szocializációs eszközként, hanem néha a tartalmukkal is nyíltan firkálásra buzdítanak. *„Ne csak én írjak, / írjon más is!"* Az ilyen jellegű szöveg belépésre is ösztönöz a diákságnak ebbe a kultúrájába. Több padfirka útmutatást is ad a firkálás technikáját illetően: „NEM SZABAD CERUZÁVAL ÍRNI / ÚGYIS LEKOPIK ÉS / AKKOR ELVÉSZ A GONDOLAT!!!"; *„Szörnyű, hogy ma már / nem lehet nyugodtan / firkálni, mert a padok jó / minősége folytán könnyen / letörölhetőek a firkák, s / akkor oda az örökkévalóságba / vetett hit!!!"*

A lázadás szerepe, eredményessége

A fenti fejezetekben azt a megállapítást tettem, hogy a diákságtól abszurd módon idegen a számára létrehozott intézmény. A diákok ebben a hierarchizált és egyenlőtlenséget teremtő intézményben nem érzik jól magukat. A tanár-diák

viszonyban nem működik, nem működhet jól a dialógus a szó demokratikus értelmében. A strukturált egyenlőtlenség és annak legitimizációja a diákokból kiváltja a lázadás reakcióját, amely az intézmény által képviselt érték elutasítását, azaz az autoritás elleni lázadást is jelenti egyben. Ennek a lázadásnak egyik módjaként értelmeztem a diákfirkálást. A lázadás aspektusainak bemutatása után még maradt egy megválaszolatlan kérdés: mi a szerepe annak? Eredményes-e és ha igen, mennyiben eredményes ez a lázadás? Megszünteti-e a diákok számára hátrányos egyenlőtlenséget?

A diákfirkálás hatásait vizsgálva megállapítható az, hogy a lázadást ugyan az intézmény és képviselői váltják ki, az autoritás mégsem vagy csak érintőlegesen vesz tudomást róla. A lázadásnak ez a típusa nem hoz létre új belső rendet, intézményi rendszert, nem számolja fel az egyenlőtlenséget. Azonban mégis egyfajta megoldást jelent a diákság számára.

A domináns szimbolikus rend elleni lázadás az autoritás elutasítása mellett a másság (azaz a személyes és egyéni szabadság) puszta védelmét is jelenti „az intézményi leértékelő, kontrolálló renddel szemben."[30] Ezért elfogadható Rácz Józsefnek az a megállapítása, hogy tulajdonképpen a *másság* maga vezet a lázadáshoz.[31] A diákok tanárokkal és intézménnyel szembeni mássága az, ami a szembefordulást eredményezi.

A diákszubkultúra, mint minden szubkultúra funkciója sem más, mint a társadalomba való beilleszkedés bizonyos időbeli haladékkal, a domináns szimbolikus rend *felpuhításával*[32] vagy annak érzetével. A rendnek való passzív alávetettség helyett a diákok bizonyos aktív szerep megőrzésével és demonstrálásával szimbolikusan elégtételt vehetnek. Gondolhatunk itt a „mágikus megoldás"[33] jelenségére: amit az egyén egyedül (már) nem tud elrendezni, azt a közösség elé viszi, és ezzel szimbolikusan meg is szünteti.

Összegzés

Jelen tanulmány központi problémái a diákság és a diákkultúra vizsgálata voltak. Azt igyekeztem bizonyítani, hogy van, létezik egységes diákkultúra, amely ütközik a hivatalos kultúrával. Ennek bizonyítására a diákkultúra egy szeletét, az írott populáris diákkultúrát választottam.

---

[30] Rácz 1989, 118.

[31] A téma összegzése: Rácz 1998b. A *másság* fogalmához lásd még: Rácz 1998a 64–67.

[32] Rácz 1989, 112.

[33] Rácz 1992, 104.

A firkálást mint egy kultúratípus összetevőjét vizsgálva azt a következtetést vontam le, hogy a hivatalos kultúrától eltérő érték- és normarendszere miatt a(z írott) diákkultúra a szubkultúrához tartozik.

Az írott populáris diákkultúra szubkulturális létmódját, természetét igyekeztem bizonyítani akkor, amikor a firkálás motivációiról beszéltem. A firkálás fő motivációjának a diákok tanárokkal, az intézménnyel szembeni lázadását jelöltem meg. Az írott populáris diákkultúra azonban a lázadásnak csak egyik formája, ez a szubkultúra-vizsgálat továbbvihető a teljes diákkultúra irányába, s a firkálást a lázadás egyéb formáival is (öltözködés, viselkedés stb.) összefüggésbe lehetne hozni. A lázadás vizsgálata a további kutatásokban összekapcsolható lenne más szociokulturális csoportok (szkinhedek, punkok, szabadidős ifjúsági csoportok) hasonló magatartásának vizsgálatával. Az eddigi kutatási hagyomány a látványost vizsgálta, az esztétikust, a kollektívet. Megfigyelhető azonban egyfajta szándékos elhatárolódás a szubkultúra világától. Ennek az elhatárolódásnak a megértését teszi lehetővé, és a társadalom megértéséhez visz közelebb a szubkultúra és összetevőinek tudományos vizsgálata.

A firkálás szerepét vizsgálva megállapítható, hogy a diákok szocializációjában játszik fontos szerepet. A lázadás eredményessége felől tekintve pedig a firkálás társadalmi szerepként működik, szimbolikusan megszüntetve a diákok számára hátrányos egyenlőtlenséget.

Irodalom

BALÁZS Géza
— 1987 A firkálások kutatása és nyelvi jellemzői Magyarországon. *Magyar Nyelvőr,* CXI: 330–338.
— 1994 A tetoválás és tetovált szövegek magyar néprajzi kutatása. In Petőfi S. János – Békési Imre – Vass László (szerk.): *Szemiotikai szövegtan 7. A multimediális kommunikátumok szemiotikai-textológiai megközelítéséhez.* Szeged. 69–83.
BÁLINT Emese
— 2001 A deviancia történeti vizsgálatának elméleti háttere. *Korunk,* XII: 103–113.
BOURDIEU, Pierre
— 1978 Az értelmiségi hagyomány és a társadalmi rend megőrzése. In uő: *A társadalmi egyenlőtlenség újratermelődése.* Budapest, Gondolat. 7–70.
DAVIDOV, Jurij
— 1976 Az egyetemi ifjúság és a „tömegkultúra". *Helikon Világirodalmi Figyelő,* XXII: 93–94.
GANS, Herbert J.
— 1998 Népszerű kultúra és magaskultúra. In Wessely Anna (szerk.): *A kultúra szociológiája.* Budapest, Osiris. 114–149.

GRASSKAMP, Walter
— 1986 A kézírás árulkodó (Címszavak egy graffiti-esztétikához) In Kovács Ákos (szerk.): *Budapesti falfirkák – A Műcsarnok és az Országos Közművelődési Központ közös kiállítása.* Fényes Adolf terem. Budapest. 91–103.
HERNÁDI Miklós
— 1986 A házfalak kommunikációja. In Kovács Ákos (szerk.): *Budapesti falfirkák – A Műcsarnok és az Országos Közművelődési Központ közös kiállítása.* Fényes Adolf terem. Budapest. 45–52.
JAKAB Albert Zsolt
— 2001 Padfirka-(szub)kultúra. (A trágárság vizsgálata.) *Echinox*, XXXIII/3–4: 17.
— 2003 A padfirka-kultúra. In Szabó Á. Töhötöm (szerk.): *Lenyomatok. Fiatal kutatók a népi kultúráról.* /Kriza Könyvek, 12./ Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság. 217–232.
KESZEG Vilmos
— 1996 *Kelt levelem... Egy mezőségi parasztasszony levelezése.* /Néprajzi Látóhatár Kiskönyvtára 6./ Debrecen, Györffy István Néprajzi Egyesület.
KLANICZAY Gábor
— 1981 Trágárság és civilizáció. In Niedermüller Péter (szerk.): *A folklór és a mindennapi élet.* /Folklór, Társadalom, Művészet 7./ Budapest. 60–100.
— 1994 Gondolatok a népi kultúra, a szubkultúra és az ellenkultúra viszonyáról. In *Múltunk jövője. Szabadelvűek a népi kultúráról.* Budapest. 113–119.
KOKOVIČ, Dragan
é. n. Kultúra, szubkultúra, ellenkultúra. Web: *www.symposion.org.yu/archivum/28-29/04.html*
KUCZKA Péter
— 1976 Jegyzetek a rémületről. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, XXII: 23–24.
SCHWENDTNER, Rolf
— 1976 A szubkultúra elmélete. *Helikon Világirodalmi Figyelő*, XXII: 75–90.
RÁCZ József
— 1989 Ifjúsági szubkultúrák és fiatalkori „devianciák". In *Ifjúsági szubkultúrák és fiatalkori „devianciák"*. Budapest, Magyar Pszichiátrai Társaság. 107–127.
— 1992 Ifjúsági szubkultúrák. In Gazsó Ferenc – Stumpf István (szerk.): *Rendszerváltás és ifjúság.* Budapest, MTA Politikai Tudományok Intézete. 97–108.
— 1998a A nyolcvanas évek szubkultúrái Magyarországon. In uő: *Ifjúsági (szub)kultúrák, intézmények, devianciák. Válogatott tanulmányok.* Budapest, Scientia Humana. 51–69.
— 1998b Ifjúsági marginalizáció, ifjúsági szubkultúrák. In uő: *Ifjúsági (szub)kultúrák, intézmények, devianciák. Válogatott tanulmányok.* Budapest, Scientia Humana. 131–166.

„Anno domini"

Kríza Ágnes – Tóth Péter

Szent Demeter és a magyar király

Egy ismeretlen magyar vonatkozású szláv forrás

A kis Demeter nagymamájának

Alekszandr Ivanovics Jacimirszkij (1870–1906), a középkori szláv irodalom egyik legjelesebb 19. századi kutatója, Kisinyovban bukkant rá egy egyházi szláv nyelven írott, feltehetően 16. századi kódexre,[1] amelyet jól olvasható, félunciális betűkből álló moldáviai kézírással, közép-bolgár helyesírással írtak.[2] A kézirat néhány más hagiográfiai mű mellett[3] egy egészen különleges, a magyar történelem szempontjából is érdekes Szent Demeter életrajzot tartalmaz,[4] amelyet

[1] Jacimirszkij a kódexet 1897 nyarán egy Feofil Gepeckij nevű, Besszarábiából származó papnál találta, aki Észak-Moldáviából hozta magával azt. Jacimirszkij 1907, 115–117.

[2] Moldáviában a 14. századtól kezdve jelent meg a helyi egyházi szláv nyelvű írásbeliség, korábban feltehetően a szomszédos szerb, illetve bolgár területekről származó könyveket használtak. A román területek írásbeliségének az Evtimij Tirnovszki (1320–1402) pátriárka által a 14. században megreformált bolgár kézirati hagyomány jelentette az alapját. E hagyományban a bolgár nyelvi sajátosságok mellett a korai egyházi szláv kéziratok pontos helyesírásának követése iránti igény is megfigyelhető. Karszkij 1927, 320. Szövegünkben ez utóbbi mindenekelőtt a juszok és a redukált hangok viszonylag pontos jelölésében mutatkozik meg, de előfordulnak kivételek: pl. **благоѡханиа**, **соѧ҃нѣнїе**, **литѹргіа**, **ꙗзъкомъ**, **ꙗко**. Megfigyelhetők továbbá a közép-bolgár helyesírás más jellemző vonásai is, mint pl. a **ѧ** és **ѣ** betűk felcserélése: **нарѣдивь**, **памѣти**; a két magánhangzó közötti „j" hiánya: **хр҃тіанскаа**, **Димитріа**; valamint az esetenkénti pontatlan névszóragozás: **страхомъ великомъ**, **нощы**. A moldáviai provenienciát igazolja a sor feletti jelek következetlen használata, a kettes szám jelenléte (**рѫкама**, **ногама**), az egyes szavak fonetikus leírása (**прїти**, **процвте**), az igeragozás időnkénti pontatlansága stb. Jacimirszkij 1907, 117.

[3] A kódex a 19. századi leírás szerint az alábbi műveket tartalmazza: Elbeszélések a paterikonból; Balgatag Szent András élete; Szent Fókasz püspök élete; Szent Tekla szenvedése/passiója; Szent Eufrozina élete; Szaloniki Szent Demeter élete; Hénoch könyve. Jacimirszkij 1907, 117.

[4] No. 25, f. 85v, kiadását lásd Jacimirszkij 1907, 115–121; http://feb-web.ru/feb/izvest/1902/01/021–095.htm

ezidáig mind a magyar történelemmel, mind a Szent Demeter kultuszával kapcsolatos szakirodalom figyelmen kívül hagyott.

A történet, amely Szent Demeter vértanúságának elbeszélése után a szent csodái között kapott helyet, „a magyar király" csodás gyógyulását beszéli el (fordítását lásd a függelékben). A király súlyos betegségbe esve végső elkeseredésében a Szentföldre indul, ám amikor Thesszaloniki városához ér, a gyógyulás reményében Szent Demeter ereklyéit is fel akarja keresni. A városiak azonban nem ismerik a szent maradványainak pontos helyét. A király ekkor magától Demetertől kap kinyilatkoztatást, s ez alapján sikerül is megtalálnia az ereklyéket, amelyek valóban meggyógyítják. Hálából egy csodás templomot emeltet az ereklyék fölé, s azok egy darabjával elindul hazájába. Az út során azonban a rossz idő miatt nem tud átkelni a Száván, de a szent közbenjárása és az ereklye segítségével végül mégis biztonságban hazájába érkezik, ahol templomot emeltet Szent Demeter tiszteletére, s itt helyezi el az ereklyét is.

Hasonló csodás gyógyulásokat, királyok és császárok zarándoklatait, és Demeter ereklyéinek más csodáit megörökítő történeteket bőséggel találunk a III. századi szaloniki vértanúval kapcsolatos szinte beláthatatlanul nagy görög és szláv nyelvű irodalomban.[5] A különböző csodákat passiók, dicsérőbeszédek (enkómiumok) és mirákulum-gyűjtemények örökítették és gazdagították tovább az idők folyamán.[6] A „magyar királlyal" kapcsolatos történet azonban valamiképp mégis elüt ezektől a csodáktól, mivel itt nemcsak a király gyógyulásáról, hanem, ami sokkal különösebb, a szent ereklyéinek megtalálásáról is szó van. Igaz ugyan, hogy a csodák között számos olyan történetet találunk, amelyek közvetlenül a vértanú ereklyéivel kapcsolatosak,[7] sőt egyszer még arról is hallunk, hogy a bizánci császár ki akarja vétetni, és Konstantinápolyba kívánja vitetni Demeter ereklyéit, ez a vállalkozás azonban a szent csodás közbelépése folytán meghiúsul.[8] Az ereklyéket azonban, illetve azok pontos helyét – amint erre a szakirodalomban már többször is felhívták a figyelmet – valamiféle homály fedi: senki

[5] A Szent Demeterrel kapcsolatos problémákról jó áttekintést ad Aubert 1960. Illetve egy újabb monográfia: Skedros 1999.

[6] A görög művek mindeddig legteljesebb listáját lásd Halkin 1957, num. 496–547z., ill. Halkin 1984, num. 496–547m.

[7] A csodagyűjteményeket lásd Lemerle 1979. A mirákulum-gyűjteményben több olyan, ereklyékkel kapcsolatos csoda is van, melyben uralkodók szerepelnek. Így például egy olyan, ahol Maurikiosz császár (582–602) kér az ereklyékből magának, de a város püspöke azzal utasítja el, hogy senki sem tudja, hol vannak eltemetve, vö. Lemerle 1979 I, miracle 5, §§50–54.

[8] A történet szerint (Lemerle 1979, i. h.) maga I. Jusztinianosz (527–565) kér az ereklyékből, s el is küld két tolvajt, akik a szaloniki templomban megpróbálják kiásni a sírt, de egy hirtelen feltörő láng megakadályozza őket ebben, vö. Lemerle (1979) I, miracle 5, §§50–54.

sem látta őket, senki sem ismeri a helyüket, s egyetlen felfedezésükre irányuló kísérlet sem jár sikerrel.[9]

Szent Demeter passióiban azonban fennmaradt egy olyan történet, amely valóban az ereklyék csodás megtalálását beszéli el. A passiók szerint ugyanis Szent Demeter kivégzői a szent vértanúhalálát követően a holttestet a porba dobták, amelyet azonban a keresztények, „amennyire tőlük tellett", megpróbáltak elföldelni. Az ereklyék egészen a pogány császár haláláig a föld alatt rejtőztek, ekkor azonban Illyricum provincia helytartója, egy bizonyos Leontiosz, felkereste őket s egy nagy templomot emelt föléjük a vértanú tiszteletére.[10] Ez a történet a passiók két későbbi, s egyben legelterjedtebb változatában még részletesebben szerepel. Szerintük ugyanis a súlyos betegségbe esett Leontiosz prefektust a szent ereklyéi gyógyították meg, aki hálából a gyógyulásért felépíttette a vértanú szaloniki templomát. Sőt, azt is megtudjuk, hogy Leontiosz az ereklyéknek a szent által kijelölt részét magával is vitte, s azok segítségével átkelve a vihartól járhatatlan Dunán, székhelyén, Sirmiumban fényes templomot építtetett, s itt helyezte el a Szalonikiból hozott ereklyéket.[11]

A passiók csaknem mindegyik változatában, sőt később önálló csodaként is előforduló Leontiosz-történet már első pillantásra is számos párhuzamot mutat a „magyar király" történetével. Leontiosz is nagy betegségbe esik, akárcsak a magyar király, őt is ágyon viszik Szalonikibe, melyet éppúgy, mint a magyar királyét, a szent ereklyéi fölé helyeznek. A templomépítés és a hazatérés motívumai is igen hasonlóak. Leontiosz, akárcsak a magyar király, szintén ereklyéket szeretne magával vinni, de ezt a szent, ugyanúgy, mint a szláv szövegben, nem engedi, így a prefektus csupán a szent ruháját, a magyar király pedig csak a gyűrűjét viheti magával. Leontiosz, éppúgy, mint a magyar király, nem tud átkelni a folyón (Leontiosz a Dunán, a király a Száván), s mindketten csak a szent intésére és az ereklyéket tartalmazó dobozt a kezükben tartva tudnak átkelni a túlsó partra. Hazájukban pedig mindketten templomot emelnek a szentnek, s ott helyezik el az ereklyéket. A „magyar király" történetének hátterében tehát valójában a Leontiosz prefektussal történt csoda elbeszélésének egy a passiókban fennmaradt görög szövegtől némiképp különböző változata húzódik meg, amelyben az

[9] Vö. Lemerle 1953, 665–667, illetve Lemerle 1979. I, 66. ill. ui. II, 210–218.

[10] A történet ezen változatát már a passió legkorábbinak tekintett változatában (Vö. Delehaye 1909, 262–263.), ill. annak Anastasius Bibliothecarius († 879) által készített latin fordításában is megtaláljuk (PG 116, 1172.).

[11] A két későbbi változat az ún. *Passio altera*, a történet legelterjedtebb, legnépszerűbb változata (PG 116, 1181–1184), illetve annak Metafrasztész Simeon († 984) által átdolgozott későbbi változata (PG 116, 1200–1201.).

események néhány eleme másképp, a hagiográfiai szövegekre jellemző módon kiszínezve, retorizálva jelenik meg.[12]

Mégis van egy nagyon fontos különbség a két történet között. A magyar király ugyanis – Leontiosszal ellentétben – nem úgy gyógyul meg, hogy testét a vértanú ereklyéi fölött helyezik a földre, ahogyan azt a görög források elbeszélik,[13] hanem a szent ereklyéinek felfedezése nyomán előtörő csodás olaj, a *miron* adja vissza egészségét. A vértanú ereklyéiből folyó olaj azonban – ahonnan a szent későbbi *„miront-árasztó"* (*müroblütosz*) mellékneve is származik – a Leontiosz-történetnél, sőt a passiók általában a 6. századra tett keletkezésénél[14] is jóval későbbi csoda. Első említésével 10–11. századi forrásokban találkozunk,[15] ettől fogva viszont szinte állandó eleme lesz a szenttel kapcsolatos irodalomnak és folklórnak.[16] Ez az elem az, ami a görög Leontiosz-elbeszélésekből teljesen hiányzik, ellenben a történet néhány szláv változatában a magyar királlyal történt csodához hasonlóan megjelenik a *miron* is.

A Gyimitrij Rosztovszkij (1651–1709) metropolita által összeállított *Szentek élete* című gyűjtemény Demeter-életrajza szerint Leontiosz, miután meggyógyult, és Szalonikiben templomot akart emelni Demeter tiszteletére, az alapok ásása közben váratlanul rábukkant a vértanú ereklyéire, melyekből „illatos *miron* tört elő, s az egész város megtelt jóillattal", és a városlakók közül sok beteg meggyógyult, miután „bekente testét az előtörő *mironnal*".[17] A hasonlóság, jóllehet a Gyimitrij Rosztovszkij-féle elbeszélésben Leontiosz nem a *miron*tól gyógyul meg, mégis igen feltűnő, mivel a két szöveg ezeken a helyeken nyelvileg is nagyon közel áll egymáshoz.[18]

Ha azonban a két szöveget néhány más helyen is összevetjük egymással, további érdekes párhuzamokra bukkanunk. Így például, mikor a Gyimitrij Rosztovszkij-féle életrajz a Leontiosz által alapított szaloniki templomot írja le, csaknem pontosan ugyanazokat a kifejezéseket használja, amelyekkel a magyar királlyal kapcsolatban is találkozunk.[19] Sőt, Leontiosz nála is ugyanúgy „falva-

---

[12] Így például a magyar király seregének összegyűjtése, amelyet a szöveg egész részletesen bemutat, vagy a szalonikiek félelme a sereg láttán, illetve a városkapuk csodás feltárulása és a király bevonulása a városba.

[13] Lásd a *Passio altera*, ill. a Metaphrasztész-féle változatban.

[14] A passiók VI. századi datálásáról lásd újabban Skedros 1999, 60–70.

[15] Így például Johannes Kaminiates (10–11.? sz.) Thesszaloniki 904-es arabok általi bevételéről írott művében (G. Böhlig (ed.), *Johannes Kaminiates: De expugnatione Thessalonicae*, New York – Berlin, 1973, 5.) illetve Johannes Szkülitzésznél († 1057k.) (I. Thurn (ed.), *Johannis Scylitzae synopsis historiarum*, Berlin – New York, 1973, 413.).

[16] Lásd Grabar 1950 és Walter 1973.

[17] Gyimitrij 1997, 566–567.

[18] Lásd a magyar fordításhoz írott *g* jegyzetet.

[19] Lásd a szöveghez írott *h* jegyzetet.

kat és szőlőket vásárolt" a templomnak, mint szövegünkben a magyar király.[20] A Szent Demeter és a „magyar király" történetét elbeszélő szöveg hátterében tehát feltehetően a Gyimitrij Rosztovszkij-féle gyűjteményben olvasható változathoz nagyon hasonló Leontiosz-csoda húzódik meg, amelynek rekonstrukciója, datálása és provenienciájának meghatározása segíthet abban, hogy megértsük, miképpen kerülhetett a magyar király a történetbe.

Gyimitrij Rosztovszkijról tudjuk, hogy az esetek döntő többségében nem maga írta a gyűjteményében található szentéletrajzokat, hanem óriási hagiográfiai forrásanyagot használva kompilálta össze az egyes legendákat. Forrásai között ott voltak az akkor legmodernebb szakirodalomnak számító gyűjteménynek, a bollandisták[21] *Acta Sanctorumának* addig megjelent kötetei,[22] valamint néhány más latin és görög forrás[23] mellett a szláv nyelvű hagiográfia legjelentősebb forrásgyűjteményei, az ún. *Prológ* és a Makarij (1481–1563) moszkvai metropolita által összeállított hatalmas legendagyűjtemény, az ún. *Nagy Olvasó Minea* (vagy *Nagy Havi Olvasmányok, Velikije Minyeji Csetyji*).[24] A Makarij-féle *Nagy Minea* valóban számos Szent Demeterrel kapcsolatos szöveget tartalmaz,[25] a Leontiosz-történetnek pedig három feldolgozásával is találkozunk. Köztük az egyik a csodát külön, a passió szövegétől teljesen függetlenül beszéli el,[26] s bizonyos, hogy a *Prológ*ban is szerepelhetett a Leontioszról szóló elbeszélés egy változata. Ám hogy pontosan melyik állhat a „magyar királlyal" történt csoda szövegének hátterében, csak a források további alapos vizsgálatának tükrében lehet majd eldönteni.

Annyi azonban már az eddigi kutatások alapján is sejthető, hogy a csoda hátterében álló szövegváltozat minden valószínűség szerint bolgár eredetű. A Makarij-féle *Nagy Minea* szövegeinek elemzése ugyanis bizonyította, hogy

[20] Vö. a szöveggel kapcsolatban: *i* jegyzet.

[21] Antwerpeni jezsuiták, akik a 17. század óta Jean Bolland kezdeményezésére szentek legendáinak kutatásával és kiadásával (az 1643 óta megjelenő Acta Sanctorum sorozat keretében) foglalkoznak.

[22] Gyimitrij Rosztovszkij a Szent Demeter életét tartalmazó októberi kötettel minden valószínűség szerint valamikor 1685 tájékán már készen lehetett, az *Acta Sanctorum* azonban ekkor még csak március hónapnál tartott, így Gyimitrij a bollandisták Szent Demeterrel kapcsolatos máig is alapvető tanulmányait és szövegkiadásait, melyek az 1780-as kiadású negyedik, októberi kötetben jelentek meg, nem használhatta. Vö. Kruming 1994, 8.

[23] Így például a Surius-féle *De probatis sanctorum vita* című latin gyűjtemény, illetve Metaphrasztész Simeon görög nyelvű legendagyűjteménye. Vö. Kruming 1994, 43.

[24] Gyimitrij Rosztovszkij forrásaival kapcsolatban lásd Gyerzsavin 1976, illetve Kruming 1994, 7–9.

[25] VMCS 1880, 1872–1961. A szövegek elemzését lásd Tapkova-Zaimova 1981, ill. Tapkova-Zaimova 1982.

[26] Kétszer a passió két különböző változatának végén (VMCS (1880), 1889–1890 és 1903–1904), illetve harmadszor önállóan (VMCS 1880, 1897–1898).

a Makarij által felhasznált szövegek jelentős része bolgár közvetítéssel került Oroszországba, ahol a kéziratok főleg Novgorodban maradtak fenn, s így kerültek bele az akkor még novgorodi érsek, Makarij által összeállított *Nagy Mineába*.[27] Ugyanerre enged következtetni a *Minea* Demeterrel kapcsolatos szövegeinek vizsgálata is. Az itt fennmaradt, Demeter tiszteletére írott dicsőítő beszédek nagy része ugyanis vagy bolgár szerzőktől, vagy bolgár fordítóktól származik,[28] s a Demeter-passiók párhuzamaira is bolgár életrajz-gyűjteményekben bukkanunk.[29] Feltételezhető tehát, hogy a „magyar királlyal" kapcsolatos csoda leírásának hátterében álló Leontiosz-szöveg az eredeti görög történet egy sajátos bolgár átdolgozása lehetett.

Emellett szól az is, hogy a bolgár kultúrkörben bukkanunk a szent történetének legmerészebb folklorisztikus feldolgozásaira is. Igaz ugyan, hogy az orosz hagyományban is találunk néhány, a görög hagyományból nem ismert történetet, ezek azonban elsősorban csodák, s nem érintik magát a szent élettörténetét, sem ereklyéinek sorsát.[30] A bolgár eredetű ún. „apokrif Demeter-passió" néven ismert szöveg azonban már a vértanúság alaptörténetét is megváltoztatja. Itt Szent Demeter Péter és Pál apostolok tanítványaként jelenik meg, sőt, ami még érdekesebb, az életrajz szerint apja nem görög, hanem bolgár volt.[31] E feldolgozás tehát már Demeter görög, szaloniki eredetét is meg merte kérdőjelezni, s bolgár nemzeti szentté tette a görögök *„miront-árasztó"* nagyvértanúját.

Éppen ezért érdekes, hogy a „magyar király" csodájának szövegében van egy olyan apró részlet is, amelynek párhuzamát mindeddig kizárólag ebben a bolgár eredetű szövegben sikerült felfedezni. A magyar király ugyanis a szöveg szerint Szent Demeter ereklyéjét a szemétdomb közelében levő kútban találta meg,[32] jóllehet a vértanú teste a görög és a szláv források, sőt a Gyimitrij Rosztovszkij-féle legenda szerint is, a porban eltemetve feküdt,[33] míg az „apokrif passió" szerint a kivégzés után a császár Demeter apjának kertjében egy kútba dobatta.[34] Igaz ugyan, hogy a kút valószínűleg azért került bele a történetbe, mert a szaloniki

---

[27] Vö. Kazakevics 1982.

[28] Tapkova-Zaimova 1982, ill. 1980. Vö. még 1978, 166–167.

[29] Tapkova-Zaimova 1981.

[30] Ilyen például az az orosz forrásokban fennmaradt történet, mely két, barbárok által foglyul ejtett szaloniki szűz Szent Demeter általi csodás kiszabadulását beszéli el, s melynek görög eredetijét mindeddig nem sikerült megtalálni. Érdekessége még, hogy a barbárok vezérét a történet orosz népi változatában éppen úgy Mamajnak hívják, mint a Moszkvát ostromló tatár kánt. Minderről lásd Begunov 1975.

[31] Radičenko 1911.

[32] **и тѹ есть кладенець и въ нем лежит тѣло мое.**

[33] PG 116, 1181C: μεινεν π χῶματος, illetve Tapkova-Zaimova (1982), 146, valamint Gyimitrij 1997, 567, ahol csupán egyszerű eltemetésről van szó.

[34] Radičenko 1911, 399: **Ѩтиѭше его въ кладенцъ глъбокъ.**

bazilika altemplomában, a szent ereklyéi feltételezett helyének közelében valóban volt egy kút, s a történetben szereplő kút minden bizonnyal ennek aitiologikus magyarázata, mégis feltűnő, hogy szövegszerűen ezt a motívumot kizárólag a bolgár passióban és a „magyar király" csodájában sikerült eddig felfedezni.

Mindez a magyar király történetének, illetve a „forrásául" szolgáló, sajátos feldolgozású Leontiosz-csodának bolgár eredetét igazolja, amit az a tény is megerősít, hogy a moldáviai szláv írásbeliség, ahonnét a szöveget megőrző kézirat, s maga a szöveg is származik, erőteljes bolgár hatást mutat.[35]

E feltételezett bolgár eredet a magyar király történetben betöltött szerepére is magyarázatot ad. Több bolgár kutató felhívta már a figyelmet arra, hogy Demeter kultuszának erőteljes „bolgárosodása", illetve ezen keresztül a különböző, Demeterrel kapcsolatos folklór hagyományok kialakulása a második bolgár birodalom kialakulásával, illetve az Aszenida dinasztia felemelkedésével áll kapcsolatban. Aszen Péter és Iván ugyanis, akik 1185-ben függetlenedni próbáltak Bizánctól, s megkísérelték egy önálló bolgár állam létrehozását, függetlenedési törekvéseik patrónusául a normannok által épp abban az évben lerombolt Szaloniki védőszentjét, Szent Demetert választották, s az ő tiszteletére az új fővárosban, Tirnovóban egy nagy templomot építettek.[36] „Mivel" – mint azt Nikétász Khoniátész megjegyzi – „Krisztus vértanúja, Demeter elhagyta Thesszaloniki városát és az ottani templomát, sőt magukat a bizánciakat is, s hozzájuk [ti. a bolgárokhoz] csatlakozott, hogy ügyük segítője és védelmezője legyen".[37] Ez a tendencia a bolgár történelem során végig megmaradt, s az egyes bolgár uralkodók saját legitimitásukat szinte minden esetben azzal igyekeztek bizonyítani, hogy Szent Demeter védelme alatt állnak. Egy-egy sikeres hadi vállalkozás pedig tovább erősítette Demeternek mint a bolgár birodalom patrónusának tiszteletét, amely a bolgár birodalom jelentőségével együtt II. Iván Aszen (1218–1241) alatt érte el csúcspontját, akinek leplezetlen szándéka az volt, hogy bolgár főség alatt teremtse újjá a Konstantinápoly 1204-es elfoglalása után széthullott bizánci birodalmat. Elképzelésének pedig különösen széles távlatokat nyitott az 1230-as klokotnicai győzelem, melynek során sikerült legyőznie egyik legfőbb riválisát, Thesszaloniki királyát, Theodórosz Angeloszt, sőt 1235-ben a bolgár egyház önállóságának (autokefalitásának) kihirdetését is sikerült elérnie.[38] E törekvés tökéletes képi kifejezése jelenik meg II. Iván pénzein is, ahol a cárt már úgy ábrázolják, hogy maga Szent Demeter tartja a cári koronát a feje fölé, sőt a cár egyik

[35] Jacimirszkij 1906.

[36] Vö. Dujcsev 1945.

[37] Nikétász Khoniatész, *Historiae*. Ed. J.-L. van Dieten, Berlin/New York 1975, 371.

[38] Minderről lásd Dancseva-Vaszileva 1985, 128–139.

pecsétjén, ahol Iványt és Szent Demetert szintén együtt ábrázolják, már egyenesen azt olvashatjuk: „Iván Aszen a bolgárok és a görögök királya".[39]

Az „apokrif életrajz" által képviselt „bulgarizált" Demeter-hagyomány tehát – amint ezt Kozsuharov kifejtette – jól illik a 13. század bolgár katonai és egyházpolitikai sikereinek időszakába,[40] s a „magyar király" alakjának felbukkanása is kapcsolatba hozható II. Iván uralkodásával.

A 13. század eleje ugyanis a magyar–bolgár kapcsolatok tekintetében talán az egyik legérdekesebb időszak. A korábbi határozottan ellenséges viszony – mely III. Béla (1172–1196) és Imre (1196–1204) bolgárellenes megmozdulásaiban és a Barancs és Nándorfehérvár által határolt, korábban bolgár ellenőrzés alatt álló vidék elfoglalásában csúcsosodott ki – megváltozott, és 1213-ra már kifejezett szövetséggé alakult át.[41] II. Iván elődje, Boril (1207–1218) ugyanis, aki leányágon szerezte meg a bolgár trónt, helyzetének biztosítása érdekében kifejezetten kereste a magyar király szövetségét, s nem firtatta a magyarok által korábban elfoglalt területek kérdését.[42] Már 1210-ben arról hallunk, hogy Borilnak az uralma ellen kirobbant lázadást egy II. András (1205–1235) által küldött hadsereg segítségével sikerült letörnie.[43] 1214-ben pedig a két uralkodó, II. András és Boril házassági szerződést is kötött, melynek értelmében András fia, a későbbi IV. Béla, Boril leányát vette volna feleségül.[44]

Ez a frigy azonban nem jöhetett létre, mivel Borilt nem sokkal ezután nagybátyja, a későbbi II. Iván cár elfogta és megvakíttatta, s 1218-tól ő kezdett helyette uralkodni. II. András pedig éppen ekkor, 1217-ben indult el a Szentföld felé az ötödik keresztes hadjárat élén, így a bolgár eseményekről már csak útban hazafelé értesülhetett.[45] A király ugyanis a Magyarországra vezető utat nem hajón tette meg, ahogyan a hadjárat kezdetén, hanem gyalogosan, Görögországon és Bulgárián keresztül vonult a magyar határ felé. Útja során megállt Tirnovóban II. Ivánnál is, aki mint újdonsült uralkodó éppen szövetségeseket keresett magának,[46] éppen úgy, mint András, aki útja során szinte minden érintett állam

---

[39] Geraszimov, B. T. 1935, ill. Papadopoulos1971, 84–85, valamint 89.

[40] Vö. Papadopoulos, A. 1971, 70–89, főleg 86–89, illetve Kozsuharov 1974, 124.

[41] Dimitrov 1998, 361–363.

[42] Érszegi 1975, 92.

[43] Vö. Érszegi 1975, 92–93, ill. az erre vonatkozó okleveles forrás ui. 10. jegyz.

[44] Érszegi 1975, 93–95.

[45] A keresztes hadjáratról és II. András utazásairól lásd Wilczek 1894, 712–713.

[46] Méghozzá a történetíró Spalatói Tamás (1200–1268) szerint elég erőszakosan. Szerinte ugyanis Iván addig nem engedte tovább Andrást, míg az rá nem állt egy vele kötendő szövetségre. Vö. Thomae archidiaconi Spalatensis historia salonitarum pontificum atque Spalatensium. In *Scriptores rerum Hungaricarum* 3. Budae 1748, 574–575.

királyával házassági szerződést kötött.[47] II. András tehát felajánlotta leánya, az akkor tizenhárom éves Annamária kezét II. Iván számára.[48] A szerződést meg is kötötték, ám az esküvőre csak 1221-ben került sor. Mindenesetre tény, hogy 1218-ban a két uralkodóház között kezdődött jó kapcsolat, mely körülbelül 1231-ig tartott, rendkívül stabil politikai szövetséget jelentett.[49] Ez lehet a magyarázata annak a szláv forrásokban egyedülálló, de legalábbis rendkívül ritka, kifejezetten pozitív szerepnek, amelyet a „magyar király" játszik Szent Demeter ereklyéi megtalálásának történetében.[50] Így tehát aligha tévedünk, amikor a történetben a keresztes hadak élén Jeruzsálembe indult s ereklyékkel visszatérő II. András magyar király[51]]] képének folklorisztikus lecsapódását, illetve a Leontiosz-történetnek a korabeli történelmi-politikai viszonyokhoz történő hozzáigazítását, aktualizálását látjuk.[52]

A szöveg azonban mindamellett, hogy megőrizte a keresztes hadjáratból hazatérő magyar király képét, fontos dokumentuma a magyarok kiemelt Demeter-kultuszának is, amelynek éppen a Leontiosz magyar király által alapított szerémségi (sirmiumi) templom, illetve az ennek helyén épült szávaszentdemeteri Szent Demeter kolostor volt a központja.[53] Erről a templomról mondja a szláv szöveg, hogy hét oltára volt, „s minden nép ki-ki a maga oltárán és a saját nyelvén énekel és végez benne liturgiát és dicsőíti a szent nevét". Mindez pedig érdekes módon párhuzamban áll mindazzal, amit erről a kolostorról tudunk. VI. Kelemen pápa

[47] Így például II. Leó örmény király leányát András fiával, I. Theodórosz Laszkarisz nikaiai császár leányát elsőszülött fiával, Bélával jegyeztette el. Vö. Theiner 1859, 21.

[48] Vö. Theiner 1859, i. h.

[49] A házassági szerződésről és a szövetségről lásd Nikov 1922, ill. Dancseva-Vaszileva 1985, 115–117. Valamint újabban Dimitrov 1998, 363–365.

[50] A szlávoknál a magyarok általában mint az ellenséges „latin" hit képviselői vagy legfeljebb „áldozatai" jelennek meg (vö. Moravcsik 1938, 50–52), s ha ez mégsincs így, akkor az általában valamiféle tévedés eredménye, mint például Szent László király említése egy orosz forrásban. Vö. Perényi 1957.

[51] II. András a szentföldi hadjáratot követően a történetben szereplő magyar királyhoz hasonlóan, valóban ereklyékkel megrakodva érkezett hazájába (A Képes Krónika szerint /§ 176/ megszerezte „Szent István első vértanú koponyáját, Szűz Szent Margit vértanú koponyáját, Szent Tamás apostol és Szent Bertalan jobb kezét, továbbá Áron vesszejéből egy darabot és [...] amit csak össze tudott szedni". Bellus Ibolya fordítása: *Képes Krónika*. Budapest: Helikon 1986, 46.)

[52] Az ilyen típusú aktualizálás a 16–17. századtól kezdve szinte állandó kísérője lesz a Szent Demeterrel kapcsolatos balkáni hagyományoknak. Így például különösen jól megfogható ez a Sztudita Damaszkinosz által a 16. század második felében összeállított *Thészaurosz* című legendagyűjtemény 17. századi bolgár fordításaiban. Az itt olvasható Demeter-szövegekben az ellenséges barbárok és avarok helyén már a korabeli legfőbb közös ellenség, a törökök jelennek meg. Vö. Gyomina 1971, 99–115.

[53] A magyar Demeter-kultuszról lásd Tóth 2001. A szávaszentdemeteri kolostorról: Győrffy 1959.

(1342–1352) egy 1344-ben kelt levelében ugyanis azt írja, hogy „Szent Demeter [szerémségi] monostorában már alapítása óta görögök, magyarok és szlávok szolgáltak, s minden nemzetnek megvolt a külön neki rendelt helye a kolostoron belül".[54] Ily módon a szöveg azzal, hogy mintegy „rekonstruálja" a kultusz középpontjában álló szávaszentdemeteri kolostor alapításának történetét, egyben aitiológiai magyarázatot is nyújt Szent Demeter különleges magyarországi, szerémségi tiszteletére. Szent Demeter és a magyar király története tehát egyszersmind érdekes és sajátos példáját nyújtja a középkori magyarországi Szent Demeter-kultusz szláv folklórban történő lecsapódásának.

Függelék

Szent Demeter és a magyar király

Nem kevés idő elmúltával meghalt a törvénytelen császár is, és Szent Demeter imái által megszűnt a szenvedés, a keresztény hit pedig felragyogott.[a] Ugyanebben az időben Isten gondviseléséből a magyar király nagy betegségbe esett, olyannyira, hogy nem tudta a kezét és a lábát megmozdítani, a szemével nem látott, a nyelvével pedig nem tudott beszélni. S ekkor eszébe jutott, hogy elindul Jeruzsálembe, hogy az Úr szent sírjánál irgalomra leljen. Azért megparancsolta a kormányzójának, hogy gyűjtsön össze erős seregeket. S amikor a kormányzó megkapta a királytól a parancsot, mindenhova, minden vidékre, városba és helyre követeket küldött, és összegyűjtött minden erős sereget, ahogyan azt a király megparancsolta neki. Ezután a király egész seregével elindult Jeruzsálem felé, s elérkezett Szaloniki városába. Mikor pedig a szalonikiek tudomást szereztek az érkezéséről, nagy félelem fogta el őket. Ám amint meglátta a király, hogy a szalonikiek félnek, elküldte hozzájuk egyik főemberét, hogy mondja meg nekik: „Nem harci, hanem békés szándékkal jövök, mert nem hódítani jöttem, hanem hogy e szenttől gyógyulást nyerjek."[b] A szalonikiek ekkor könnyek között így kiáltottak fel: „Óh, szent Demeter, segíts rajtunk!" S mikor a király közeledett a városkapu felé, a város kapuja magától kinyílt. Bement a városba a király és egész serege, s elfoglalta az egész várost. Reggel pedig egybehívta a király Szaloniki város véneit, s megkérdezte tőlük: „Közületek ki ismeri Szent Demeter testét? Aki ezt megmondja nekem, annak egy véka[c] aranyat adok." Azok könnyek között így kiáltottak: „Ő a mi városunk védelmezője, de hogy szent teste a föld alatt hol rejtőzik, nem tudjuk." A királyt emiatt nagy bánat gyötörte egész nap. Mikor azonban leszállt az éj, megjelent neki álmában Szent Demeter,[d]

[54] Theiner 1859, 668: „monasterium sancti Demetrii nuncupatum, in quo ex primaria institutione Greci, Ungari et Sclavi servire debebant et cuilibet nationum huiusmodi fuerunt inibi distincte et disposite mansiones."

s ezt mondta: „Reggel felkelvén parancsold meg a katonáidnak, hogy vigyék el az ágyadat, és rakják le azt a szemétdomb közelében. S ott van egy kút,[c] abban nyugszik az én testem." A király felébredt álmából, s virradatig nem jött álom a szemére. S akkor megparancsolta katonáinak, hogy vigyék el az ágyat az egész sereg kíséretében, s rakják le azon a helyen, amelyet Szent Demeter az álmában mutatott meg neki. El is vitték és lerakták azt a mondott helyen. Miután pedig felásták a szemétdombot, meglelték a kutat. Óh, kimondhatatlan csoda! Mert midőn kiásták a kutat, olaj[f] tört elő a kútból, úgyhogy az egész város megtelt jóillattal.[g] S a király bekente testét a szent olajjal, s teljesen egészségesen ugrott fel, s járni és örvendezni kezdett. S az egész város napról napra örvendezve ünnepelt. A király pedig három évig maradt a szentnél Szaloniki városában, míg Szent Demeternek templomot nem épített a kút mellett, ahol a szent teste nyugszik, és feldíszítette azt, beborította arannyal, ezüsttel, gyöngyökkel és drágakövekkel,[h] s falvakat és szőlőket vásárolt,[i] énekeseket gyűjtött, egyúttal minden szükséges dolgot is elintézett.

Eközben nagyon aggódott amiatt, hogy úgy kell elmennie, hogy semmiféle emléke sincs a szenttől. És újra megjelent neki álmában Szent Demeter, aki így szólt: „Menj reggel egy bizonyos helyre – s megmondta a hely nevét –, s ott megtalálod a gyűrűmet, fogd és vidd azt magaddal az én emlékezetemre." Amikor pedig reggel lett, elment a szent által megadott helyre, s megtalálta azt, amit keresett.[j] Felettébb örvendett ennek, s gyönggyel és drágakővel ékesített aranyládikát veretett, s ebbe helyezte a szent gyűrűjét. Boldogan ment vissza országába, dicsőítette Szaloniki városát, s a város polgárai tisztelettel és szívélyesen indították útnak.

S elérkezett egy nagy folyóhoz, melynek Száva[k] a neve. Nem tudott átkelni rajta, olyannyira megáradt ugyanis a víz, hogy még hajóba sem mert ülni. Igen szomorú lett a király, s nem is tudta, hogy mitévő legyen. Megjelent azonban neki Szent Demeter, s így szólt: „Fogd a ládikát, melyben a gyűrűm van, s kelj át a folyón és semmit se félj." S a szent rendelése szerint egész seregével együtt kételkedés nélkül kelt át a folyón. Ott pedig egy nagy templomot emelt Szent Demeter nevére, amelyben hét oltárt állított fel. S minden nép ki-ki a maga oltárán és a saját nyelvén énekel és végez benne liturgiát és dicsőíti a szent nevét.[l] Ezt követően pedig miután mindent jól elrendezett e templomban és gazdagon berendezte azt, elhelyezte benne a szent gyűrűjét. Fölé cibóriumot emelt,[m] és arannyal és ezüsttel ékesítette azt. S víz folyt a gyűrűből arra a helyre, ahol a szent gyűrűje volt, és meggyógyított minden erőtlenséget és betegséget, s ez így történik mind a mai napig.

Szövegmagyarázatok

[a] A történet kezdete a passiók második változatában olvasható Leontiosz-történet kezdősorához (*Passio altera* 15.) hasonlít, ahol ezt olvassuk: „Miután a bálványok tévelygése végleg megszűnt, s a keresztények üdvös és tiszta igaz hite felragyogott." (PG 116 1181D)

[b] Érdekes, hogy a király Szalonikihez érve elfeledkezik eredeti céljáról, Jeruzsálemről, és Szaloniki szentjétől remél gyógyulást.

[c] кѫвель

[d] Ez a látomás a Leontiosz-történet egyik változatában sem szerepel, valószínűleg a történet szerkesztőjétől származik.

[e] A *kút* motívumáról lásd fentebb 6. oldal.

[f] мирѡ - miron, szent olaj, lásd fentebb 3-4. oldal.

[g] тако искъипѣ мирѡ из кладенца, тако въсемꙋ градꙋ исплънитиса благоѫханиа(sic!) – hasonló megfogalmazás Gyimitrij Rosztovszkijnál, vö. Gyimitrij 1997, 566: „из них истекало благовонное миро, так что весь город наполнился благоуханем"

[h] и окова златомъ и сребромъ и бисромъ и каменiемъ многоцѣнiимъ – szinte ugyanebben a formában Gyimitrij Rosztovszkijnál: „окованном золотом и серебром и украшенном драгоценными камнями" (Gyimitrij 1997, 567.)

[i] и села кꙋпи и виногради - szóról-szóra egyezik Gyimitrij Rosztovszkij elbeszélésével „купил села и виноградники" (Gyimitrij 1997, 567.).

[j] Érdekes, hogy a Leontiosz-történet eredeti változatában a prefektus csak a szent palástját és szalagját viszi magával (PG 116, 1184B), míg a gyűrűt közvetlen a szent halála után annak szolgája, Lupus veszi magához (PG 116, 1181A-B). Ugyanezt olvassuk Gyimitrij Rosztovszkijnál is (Gyimitrij 1997, 567.), a Leontiosz által elvitt gyűrű kizárólag egy magyar eredetű latin legendában jelenik meg, de ott is a palást és a szalag társaságában (*„accipe ergo clamidem meam sanguine meo tinctam et cum anulo meo fascialis partem"*: *Legende sanctorum regni Hungarie in Lombardica Historia non contente.* [Strassburg, cc. 1486–1489], d5[r]), éppúgy, mint ugyanezen legenda Lupus-elbeszélésében, ezért valószínű, hogy ez esetben csupán a Lupus-féle ereklyék felsorolásának megismétléséről van szó.

[k] Figyelemre méltó, hogy a Leontiosz-történet görög, szláv és latin változataiban is mindig a Dunáról van szó. Néhányan fel is vetették, hogy a Duna szerepeltetése illogikus, mert a Szalonikiből Sirmiumba vezető út egyáltalán nem kell, hogy érintse a Dunát, a Szávát viszont annál inkább. Így elképzelhető, hogy itt is a történet korabeli racionalizálásával, aktualizálásával állunk szemben.

[l] A különböző népek szolgálatáról lásd fentebb 9. oldal.

[m] на высоте сътвори мѣсто въ ꙁиꙁдѣ кивоурное

Irodalom

AUBERT, René
— 1960 Démétrius de Thessalonique. In *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique,* 14, 1493–1499.
BEGUNOV, Ju. K.
— 1975 Greko-szlavjanszkaja tragyicija pocsitanyija Gyimitrija Szolunszkogo i russzkij duhovnij sztyih o nyem. *Byzantinoslavica,* 36: 149–172.
DANCSEVA-VASZILEVA, Ani
— 1985 *Balgarija i Latinszkata Imperija (1204–1261).* Szofija, Izdatelsztvo na Balgarszkata Akademija na Naukite.
DELEHAYE, Hippolyte
— 1909 *Les légendes grecques des saint militaires.* Paris
DIMITROV, Hriszto
— 1998 *Balgaro-ungarszki otnosenija prez szrednovekovieto.* Szofija.
DUJCSEV, Ivan
— 1945 Vasztanieto na Aszenevci i kultat na szveti Dimitrija Szolunszki. In uő: *Proucsvanija varhu Balgarszkoto szrednovekovie.* (Szbornik na Balgarszkata Akademija na Naukite i Izkusztvata XLI.). Szofija, Pecsatnica Knipegraf. 44–51.
ÉRSZEGI Géza
— 1975 Eine neue Quelle zur Geschichte der bulgarisch-ungarischen Beziehungen während der Herrschaft Borils. *Bulgarian Historical Review,* 3: 91–97
GERASZIMOV, B. T.
— 1935 Parvata zlatna moneta na car Ivan Aszen II. *Izvesztija na balgarszkija Arheologicseszki insztitut,* 8: 361–368,
GRABAR, André
— 1950 Quelques reliquaires de saint Démétrios et le martyrion du saint à Salonique. *Dumbarton Oaks Papers,* 5: 3–28
GYERZSAVIN, A. M.
— 1976 Csetyii-Minyeji Szvjatyityelja Gyimitrija, mitropolita Rosztovszkogo, kak cerkovno-isztoricseszkij i lityeraturnij pamjatnyik. *Bogoszlovszkie Trudi,* 15: 61–145; 15: 46–141.
GYIMITRIJ Rosztovszkij
— 1997 *Zsityija szvjatih szvjayityelja Gyimitrija Rosztovszkogo. Meszjac Oktyabr.* Moszkva, Rozsgyesztva Bogorogyici Szvjato-Pafnutyjev Borovszkij Monasztir.
GYOMINA, Jelena
— 1971 *Tyihonravovszkij Damaszkin, bolgarszkij pamjatnyik XVII veka.* Szofija.
GYŐRFFY György
— 1959 Das Güterverzeichnis des griechischen Klosters zu Szávaszentdemeter (Sremska Mitrovica) aus dem 12. Jh. *Studia Slavica,* 5: 9–74.
HALKIN, Francois
— 1957 *Bibliotheca Hagiographica Graeca.* Bruxelles, Société des Bollandistes
— 1984 *Novum auctuarium Bibliothecae Hagiographicae Graecae.* Bruxelles, Société des Bollandistes
JACIMIRSZKIJ, Alekszandr Ivanovics
— 1906 *Iz isztorii szlavjanszkoj piszmennosztyi v Moldavii i Valahii XV–XVII vekov.* Szankt-Petyerburg.

— 1907 *Melkije tyekszti i zametki po sztaroszlavjanszkoj i russzkoj litye raturam.* Szankt-Petyerburg.

KARSZKIJ, Jevfimij Fjodorovics

— 1928 *Szlavjanszkaja kirillovszkaja paleografija.* Leningrad.

KOZSUHAROV, Sztefan

— 1974 Neizveszten letopiszen razkaz ot vremeneto na Ivan Aszen II. *Literaturna Miszl,* No 2: 123–135.

KRUMING, A. A.

— 1994 Csetyji Minyeji szvjatogo Gyimitrija Rosztovszkogo: ocserk isztorii izdanyija. In *Szvjatoj Gyimitrij Mitropolit Rosztovszkij. Isszledovanyija i matyeriali* (=Filjevszkije Cstyenyija IX) Moszkva 1994, 5–54.

LEMERLE, Paul

— 1979 *Les plus anciens recueils des miracles de saint Démétrius.* I–II. Paris.

— 1953 Saint-Démétrius de Thessalonique et les problèmes du martyrion et du transept. *Bulletin de Correspondence Hellenique,* 77: 660–694.

MORAVCSIK Gyula

— 1938 A honfoglalás előtti magyarság és a kereszténység. In Serédi Jusztinián (szerk.): *Emlékkönyv Szent István király halálának kilencszázadik évfordulóján.* Budapest. 45–86.

NIKOV, Pavel

— 1922 Izpravki kam balgarszkata isztorija. *Izvesztija na isztoricseszkoto druzsesztvo,* V: 57–61.

PAPADOPÚLOSZ, A.

— 1971 *O ajósz Dimítriosz isz tín Elinikín ke Boulgarikín parádoszin.* Thesszaloníki, Ponnára.

PERÉNYI József

— 1957 A Szent László-legenda Oroszországban. *Acta Universitatis Budapestiensis de Rolando Eötvös nomitae. Sectio Historica,* 172–184.

RADČENKO, Konstantin

— 1911 Eine apokryphe Lebensbeschreibung des heiligen Megalomartyr Demetrius. *Archiv für slavische Philologie,* 32: 388–399.

SKEDROS, James C.

— 1999 *Saint Demetrius of Thessalonica. Civic Patron and Divine Protector 4th – 7th Centuries CE.* Harrisburg, Trinity Press International

TAPKOVA-ZAIMOVA, Vaszilka

— 1978 Les légendes de saint Démétrius dans les textes byzantines et slaves. In *Slavjanskie kulturü i Balkani I.* Szofija. 161–169.

— 1980 Novootkriti szlavjanszki (balgarszki) prevodi na pohvalni szlova za szv. Dimitar Szolunszki. In *Balgarszko szrednovekovie.* Szofija, Nauka i izkusztvo. 263–264.

— 1981 Les textes démétriens dans les recueils de Rila et dans la collection de Macaire. *Cyrillomethodianum,* V: 161–169.

— 1982 Teksztovete za Szv. Dimitar Szolunszki v Makarievija Szbornik. In *Ruszko-balkanszki kulturni vrazki prez szrednovekovieto.* Szofija, Izdatelsztvo na Balgarszka Akadamija na Naukite.

THEINER, Adalbertus

— 1859 *Vetera Monumenta historica Hungariam sacram illustrantia I.* Romae.

TÓTH Péter

— 2001 Egy bizánci szent Magyarországon, egy magyar szent Bizáncban. Szent Demeter magyarországi kultuszáról. *Magyar Könyvszemle,* CX VII: 3–19.

VMCS (1880) = *Velikije Minyeji Csetyji. Oktyabr, dnyi 19–31.* Szankt-Petyerburg.
WALTER, James
— 1973 St. Demetrius: The Myroblytos of Thessalonica. *Eastern Churches Review,* 5: 157–178.
WILCZEK Ede 1894
II. Endre király keresztes hadjárata. *Századok,* XXVIII: 592–608 és 697–713.

VOIGT VILMOS

Túlvilág-látomásainkra utaló nyomok a 17. és 18. századokból

Magna Matrona ... (Principia)
Infima Grammatices Classis tanto a suis alumnis ardore cultum fuisse, Magnum Matronae [...] memorat, ut amor intra pectoris angustias constingi se haud passus in colloquio adeo ardentia expressit, ut auscultanti moderatori lacrimae pene fuerint excussae (LAW Cod. 12151, 1757. – Staud III. 12.)

A *Vallási Néprajz* 8. kötetében (1996) „Középkori látomásaink és a látomások megjelenése a XV–XVII. századi magyar irodalomban" című tanulmányban elkezdtem egy fontos művelődéstörténeti forrásanyag áttekintését, mégpedig folklorisztikai és a népi vallásosság történetét érdeklő szempontokból.[1] Itt vázoltam szempontjaimat is, és a hatodik fejezetig (Nyéki Vörös Mátyás verseinek bemutatásáig) jutottam el. [2]

Dolgozatom további részeiből a 7–12. fejezetet bemutathattam az 1995-ben Pócs Éva által szervezett tudományos konferencián, amelynek előadásai azóta meg is jelenhettek a *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben* című kötetben (ugyancsak Pócs Éva szerkesztésében, 2001-ben), tanulmányom ebben a kötetben a „Magyar barokk túlvilágjárás-szövegek" címet kapta.[3] Írásomban Lépes Bálint „Elmélkedései"-től az 1651-es *Cantus Catholici* tárgyalásáig jutottam el. Minthogy még korántsem értünk a fontos forrásművek szemléjének végére, célszerűnek látszik, hogy most folytassam ezt a sorozatot, mégpedig olyan részekkel, amelyek közvetlenül a már megjelentek után következnek. Ezért most a tizenharmadik résztől kezdve a tizenhatodik részhez tartozók első csoportját közlöm. Dolgozatom sorozatosságát az egyes fejezetek folyamatos számozása is egyértelműen jelzi. Megjegyzem továbbá, hogy

[1] Voigt 1996.

[2] A mostani publikáció az OTKA NRZ T 037900 pályázatához („A magyar folklór szövegek tematikus chrestomathiája") kapcsolódik, egyszersmind az MTA – ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoportja munkájának keretében szerkesztették.

[3] Voigt 2001.

ezzel még nem ért véget áttekintésem, és ha módom lesz rá, a további részeket is szeretném közzé tenni.

A most következő részek elején csak utalok néhány igazán jelentős szerző (Szenci Molnár, Medgyesi Pál és főként Pázmány) munkásságára, majd az iskolai színjátszás forrásanyagából mutatok be fontos adatokat, amelyeknek főként nagy száma jelent eddig jószerivel ki sem használt, új kutatási terrénumot. E tekintetben le kell szögeznem, hogy mind a katolikus, mind a protestáns forrásokban legalább ugyanennyi további adatra bukkanhatunk, amelyeket most – már csak terjedelmi okból sem – volt alkalmam felsorolni.

***

Ami e szövegek éppen itt bemutatásának a jubilánshoz kapcsolhatóságát illeti, ezt egyrészt a mottó jelzi. Másrészt az a vélelem, miszerint ő el is tudja olvasni a hivatkozások tetemes részét. Legfőképpen pedig az a körülmény, hogy az ünnepelt nem csupán az egyetemen tartozott legelső diákjaim sorába, hanem már azt megelőzően is – akkor még az ifjúkori kriminalitás kutatójaként.

Szenci Molnár Albert munkái

Protestáns vonatkozásban Szenci – nevét ma inkább így írjuk, régebben a 'cz' volt szokásos – (1574–1634) munkái alapvetően befolyásolták a kor nyelvét, képvilágát és teológiai gondolkodásmódját. Zsoltárkiadása, imádságos könyve, katekizmusai, Kálvin-fordítása, naplója, ám akár az ördöggel való cimborálásról szóló története („Szenci Molnár Albert éneke") külön és részletes áttekintést érdemelne. Szerencsés módon kézikönyveink némi eligazítást adnak, és három igen fontos munkájának van „kritikai" kiadása. (*Szenczi Molnár Albert naplója, levelezése és irományai. Kiadta és bevezette Dézsi Lajos.* Budapest, 1898.[4] – *Szenci Molnár Albert költői művei.* Sajtó alá rendezte Stoll Béla. RMKT XVII/6. Budapest, 1971.)[5] Ez nemcsak a zsoltárokat, hanem egyéb műveiben is megtalálható minden verses formájú írását közli. (Szenci Molnár Albert: *Discursus de summo bono. Értekezés a legfőbb jóról.* Sajtó alá rendezte: Vásárhelyi Judit. Régi Magyar Prózai Emlékek 4. Budapest, 1975.)[6] Ezek jegyzetei sok fontos kérdésben eligazítanak. A legutóbbi kiadvány a *Naplót* tette ismét közzé, Szabó András gondozásában (Budapest, 2003).[7]

[4] Szenci Molnár 1898.
[5] Szenci Molnár 1971.
[6] Szenci Molnár 1975.
[7] Szenci Molnár 2003.

Mégis külön áttekintés feladata lenne megvizsgálni, Szenci művei milyen kapcsolatban állnak a látomásirodalom egyéb forrásaival, alkotásaival. Itt csak a téma fontosságára hívhattuk fel a figyelmet.

14. Medgyesi Pál munkái

Az 1605-ben született és 1663 körül meghalt református lelkész számos munkája alkalmazza a látomásirodalom megoldásait. 1657. szeptember másodikán Sárospatakon elmondott prédikációja (*Erdély romlásának okairól*) jellegzetesen ilyen munka. 1658-ban *Ötödik jaj és siralom* című prédikációjaként jelent meg, majd belekerültek Szalárdi János *Siralmas krónika* című művébe; ennek kiadásai (1853-ban Kemény Zsigmond,[8] 1980-ban Szakály Ferenc[9]) Medgyesi művét is közlik. A kor egyik legfontosabb kézikönyve, az 1636-ban az általa elkészített magyar *Praxis Pietatis*, az angol Bayle kézikönyvének fordítása. Ennek modern kiadását 1936-ban Incze Gábor tette közzé.[10] Egy ugyancsak angol tankönyv fordítása a *Lelki ábécé* (1645), amelynek új kiadását 1942-ben Bácsy Ernő jelentette meg.[11] Az *Erdély romlásának okairól* című említett művet *Magyar gondolkodók 17. század* című antológiájában 1979-ben Tarnóc Márton is közzé tette.[12] Legújabb, önálló kiadását ugyanezen a címen Szigethy Gábor gondozta. (Budapest, 1984. Gondolkodó Magyarok.)[13] Az újabb kiadások gondosak, ám nem kritikai jellegűek. A műfaj prédikáció, ám maga nevezi sirámnak, és szó szerint utal a látomásra. Az eredeti cím „*Ötödik jaj és siralom*" nyilvánvaló utalás Medgyesi más munkáira, mint például: *Erdély s egész magyar nép* [...] *hármas jajja* (1653, ez voltaképpen három gyászbeszéd), *Igaz magyar nép negyedik jajja* (1657, prédikáció), *Ötödik jaj és siralom* (1658, prédikáció), *Sok jajjakban* [...] *merült* [...] *magyaroknak siralmai* (1658), *Magyarok hatodik jajja* (1660). Más műveit is idézhetnénk. Kapcsolata Szencivel nyilvánvaló, eredetileg Szenci biztatta Medgyesit a *Praxis pietatis* kiadására.

Mint a kor tipikus, nagyhatású egyházi szónoka és írója, műveivel közvetlenül is befolyásolta a látomásirodalom formálódását. Ezért célszerű lenne külön munkában foglalkozni egész életműve ilyen vonatkozásaival.

---

[8] Szalárdi 1853.
[9] Szalárdi 1980.
[10] *Praxis Pietatis...*
[11] Medgyesi 1942.
[12] Medgyesi 1979.
[13] Medgyesi 1984.

15. Pázmány Péter munkái

Felesleges hangsúlyozni, milyen fontos volt az egész magyar kultúrára Pázmány nagyhatású és hatalmas méretű tevékenysége. Nem is hosszú élete (1570–1637) során több tucat munkát írt és jelentetett meg, köztük nagy terjedelmű, kézikönyvszerű alkotásokat is. Első magyar nyelvű és vonatkozású könyve (1603) a Magyari István előző évben megjelent *Az országokban való sok romlásoknak okairól* című hitvitázó könyvére készített *Felelet* (Nagyszombat). Már ebben is megjelenik társadalmi-történeti érvelése: nem a katolikusok a bálványimádók, nem is ők az ország bajainak okai, ők csak a régi, kipróbált vallás követői. Prédikációiban, imakönyveiben ugyanezt a szemléletet képviseli. Maga ugyan nem írt verseket, ám ezeket is felhasználja műveiben. Budapesten az egyetem Hittudományi Kara 1894 és 1905 között hét magyar és hat latin kötetben adta ki műveit. Ezek közül számunkra a legfontosabbak a következők. A 2. kötetben (1895) *Imádságos könyv* és *Az nagy Calvinus Jánosnak Hiszek-egy-Istene*, a 3–4. kötetekben (1897–1898) *Hodogeus. Igazságra vezérlő kalauz.* A 6–7. kötetekben (1903–1905) *...vasárnapokra és egynéhány innepekre rendelt evangéliomokrul predikációk...* A latin nyelvű művek közül a legfontosabb: 4–6. kötetekben (1899–1904) *Theologia scholastica.* Természetesen sok más, itt nem publikált írásáról is tudunk. Nem volt teljes a *Pázmány Péter bíbornok* [...] *összegyűjtött levelei,* I–II. (Budapest, 1910–1911. kiadta Hanuy Ferenc) anyaga sem, azóta is publikáltak más leveleket. Az utóbbi időben Őry Miklós és Szabó Ferenc jóvoltából sok adat került elő, végre a teljes életműről van áttekintésünk, egyszersmind az is kiderül, mi mindent nem ismertünk eddig. Már e kutatások alapján készült a legújabb, népszerű válogatás (Pázmány Péter: *Válogatás műveiből.* I–III. Budapest, 1983),[14] amely jó további tájékoztatást is nyújt. Kár, hogy mutató nincs e kiadványokban, ezért Pázmány terminológiáját nem lehet visszakeresni. Ez a kiadvány főként a prédikáló Pázmányt mutatja be. Inkább a hitvitázóra terjed ki a figyelme az ezzel szinte egy időben készült, másik, ma közkeletű kiadványnak.[15] Itt jobban hozzáférhető azonban a Kempis-fordítás, valamint az *Öt szép levél* (amelyben számunkra különösen tanulságos a pápisták „bálványozásáról" folytatott dialógus). Sajnos, e kiadványnak sincs olyan mutatója, amelyben visszakereshető lenne néhány fontos téma, fogalom és kifejezés.

Hargittay Emil és munkatársai jóvoltából 2000-ben megindult a *Pázmány Péter Művei* új, kritikai sorozata. Eddig a *Felelet* (1603)[16], a *Tíz nyilvánvaló*

[14] Pázmány 1983a.
[15] Pázmány 1983b.
[16] Pázmány 2000.

bizonyság (1605)[17] és az *Imádságos könyv* (1631)[18] szövege jelent meg, a szövegkritikai kommentár-kötetek most készülnek. Azaz érdemes egy kicsit várni, és utána foglalkozni Pázmány munkáival. Annál inkább, mivel köztudott, hogy Pázmány nemcsak apróbb változtatásokkal adta ki újból is műveit, hanem a szövegmódosítások hatalmas méretűek is lehetnek, sőt még ugyanazon mű más-más nyomtatott példánya között is van a szerző utasítására végbevitt, vagy legalábbis kijelölt korrektúra.

Önálló, részletes tanulmányban kellene áttekinteni Pázmány témánkhoz kapcsolódó adatait, hiszen nyilvánvaló, hogy egyrészt a hitvitázó mozzanatok, másrészt a teológusi megfontolások huzamos időn át befolyásolták nemcsak katolikus követőit, hanem protestáns ellenfeleinek követőit is.

16. (Jezsuita) Iskolai színjátékok

A legutóbbi időben megindult *A magyarországi iskolai színjátékok forrásai és irodalma* című nagyszabású áttekintés, és az első forrásjegyzékek hamar meg is jelentek. Eddig három kötet jelent meg a jezsuita iskolai színjátszás adattárából: Staud Géza: *A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai. 1561–1773.* I–II–III. Budapest, 1984–1986–1988.[19] A sorozat negyedik kötete (Budapest, 1994)[20] a mutatókat hozta, amelyből az egyes előadási alkalmak és ünnepek is áttekinthetők. A többi katolikus rendi iskola adatait, majd a protestáns kollégiumok adatait is publikálták. Hogy milyen méretű volt az iskolai színjátszás, jelzi, hogy Takács József: *A jezsuita iskoladráma 1581–1773* (Budapest, 1937), mintegy 1700 előadásról vagy programról tud, a többi rendet és egyházat is beszámítva pedig Staud Géza és munkatársai összesen úgy 15 ezer (!) iskolai előadásról tudnak. Már az előzetes vizsgálatok is jelezték, hogy páratlan művelődéstörténeti értéke van ennek a forrásanyagnak: az is lényeges, miről adtak elő darabokat, ám az is igen tanulságos, milyen drámákat nem adtak elő – ha olyan forrásanyag birtokában vagyunk, amely egyébként pontos, évenkénti előadásokra utal.

A megjelent első „jezsuita" kötet Nagyszombat, Kolozsvár, Gyulafehérvár, Nagyvárad, Vágsellye, Znióváralja, Homonna, Pozsony, Szepeskáptalan és Komárom adatait közli. Természetesen az egyes helyek iskoláinak forrásanyaga igen eltérő. Van, ahonnan néhány drámai előadásról tudunk, másutt százszámra maradt fenn említés az előadásokról. A felsorolt rengeteg előadáshoz kapcsolható szövegeket kevésszer adták ki. Ezeket is jelzik Staud forrásmutatói. Első

[17] Pázmány 2001a.

[18] Pázmány 2001b.

[19] Staud 1984; 1986; 1988.

[20] H. Takács Mariann 1994.

áttekintésre feltűnő, hogy az egyházi tematika kevesebb és egyoldalúbb, mint véltük volna. Viszont elég gyakran ismeretlen című (sőt témájú) dráma előadását említik. Az egyházi ünnepek előképszerű vagy ünnepélyszerű bemutatása, egy-egy „mártír" alakját bemutató dráma igen változatos lehetett, ám a kiadott forrásokból erre nem tudunk biztosan következtetni. A tékozló fiú története, passiójelenetek, a tüzes kemencébe vetett három ifjú, az Isten báránya, Keresztelő Szent János, Józsefet eladják testvérei, Mater Dolorum, Ábrahám és Izsák, Nabukodonozor története, egy-egy feloldatlan személynév, vetélkedésre emlékeztető címek vagy leírások mögött lehetséges, hogy az előadásban, vagy a közjátékokban látomásjelenetek fordultak elő.

Az első kötetben a következő előadás-adatok érdemelnek szorosabb figyelmet témánk szempontjából.

Kolozsvár 1701 *Comoedia Arianorum et Calvinianorum* (Comedia ab Arianis et Calvinitatis Professoribus composita ac producta plausum multum laudemque majorem tulit –Staud I. a 247. lapon.)

Kolozsvár 1715 *Metamorphosis Divitis Epulonis et Lazari* (Staud I. 251. lap. – Lázár-dráma.)

Különösen érdekes a következő adat: Homonna 1641 *Fabulosum Mundi honoris et Gloriae Divinae duellum* (Scholae in partibus his unicum contra impias Haereses praesidium nobilitate florent et numero, non parum his authoritatis accedit, quod etiam Acatholici nobiliores filiorum suoram bonam desperent educationem, ni nobis eos conciliant imbuendas. Vulgatae ipsorum voces, ex haeretico pulvere nihil eos referre praeter turpissimam morum foeditatem et male feriati capitis furiosam in quiduis obvium pruriginem, ut nihil putant se posse utilius filiis suis praestare, quam nostrorum curae et educationi committere [...] Dedit in scenam juventus haes fabulosum mundi honoris et gloriae divinae duellum, in hoc partem praecipuam singulari dexteritate et commendatione omnium egit Illustrissimi Comitis nostri filiolus ad gratiam spectatoris, ad gloriam Parentis, qui etiam praemia bene meritis in Palladia gymnade distribuit. Theatrum, quod commodo subsecuturis Professoribus factum scenicis picturis adornavimus, ut a molestia /quae his in partibus solet esse maxima/ conquirendorum peristromatum ad integendam extimam faciem liberarentur.)

Minthogy e feljegyzés mind a római, mind a bécsi *Litterae Annuae* 1641. évre vonatkozó kéziratában megvan, kétség felett álló. Sajnos, éppen a színjáték közvetlen cselekményéről tudunk meg a legkevesebbet, ám a bevezető leírás jól érzékelteti, milyen indokok alapján forszírozta az iskolai színjátszás ilyen művelését a homonnai jezsuita kollégium az „eretnekekben bővölködő" Részekben. Ilyes jellegű lehetett a fentebb idézett 1701-es kolozsvári „Comoedia Arianorum et Calvinianorum" is (Staud I. 359. lap).

Pozsony 1650. január 6, Vízkereszt *De virtutibus et Vitiis Oppositis* (Staud I. 374–375. lapokon – ez bizonyára a bűnök és erények vetélkedéséről szóló allegória volt.)

Pozsony 1650 (Nagypéntek után, ám Úrnapja előtt) *De Peccatore Poenitente* (Staud I. 375. lap – A megtérő bűnösről, lehetséges, hogy nem témánkba vágó módon feldolgozva.)

Pozsony 1650 Úrnapja *De Fide, Spe et Charitate* (Staud I. 375. lap – valószínűleg olyasféle allegória a Hitről, Reményről és Szeretetről, mint amilyen a vízkereszti játék volt.) 1650-ben egyébként hét iskolai színjátékot adnak elő a jezsuiták Pozsonyban, a korábbi években jóval kevesebbet, 1651-től tizenegy év alatt egyről sem tudunk. Ez lehet a források vagy a beszámolók készítői gondosságának vagy gondatlanságának következménye, mégis valószínűbb feltenni, hogy 1650-ben valamely oktatónak vagy papnak szívügye volt az iskolai színjátszás. Az említett vízkereszti játékról azt is közlik, hogy „praeter privatas exercitationes dramate prodiit in publicum", ami gondosabb, színjátékszerű tanulásra enged következtetni.

A második „jezsuita" kötetben Győr, Kassa, Gyöngyös, Szatmár, Pécs, Sopron, Liptószentmiklós, Ungvár, Szakolca, Trencsén, Besztercebánya, Selmecbánya, Rozsnyó, Sárospatak, Eperjes, Lőcse és Zsolna iskoláiból kapunk adatokat. Ezek között is megtaláljuk azokat a már említett témákat, amelyeket a látomásszerűség is jellemezhet. Külön érdemes felfigyelni a következő darabokra.

Győr 1701 *Magnum Hiberniae Lumen Sanctus Patritius in rosea Primae Aetatis Coruscans* (Staud II. 16–17. lapokon – egy Szent Patrick-játék ritkaságnak számít.)

Győr 1701 *Innocentia de Malitia Triumphans – Ludus Allegoricus* (Staud II. 17. – Az Rosszakaraton diadalmaskodó Ártatlanság. Allegórikus játék.)

Győr 1701 *A Divina Justitia Peccatrix Anima sensuum tyrannisi tradita, poenitens tamen rursum liberate* (Staud II. 18. – A Bűnös Lelket az Isteni Igazság az Érzékek Zsarnokságában hagyja, a Megtérőt azonban kiszabadítja.)

Győr 1720 *Parvulus Evangelicus de Magnis Triumphans* (Staud II. 19. – A kicsiny „evangélikus" – pontos jelentése „az evangélium szerint élő" lehet – diadalmaskodik a hatalmasokon.)

Győr 1720 *Voluptas a Virtute Delusa* (Staud II. 20. – A Vágyat elűzi az Erény.)

Győr 1734 *Certamen Coelum inter et Orcum pro Parvulo Medundo* (Staud II. 25. – Az Ég és „Orcus" vetélkedése.)

Győr 1763 *Puerorum sacrum bellum assectantium Martyres igniculos exhibuit* (Staud II. 40. – A fiúk szent háborúja kioltja a tévelygők tüzét.)

Kassa 1643 *Isaacus a patre immolandus* (Staud II. 49. – Izsák feláldozásának története, amely az Oltári-szentségre lett a drámában vonatkoztatva: dato

in scenam Isaaco a patre immolando, ausus est in theatrum progredi, quod idem praestitit in pompa Sanctissimae Eucharistiae quotannis sacra.)

Kassa 1674. május 27. *Daniel in specu Leonum ab Habacuc Propheta pastus* (Staud II. 51. – Más iskolai színjátékban is előfordult Dániel az oroszlánok vermében témája.)

Kassa 1699 *Triumphus Iconis Marianae, ope Deiparae Invidiae e Hostium* (Staud II. 57. – nem tudni pontosan, melyik Mária-kép győzedelme és a Szentostya ellenségeinek kára hogyan volt bemutatva.)

Kassa 1700 *Nobilis Adolescens Tolosanus, Deum in duellum blasphemis vocibus provocans* (Staud II. 57. – a toulouse-i nemesifjúról, aki káromló szavakkal az Istent párbajra hívta.)

Érdemes megemlíteni, noha nem tartozik közvetlenül témánkhoz, hogy 1707-ben itt adják elő a kurucok ú. n. Mátyás-drámáját.

Kassa 1714 *Deceptus perversis associis Juvenis serio sibi redditus* (Staud II. 59. – Az elfajult társai által becsapott ifjú megtér.)

Kassa 1721 *Paradysum voluptatis, in quo sancto metamorphosi Federicus ad Fontes Salvatoris in Narcissum conversus est* (Staud II. 60. – nehéz pontosan kihámozni, hogyan volt látható a gyönyörök paradicsomából a Narcissus-szá változás a darabban.)

Kassa 1725-ben és 1726-ban több olyan című előadás is, amely általános, allegorikus feldolgozást sejtet.

Kassa 1726 *Mundi Victor Barlaamus* (Staud II. 62. – Az Evilágot legyőző Barlaam. Igen ritka ez a téma az iskolai színjátékban, jellemző viszont a középkori legenda-irodalomban.)

Kassa 1733 *Amor divinus ab intellectu humano Rex super cordis sollium positus* (Staud II. 64. – Az Istenszeretet emeli a szívek fölött királlyá az emberi értelmet).

Kassa 1734 *Dialogus disserentes de gravi quodam adolescentiae errore, quem lacrimis eluerunt* (Staud II. 64. – dialógus a súlyos ifjúkori eltévelyedésről, amelyet a könnyek lemosnak.)

1736-ban is említenek két olyan iskolai drámát, amely témánkhoz tartozhat. Kassa 1745 *Microcosmachia sive rationis in homine imperium ab appetitus tyrannide vindicatum* (Staud II. 68. – Bélharc, avagy az étvágy az ember feletti hatalmat követeli magának. – Jellemző „alantasabb" témájú darab.)

Kassa 1748 *Septem Dormientes sed somno Excussi* (Staud II. 70. – A hét alvó, ám álmot nem látó. A közismert vándortéma első felbukkanása iskoladrámáink között.)

Gyöngyös 1644 *Filius a patre in vineam missus et a vinitoribus crudeliter enectus. Parabola* (Staud II. 95. – Az atyja által a szőlőbe küldött fiú, akivel a szőlőmívesek kegyetlenül elbántak. Parabola.)

Gyöngyös 1677 Úrnapja *Samaritanus ille parabolicus vulnera in via Jerichuntina jacentis orphani curans* (Staud II. 97. – a példázatbeli irgalmas samaritánus. A leírás maga utal allegorikus értelmezésére. Samaritanum demonstravit Eucharisticum, sanguine suo sub pane angelico plagas animarum nostrarum seu peccata sanantem.)

Gyöngyös 1678 Úrnapja *Aquarum fluxus de Petra a Moyse excussus* (Staud II. 97. – A vízről, amely a kősziklából folyik (a Zsidókra). A leírás maga utal az allegorikus értelmezésre: Aquarum fluxus [...] etc. Fontem illum vivum et mysticum signavit, qui ad restinguendam animarum sitim de petra quae Christus est exundat in Eucharistia.)

Gyöngyös 1679 *„Divina" comica exercitia* (Staud a II. 98. lapon maga említi, hogy e tiltott „isteni" komikus gyakorlatot tiltották, és csak Gyöngyösön meg Kőszegen mutatták be. Az utóbbi adatot lásd a III. kötetben, a 19. lapon, ugyanebből az évből.)

Gyöngyös 1679 *Propitiatorium Davidis holocaustum* (Staud II. 98. – az Izrael népétől Dávid Király idején elfordult Isten kiengesztelése. A részletesebb beszámoló jelzi, hogy itt az Oltáriszentség ünnepén a népet ostorával sújtó isten kiengeszteléséről adtak elő drámát: Pro divina Eucharistica festi pompa repraesentatum est propitiatorium Davidis holocaustum, quo S. Rex Deum placavit et interfectionem vulgo grassantem e cervicibus Israelitici populi avertit. Adumbratur hac in figura virtus propitiatoria Missae sacrificii, in quo venerabile corpus domini quotidie immolatur ad mitigandam indignationem Numinis amovendaque ab hominibus flagella divina.)

Gyöngyös 1738 *Fridericus secundus juratus ecclesiae hostis* (Staud II. 100. – II. Frigyes porosz király (1740–1786) az egyház esküdt ellensége volt. Nyilvánvaló politikai propaganda-darab.)

Gyöngyös 1746 *Passio et Gloria Gentis Hungariae Annis proxime elapsis* (Staud II. 101. – A magyar népnek a közelmúlt években átélt szenvedései és dicsősége. Hazai propaganda-darab.)

Gyöngyös 1756 *Funestus Báthorij Transsylvaniae principis exitus* (Staud II. 105. – Báthori (melyik?) erdélyi fejedelem gyászos halála. Ez is politikai darab lehet, amelynek az előadás korára vonatkozó aktualitását nehéz felfogni.)

Sopron 1647 Nagypéntek *Parabola patris familias filium ad operas mittentis in vineam* (Staud II. 140. – a szőlőbe küldött fiú története, lásd fentebb, Gyöngyös 1644.)

Sopron 1647 Nagypéntek *Anima Peccatrix in bivio posita, atque tandem in viam rectam deducta* (Staud II. 140. Német és magyar nyelven lett előadva – a bűnös lélek választ elé kerül, majd a jó útra vitetik.)

Sopron 1715 *Virtutum specimina* (Staud II. 153. – Az erények példányai. Így nehéz megmondani, miről szól, ám toleráns darab lehetett, mivel a leírás kiemeli,

hogy nemcsak katolikus közönség nézte végig, nagy tetszéssel: [...] quivis eorum Dramate, magno multoque coram spectatore tum catholico, tum heterodoxo, cum plausu in scenam prodivere...)

Sopron 1731 *Juvenis quidam Ungarus Turozy haeresim ejurans* (Staud II. 158. – Egy Túrócy nevű magyar ifjúról, aki esküvel fordult el az eretnekségtől. Nyilván a katolikus hitre térítés fordulatos története.)

Sopron 1743 *Chufanus et Lichanus fratres de deserendo regno certantes* (Staud II. 164. – A két nehezen értelmezhető nevű szerzetes (?) az elhagyandó (?) országról vetélkednek. Közelebbi tartalmi adat nélkül nehéz megmondani, miről szólhatott a darab.)

A soproni adatok közt itt nem soroltunk fel több olyan drámát, amelyről előbb már említés történt. Egyébként is jól látszik, minél nagyobb számú dráma előadásáról van szó, annál inkább találunk a látomásirodalom szempontjából is hasznosítható színdarabokat. Ez nemcsak a források arányait tükrözi, hanem abból is származik, hogy a rendszeres, évenként többszöri iskolai színjáték-előadások során nemcsak a sztereotip, hanem a differenciált igényeket kielégítő darabok is előkerülhettek.

Ungvár 1726 *Conversio ad fidem Catholicam Georgii Drugeth de Homonna, Fundatoris Collegii* (Staud II. 203. – Homonnai Drugeth Györgynek, a kollégium alapítójának katolikus hitre térése. Drugeth Györgyöt 1610-ben Pázmány Péter téríti vissza a katolikus hitre. A kegyúr Homonnára 1612-ben telepíti le a jezsuitákat, akik 1613-tól már tartanak itt iskolai színielőadásokat. Maga Drugeth György is átmeneti helyszínnek tekinti Homonnát, és Ungvárra óhajtja később áttelepíteni a jezsuita kollégiumot. Azonban az átköltöztetést 1644-ben már fia, János irányítja. Az Ungvárról említett dráma tehát a homonnai (!) kollégium alapítójáról szól. A homonnai elég szűkszavú adatok (Staud I. 353–361. lapokon) szerint ott nem volt előadva dráma Drugeth György tiszteletére, hacsak a pontosabban nem említett 1639-es (két) dráma (vagy egyikének) témáját nem tekintjük ilyennek. Egyébként eddig társtalan, hogy élő személyről készüljön iskolai színjáték. Valószínű, és erre utal a cím is, hogy a darabot Drugeth György jelenlétében is előadták.)

Ungvár 1734 *Bonum inaestimatum seu anima cacodaemoni vendita* (Staud II. 205. – A meg nem becsült érték, avagy a gonosz lénynek eladott lélek. Érthető ám, pontosan mégsem körvonalazható felépítésű történet.)

Különösen tanulságos a drámák témakörének áttekintése olyan kollégiumban, ahol sok, számunkra is fontos tárgy szerepelt. Ilyen helyen, azt mondhatnánk, állandóan műsoron voltak látomásos jellegű iskolai színjátékok. Trencsénben 1649-től kezdve egészen a rend feloszlatásáig (1773), sőt talán még 1777-ig is van színjátszásra adatunk. A mintegy 236 előadás közül körülbelül kétszáznak ismerjük a címét (a többit cím vagy tárgy szerint nem említik a források, illetve

ezek előképek, ünnepi felvonulások lehettek). Még ezek közül is többek címe semmitmondó. Mások nyilván más témakörbe tartoznak. Mindezek után is meglepő, milyen sok előadás tartalmaz a hitre, hitújításra vonatkozó látomásos vagy jósló elemeket. Csupán a biztosan idevonhatókat soroljuk fel alább (ennél több kétes, vagy más kollégiummal kapcsolatban már megemlített című és témájú iskoladrámát itt nem idézve).

Trencsén 1655 Nagypéntek (Ábrahám és Izsák), Úrnapja (Illés és a Baál-próféták), a két összetartozó dráma szlovák, illetve magyar nyelven kerülhetett előadásra (Staud II. 263. lapon, két egymást követő adatban): „Drama populo vulgari lingua duplex exhibitum. Primum in Parasceve de Christo Petri Aeterno immolato, in Isaac et Abraham figurato. [...] Alterum in solenni Corporis Christi processione de Eliae holocausto coelitus accenso ad confusionem Prophetarum Baál. Eszerint Ábrahám és Izsák története az Isten tiszteletének előképe, az Úr mennybemenetelét viszont Illés próféta előlegezi.

Trencsén 1660 Nagypéntek *Adamus* (Staud II. 265. – De Adamo per Christum Redemptio. Krisztus váltja meg Ádámot. Itt is ugyanaz az „előkép"-megoldás figyelhető meg.)

Trencsén 1660 Nagypéntek (Staud II. 265. – ugyanolyan Izsák-dráma, mint 1655-ben és most is szlovák nyelven.)

Trencsén 1663 Nagypéntek *Pastor evangelicus ovem centesimum quarens* (Staud II. 265. – a századik juhát megkereső, az evangéliumban említett pásztor. Szlovák nyelven.)

Trencsén 1663 Úrnapja *Daniel in lacu leonum per Habacuc refectus* (Staud II. 266. – az oroszlánok vermébe vetett Dánielt Habakuk próféta megmenti. Szlovák nyelven.) Ez is tematikusan van összekapcsolva az egyazon évi nagypénteki színjátékkal, mint 1655 óta többször is. A latin szöveg „per" elöljárószavának ismétlődése is jelzi, itt akár egy szövegkönyv-hagyomány állandóságára is gondolhatunk.

A részletes leírásban az a szcenikai fogás kerül megemlítésre, miszerint „ad ultimam stationem [nyilván az úrnapi körmenetben] de Daniele in lacu leonum per Habacuc deferto idiomate Slavonico Drama est exhibitum ea cum gratia et satisfactione ut omnes laudarent et celeritatem raptus, quo Angelus Habacuc in Babilonem detulit mirarentur", vagy Habakuk angyalként röpködött, és ennek sebességét csodálták a nézők. Babilon itt is a „bűnök" helyszíneként van bemutatva.)

Trencsén 1669 Farsang utolja *Anonymus Juvenis* (Staud II. 267. – „Ferijs enim antecineralibus in Scenam datus Anonymus Juvenis qui licentiose vivendo, infelicem finem vitae sortitus et justo Dei judicio poenis addictus aeternis" – egy névtelen ifjú, aki szabados életet élt, szomorú végre jut és igazságos isteni ítélettel örök kárhozatra kerül.)

Trencsén 1669 Úrnapja *Drama Symbolicum* (Staud II. 268. – „...exhibitum in theatro Drama Symbolicum, quo Ecclesiam triumphantem contra impietatem in scenam dedimus, cum magna totius circumfusae coronae commendatione" – a hitetlenség ellen győzedelmeskedő Egyházról szóló jelképes dráma, amelyet egy mindeneket átfogó korona díszített.)

Trencsén 1671 Nagypéntek *Christus humanus genus Redimens* (Staud II. 268. – „Hac enim feria die maximum poema totius anni e vicina poenitentium solet et affluctus tum Haeterodoxi accursu ad placitum in scenam datus est Christus humanum genus redimens in amore Divino animam e somno vitiorum excitante adumbratus" – e napon, az év legjelentősebb műveként nagy közönség előtt (amelyben máshitűek is voltak) adtuk a Krisztus, az emberi nem megmentője darabot, amelyben az istenszeretet által a lelket a bűnök álmából felébresztőnek ábrázoltuk őt.)

Trencsén 1671 Úrnapja *Drama Anagogicum* (Staud II. 269.– „...cui successit Drama Anagogicum in Sole in panis specie Christum integrum sub schemate Mannae de Coelo pluentis edocens" – Rávezető dráma, amelyben a szentostyát az égből aláhulló manna jeleníti meg. Ismét jellemző színpadszerű megoldás.)

Trencsén 1676 Nagypéntek *Genus Humanum in Jonata figuratum* (Staud II. 269. – „ibidem in theatro exhibitum est Genus humanum, per esum vetiti pomi mortis addictum, demum ab Amore Divini Cruci affixo libertate donatum, ac in Jonata ob degustatum in summitate virgae paululum mellis ad mortem damnato et ab amore populi liberatus figuratum" – a színházban bemutatták az Emberi Nemet, amely előbb a halál gyümölcsét ette, majd amelynek az Isteni Szeretet a keresztre feszítés által szabadságot adott, mint ahogy Jonathas, aki a vesszők helyén egy kis mézet kóstolva halálra ítéltetett, majd a nép szeretete által megszabadíttatott.)

Trencsén 1676 Úrnapja *Daniel in lacu leonum* (Staud II. 269. – Dániel-játék, mint 1663-ban, ám a szöveg és a feldolgozás a leírás tanúsága szerint attól eltérő lehetett.)

Trencsén 1677 Úrnapja *Deus in animas peccatorum indignatus* (Staud II. 270. – „...in Scenam datus est Deus in Animam peccatricem idignatus ac pane Eucharistico placatus in Davide Nabli indignato praefiguratus" – Isten a bűnös lélekben méltatlanságot szenved, az Oltáriszentség kenyerében kiengesztelődik, amelyet Dávid történetében ábrázolnak előre.)

Trencsén 1688 Nagypéntek: két élőkép bemutatása (Staud II. 271. – „Duo feretra adornata sunt: primum referebat Ungariam in Andromeda ad Scopulum Lunatum alligata catenis, quas genius Leopoldi gladio a Virgine dolorosa et Hungariae patrona sibi porrecto dissecuit et Hungariam una cum urbibus ac praesidiis cruci Hungaricae adfixit; secundum duos amplectebatur peccatores, quorum unus Adamum alter Lucipherum repraesentabat, hunc divina justitia

condemnante, alterum misericordia absolvente.") Az első élőképben Magyarország mint Andromeda egy Félhold alakú Sziklához van láncolva, amelyről Lipót kardja a Fájdalmas Szűz és Magyarország Patronája segítségével elvágják, majd az egyesített Magyarországot minden városával és székhelyével a Magyar kereszthez rögzítik; a másik élőképben két bűnöst mutatnak be, az egyik Ádám, a másik Lucifer, emezt az isteni igazság által elítélve, amazt a kegyelem által feloldozva. – Az 1686 utáni aktuális politikai allegória (Magyarország a félholdtól a Kereszthez kerül) és a nyilván az ősbűnt bemutató jelenet jól megfért egymással. Más városokban is volt iskolai színjáték az ország töröktől való felszabadulását többé-kevésbé direkt analógiával ünneplendő.

Trencsén 1723 *Animus humanis mundi contemptor* (Staud II. 280. – Az emberi lélek megveti a világot.)

Trencsén 1768 Évzáró: *Daniel virtute divina a rabida leonum fame servatus* (Staud II. 311. – ismét egy Dániel-dráma, nyilván új szöveg.)

A 17. század végétől egy évszázadon át áttételesebben jelenik meg ugyanez a témakör a trencséni jezsuita iskolai színjátékokban: nem magyar, vagy néven nevezett szereplőkkel 1655 és 1688 között tucatnyi ilyen dráma egyetlen kollégiumban mégis jól jelzi, milyen nagy lehetett e látványos és ismétlődő műfaj hatása a diákokra, családjukra, a játékok nézőire, a többi (katolikus vagy protestáns) iskola hallgatóira, akik akarva-akaratlanul ezt utánozták, vagy ellenezték.

Besztercebánya 1657 *Homo sceleratus apostata* (Staud II. 322. – „Haereticus erexerat in domo scholas pro parvulis, ad qua etiam Catholici filios suos filiasque mittebant, scilicet non tam instruendos, quem corrumpendos. Praeposuerat ludis moderatorem hominem sceleratum monarchum apostatam." Egy eretnek a maga házában iskolát állít ifjaknak és leányoknak, katolikusoknak is, nem nevelésük, hanem megrontásuk céljából. A színdarab a megfontolt embert és nem a gonosz hittagadót részesíti előnyben.)

Besztercebánya 1669 *Aurea Pax Mundi* (Staud II. 323. – A világ aranykori békéje.)

Besztercebánya 1674 *Prodigus ad panes paternos suspirans et rediens* (Staud II. 324. – „alterum in Eucharistica Solemnitate sub schemate Prodigi ad panes paternos suspirantis et redientis, peccatrices animas a noxiis voluptatibus avocatas ad refectionem panis Angelici invitatas repraesentabat. Populo frequentissimo datum et ab eodem voluptate spectatum." – A tékozló (fiú) az atyai kenyérhez visszatér, a bűnös lelkeket a vétkes vágyakból kihívják, és az angyali kenyérhez hívják. A játékot a nép kívánságára többször adták elő.)

Besztercebánya 1720 *Josaphat* (Staud II. 328. – ismét a Barlaam és Jozafát történet.)

Besztercebánya 1746 *Achabus rex* (Staud II. 334. – Ákháb király, ritka téma, legalábbis címként, az iskolai színjátékokban.)

Besztercebánya 1748 *Theophilus* (Staud II. 335. – minden bizonnyal a Theophilus-legenda feldolgozása. Maga a forrás azonban erről a címnél több adatot nem közöl.)

Besztercebánya 1756 június *Filius prodigus a patre discendens* (Staud II. 338. – A tékozló fiú.)

Besztercebánya 1761 június *Babilas* (Staud II. 339. – Az alsóbb osztályok által előadva. Lásd még alább is.)

Besztercebánya 1765 *Juvenis sua in tutelaren genium pietate mortis discrimen evitans* (Staud II. 340. – egy ifjú őrzőszelleme által halálos veszedelemből szabadul meg.)

Besztercebánya 1766 *Adolescens repetitis vicibus captus* (Staud II. 340. – A sokszorosan vétekben rajtakapott ifjú története.)

Selmecbánya 1685 Nagypéntek *Innocens Abel* (Staud II. 348. – Az ártatlan Ábel története, a megváltás előképe.) A protestáns (és német) többségű városban a forrás megjegyzi, hogy az előadás a máshitűek tetszésével találkozott: „approbationeque heterodoxorum spectabatur".

Selmecbánya 1718 Úrnapja nyolcadán: *Concilium Octo Partium* (Staud II. 350. – Egy nyolc részes tanácskozásban Concordia és az igazságos béke, valamint Magyarország számára a jövő nyugalma tárgyaltatik.)

Selmecbánya 1749 *Babilas* (Staud II. 357. – „Infima Babilam Laude etiam haereticis expressa exhibuit". Amennyire ebből ki lehet venni a darab tartalmát: Babilas hamis dicséretét az eretnekek fejezik ki. Lásd fentebb: Besztercebánya 1761 is.)

Selmecbánya 1759 május *Theophilus* (Staud II. 362. – Ez is a Theophilus-legenda bemutatása, és minthogy megvan négylapos programja is, erről többet is megtudhatunk. Vesd össze az 1748-ból Besztercebányáról is idézett előadással. Egyébként összesen öt ilyen tárgyú magyarországi jezsuita iskoladrámáról tudunk.)

Rozsnyó 1716 *Fortitudo Eucharistica* (Staud II. 374. – „Pallas quae a revolutionis tempore latuerat, in scenam prodiit. Fortitudo Eucharistica sub Eliae subcinercio pane in subsidium Christianis contra hostes oblata" – Pallas, aki rejtőzött a forradalom éveiben, előjön és előadja: az Oltáriszentség, amelyet az Illés profétának juttatott kenyér előre jelzett, a keresztényeknek ellenségeikkel szembeni segítsége.) Megemlíthetjük, hogy a Rákóczi-szabadságharc idején nem tudunk Rozsnyóból jezsuita iskolai színjátékról. Ez az (1716-os) előadás előtti közvetlen adatunk 1700-ból való. Így érthető a „revolutionis tempore latuerat" kifejezés.

Rozsnyó 1720. *Anima a mundo seducta* (Staud II. 374. – A világ által üldözött lélek.) A színjáték említéséhez fűzött megjegyzés szerint a hosszabb ideje szünetelő „Syntaxis et grammatica" osztály által előadva „In theatro egit Anima

a mundo seducta nec terrore judicio correcta, aeternis addicta poenis": azaz a világ által üldözött lélek az ítélettől való félelem által sem javul meg, és örök bűnhődésre ítéltetik.

Rozsnyó 1724 *Falsa Astrologia* (Staud II. 375. – A hamis asztrológiáról.) Lehetséges, hogy éppen az említett év őszére vonatkozó „hamis csillagjóslatok" cáfolata. Bővebb leírás nélkül nehéz rájönni, milyen konkrét mondanivalója volt a darabnak. Sajnos, nem tudjuk 1724-ben mely napon adták elő. Ez talán segítene az értelmezésben.

Rozsnyó 1746 *Christissimus hymen Agni Immaculati* (Staud II. 377. – A szeplőtelen bárány legkeresztényibb házassága.) A terminológiában némiképp eltérő leírás szerint. „Castissimus Hymen Agni immaculati sponsi Eucharistici cum anima fideli", azaz A Szeplőtelen Báránynak az Oltáriszentség jegyesének legtisztább menyegzője a hit lelkével. Egyedülálló Oltáriszentség- és Bárány-misztérium az iskoladrámák körében.

Rozsnyó 1758 *Jonathas* (Staud II. 380. – A Trencsénből 1676 Nagypéntekjéről már idézett dráma korábbi előadása.) Ugyanezt a darabot ugyanitt 1766-ban *Jonathas mel degustans* („A mézkóstoló Jonathas") címmel is előadták. (Staud II. 384.) Összesen 12 Jonathas-drámát ismerünk a magyarországi jezsuiták 9 iskolájából, amelyek között olykor nemzedéknyi időkülönbség is van.

Rozsnyó 1765 évzáró *Fridericus Saxoniae dux conversus ad fidem* (Staud II. 384. – Frigyes, szász fejedelem katolizálásáról.) A darab nyilvánvalóan a porosz király ellen íródott. A tüzetesebb leírás sem ad sokkal hasznosabb információt: „...Fridericus [...] etc. trepidantibus Lutheranis, qui plurimi hic censentur, exhibuit cum laude".

A sárospataki jezsuita kollégiumot 1663-ban Báthory Zsófia alapítványaként szervezhették meg. Jelentősége abban áll, hogy a hazai református ideológia egyik fellegvárában állandó konfrontációt képviselt. Ez látszik a számunkra tanulságos színjátéktörténeti adatokból is.

Sárospatak 1664 Úrnapja nyolcadán *Gedeon* (Staud II. 392. – Gedeon – a protestáns bibliai allúziók kedvelt hőse – az Oltáriszentséget szimbolizálja, és az előadás a közönséget is megríkatja: „Spectata in foro Comoedia elicuit lachrimas: visa operatione Panis Gedeonici in Castris Paganorum et intellecta applicatione ad Eucharisticus panem, qui olim eadem operabatur apud Hungaros Catholicos". A pogányok várában fellépő Gedeon, és a (hagyományos) magyar szentségkiszolgáltatási gyakorlat Sárospatakon nyilvánvaló célzásnak számíthatott.)

Sárospatak 1667 Úrnapja nyolcadán *Comedia de Cananaeo botro* (Staud II. 393. – Színjáték a Kánaánbeli szőlőfürtről.) T. i., amelyeket a zsidó „kémek" vállukon visznek haza, az ország gazdagságának jelképeként. Ez is allegória: a Tiszteletreméltó Oltáriszentségé. „Comedia de Cananaeo botro per terricula-

menta inania Judaeorum prafigurans veritatem Sacramenti Venerabilis." Két ízben is előadták.

Sárospatak 1669 Úrnapja nyolcadán *Gedeon* (Staud II. 394. lapon – Gedeon-dráma, mint 1664-ben.) Összesen hét jezsuita iskolából kilenc Gedeon-színjáték előadását említik a források.

Sárospatak 1729 nyarán *Gloriosa Thomae Mori pro Justitia et Religione Christiana* (Staud II. 399. – Morus Tamás története.) A katolikus hitet az anglikánná váló király ellen védelmező Morus története éppen Sárospatakon megintcsak a protestáns környezet találékony támadását teszi lehetővé.

Sárospatak 1741 *Coronatio Augustissimae Reginae Posonii facta* (Staud II. 401. – Mária Terézia pozsonyi megkoronázásáról. Aktuális politikai darab.)

Sárospatak 1750 május *Septem peccata capitalia* (Staud II. 403. – A hét főbűnről szóló dráma pontosabb tartalmát a forrás nem jelzi.)

Sárospatak 1753 *Fridericus Saxoniae Dux deserta haeresi ad Romana Sacra* (Staud II. 404–405. lapokon – *Fridericus szász hertzeg* – magyar címet is ad a forrás –, aki az eretnekségből a római hitre tért.) Politikai és áttérési dráma, korábbi, mint a fentebb idézett, 1765-ös Rozsnyón előadott darab ugyanerről az eseményről. Itt, Sárospatakon, magyarul játszották. A három részben, 18 jelenetben, 12 szereplővel előadott munka egy udvari cselszövények keretébe illesztett hitvita az evangélikus és katolikus teológia között, az utóbbi győzelmével. A darab „programjának" magyar szövegét legújabban ki is adták: Varga Imre szerk.: *Jezsuita iskoladrámák. (Ismeretlen szerzők) Programok, színlapok.* Budapest, 1995. /programok:/ 26. szám, *Fridericus* /címmel/ 1088–1093. (*Régi Magyar Drámai Emlékek – XVIII. század* 4/2.)

Míg Sárospatakon a magyar és református környezet, Eperjesen a német és evangélikus környezet volt a meghatározó az I. Lipót császár által 1673-ban idetelepített jezsuiták számára, akik például a Rákóczi-felkelés alatt egy ideig nem is működhettek a városban. Erről az alábbi forrás maga is beszámol.

Eperjes 1713 július 31. *Zelotes Reductus* (Staud II. 416–417. lapokon.) – „Theatrum publicum reserarunt materia ex adversariis nostris desumpta. Produxerunt didascali seu Lutherani Praedicantes tempore rebellionis nostros expulsos sub titulo, quem theatri frontispicio literis trabalibus in tabula suspenderunt: »Pigritii condemnati«. Et quia in 1000 theatri titulus iste ex profexto ab haereticis ex industria usque ad reditum nostrum suspensus relictus est, nostro ansam dedit, ut in eodem theatro ipso. S. Ignatii diem coram nobilissimo et copioso etiam heterodoxo spectatore »Pigritii condemnati« titulo avulso dejectoque substitueret et producete »Zelotem reductum«." Eszerint az előzött jezsuiták színházára „Elitélt restek" feliratot tettek, ami arra adott okot, hogy a visszatérők „A visszatért buzgók" címmel újítsák fel a színházat. (Ez eset is jól jelzi, milyen politikai és művelődési vetélkedés volt az iskolai színjátszás körül.)

Eperjes 1733 *Talio Divino Justitiae in barocco aulae regiae praefecto* (Staud II. 423. – Az isteni igazság azonos mértéke. Pontosabban nem tudunk a tárgyról.)

Eperjes 1748 *Iberia conversa* (Staud II. 427. – A megtért Ibéria. Többet a tárgyról nem tudunk.)

Lőcsén viszont 1672-ben megszűnik a protestáns gimnázium, és a következő évtől a jezsuiták vetélytársak nélkül dolgozhatnak.

Lőcse 1674. április 24., Úrnapja *Hungaria ad Deum suum Eucharisticum reversa* (Staud II. 441. – Magyarország visszatér az Eucharistia Istenéhez.) Ez a tékozló fiú történetével van összekapcsolva: „In solemnitate Corporis Christi theatro donata: Hungaria ad Deum ... etc. Reversa in filio prodigo ad patrem suum reverso adumbrata..."

Lőcse 1681. június *Hungaria virtute vindicata* (Staud II. 444. – Az erénnyel megszerzett Magyarország. Noha a darab programja is megmaradt, tartalmáról pontosabbat forrásaink nem közölnek. Ez is politikai-vallási témájú.)

Lőcse 1686. szeptember 15. *Buda Aquisita.* (Staud II. 445. – A visszafoglalt Buda.)

Lőcse 1726. Évzáró *Idolatria profligata.* (Staud II. 449.) – A bővebb cím szerint paraguayi téma, ami ekkor, a jezsuiták ottani tevékenységének elítélése miatt nem volt közömbös Magyarországon sem, noha nem tudni, mennyire volt közismert, hogy a paraguayi jezsuita államban magyarországi atyák is működtek. A pontosabb címleírás szerint a darab: „Idolatria Paraquariensium a zelo animarum profligata".

Lőcse 1735 *Clandestinum spiritus in Androphilo* (Staud II. 451. – „Clandestinum Spiritus adversus Daemonen, mundum et Carnem bellum in Androphilo" – Egy rejtett lélek Androphilus (Embernek Barátja) helyén harcol az Ördög, a világ és a Test ellen. Régies jellegű allegorizáló moralitásnak tűnik.)

Lőcse 1763. *Fridericus II. Imperator* (Staud II. 459. – II. Frigyes porosz király ellen. Mint fentebb említettük, Gyöngyösön már 1738-ban volt dráma II. Frigyesről. 1703-ban Sopronban, 1734-ben pedig Nagyszombatban is előadtak ilyen drámát, összesen négy ilyen magyarországi jezsuita iskolai színjátékról maradt ránk adat.)

Minthogy a két első jezsuita forráskötet több ezer adatából majd száz előadásra hivatkozhattunk, ugyanakkor a harmadik kötetből további legalább 1500 adat közül válogathatnánk, egyelőre pontosan még most sem becsülhetjük meg, összesen hány jezsuita iskoladrámát kapcsolhatunk a látomásszerű jelenetek előadásának témájához.

Azt sem szabad szem elől téveszteni, hogy noha igazán sokféle „drámát" adtak elő – csak cím szerint majdnem 5000 „jezsuita" iskolai színdarabot különböztethetünk meg egymástól – ezek között több szöveget többször is előadtak, más iskolában is bemutattak, máskor meg az azonos témáról vagy hősről kü-

lönböző színjátékok készültek. Ez gyakorlatilag azt jelenti, hogy a „látomásos" részek szinte ellenőrizhetetlenül tág körben hathattak: megint csak azt mondhatjuk, emberek tízezreire, az egymást követő generációkra egyaránt.

Még nehezebb lenne a többi katolikus rend, valamint a protestánsok hasonlóan „látomásos" iskoladrámáinak mindezekkel arányokban való összevetése. Annyi mégis nyilvánvaló, hogy ott is sokezres nagyságrendű, óriási méretű forrásanyagról beszélhetünk, amely szó szerint a tanítók és előadók százait, akár ezreit, a nézőknek pedig sokezres, sőt soktízezres tömegét befolyásolta. Természetesen korszakonként és helyenként igen eltérő jelleggel. Ennek további feltárása és témánk szempontjából egy teljes hivatkozásjegyzék összeállítása azonban a jövő kutatóinak feladata lesz.[21]

Ami az iskolai színjátszás ilyen emlékeinek áttekintését illeti – az a tanulság mindenképpen máris leszűrhető, hogy hatalmas és rendszeres látványosságok voltak ezek. Mind képi, mind szövegbeli hatásuk a kor emberére vitathatatlan volt. A látomások, allegóriák egyre inkább megszokott, szinte már elvárt elemek voltak bennük, és ezt a „beállítódást" a színpad felépítése, a díszletek még tovább erősíthették. Noha különös forrásokból, ám újabban erről is többet tudunk, mint korábban. Jóllehet a legtöbb esetben nemcsak a dráma címe volt latin nyelvű, hanem az előadás maga is, mégis tudunk nem latin verziókról. És ha nem is mindent értett a latinul nem tanuló néző: azért a történetek velejét, vagy éppen a vizionárius részeket felfoghatta, hiszen ezekhez a templomi képzőművészetben amúgy is hozzászokhatott.

Ez utóbbi, művészettörténeti-művelődéstörténeti témakört azonban egyelőre még nem vonhattuk be vizsgálódásaink körébe. Itt is mind az egyes katolikus iskolák, mind az egyes protestáns iskolák vonatkozásában is további különbségekkel számolhatunk, amelyeket egyenként kellene legalábbis áttekinteni, majd az ilyen szemle tanulságait rögzíteni. Erre e helyütt nem volt terünk.

Irodalom

H. TAKÁCS Mariann (szerk.)
— 1994 *A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai.* IV. Összeállította és szerkesztette H. Takács Mariann. A mutatókat készítette Staud Géza. Budapest, Argumentum.
— 1942 *Lelki ábécé.* Közzéteszi Bácsy Ernő. Budapest. /Magyar irodalmi ritkaságok 46./
— 1979 Erdély romlásának okairól. In Tarnóc Márton (szerk.): *Magyar gondolkodók 17. század.* Budapest, Szépirodalmi Kiadó. 922–956.
— 1984 *Erdély romlásának okairól.* Az előszót és a jegyzeteket írta Szigethy Gábor. /Gondolkodó Magyarok/ Budapest, Magvető.

[21] Terjedelmi okokból itt meg kell, hogy szakítsuk az adatok egyenkénti felsorolását.

PÁZMÁNY Péter
— 1895 *Imádságos könyv.* (Sajtó alá rendezte Breznay Béla) és *Az nagy Calvinus Jánosnak Hiszek-egy-Istene.* Sajtó alá rendezte Rapaics Rajmund. /Pázmány Péter összegyűjtött munkái 2./ Budapest.
— 1897–1898 *Hodogeus. Igazságra vezérlő kalauz.* Sajtó alá rendezte Kiss Ignác. /Pázmány Péter összes munkái 3–4./ Budapest.
— 1903–1905 *...vasárnapokra és egynéhány innepekre rendelt evangéliomokrul predikációk...* 1–2. Sajtó alá rendezte Kanyurszky György. /Pázmány Péter összes munkái 6–7./ Budapest.
— 1899–1904 *Theologia scholastica.* [Sajtó alá rendezte] Breznay Béla és Bita Dezső. /Opera omnia 4–6./ Budapest.
— 1910–1911 *Pázmány Péter bíbornok* [...] *összegyűjtött levelei,* I–II. Budapest, kiadta Hanuy Ferenc.
— 1983a *Válogatás Pázmány Péter műveiből.* I–III. Válogatta: Őry Miklós – Szabó Ferenc – Vass Péter. Budapest, Szent István Társulat.
— 1983b *Pázmány Péter művei.* Gondozta Tarnóc Márton. /Magyar Remekírók sorozat/ Budapest, Szépirodalmi.
— 2000 *Felelet Magyari István sárvári prédikátornak az ország romlásai okairul írt könyvére 1603.* Sajtó alá rendezte Hargittay Emil. Budapest, Universitas.
— 2001a *Az mostan támadt új tudományok hamisságának tíz nyilvánvaló bizonysága és rövid intés a török birodalomrul és vallásrul 1605.* Sajtó alá rendezte Ajkay Alinka és Hargittay Emil. Budapest, Universitas.
— 2001b *Imádságos könyv 1631.* Sajtó alá rendezte Sz. Bajáki Rita és Hargittay Emil. Budapest, Universitas.
Praxis Pietatis azaz a kegyesség gyakorlása...
— 1936 Fordította Medgyesi Pál. Ravasz László előszavával. Közzéteszi Incze Gábor. /A reformáció és ellenreformáció korának evangéliumi keresztény egyházi írói 4./ Debrecen.
RMKT XVII/6.
— 1971 *Szenci Molnár Albert költői művei.* Sajtó alá rendezte Stoll Béla. /Régi Magyar Költők Tára XVII. század 6./ Budapest, Akadémiai Kiadó.
STAUD Géza
— 1984–1986–1988. *A magyarországi jezsuita iskolai színjátékok forrásai. 1561–1773.* I–II–III. Budapest, MTA.
SZALÁRDI János
— 1853 *Siralmas krónikája kilencz könyvei.* Kéziratok után szerk.: B[áró] Kemény Zsigmond. Pest.
— 1980 *Szalárdi János siralmas magyar krónikája.* Sajtó alá rendezte, a bevezető tanulmányt és a jegyzeteket írta Szakály Ferenc. /Bibliotheca Historica/ Budapest, Magyar Helikon.
SZENCI MOLNÁR Albert
— 1898 *Szenczi Molnár Albert naplója, levelezése és irományai.* Jegyzetekkel ellátta és kiadta Dézsi Lajos. Budapest, M. T. Akad.
— 1975 *Discursus de summo bono. (Értekezés a legfőbb jóról.)* Sajtó alá rendezte, a bevezetést és a jegyzeteket írta Vásárhelyi Judit. /Régi Magyar Prózai Emlékek 4./ Budapest, Akadémiai Kiadó.
— 2003 *Szenci Molnár Albert Naplója.* Közzéteszi Szabó András. /Historia litteraria/ Budapest, Universitas – Argumentum.

TAKÁCS József
— 1937 *A jezsuita iskoladráma 1581–1773.* Budapest.
VOIGT Vilmos
— 1996 Középkori látomásaink és a látomások megjelenése a XV–XVII. századi magyar irodalomban. In Küllős Imola (szerk.): *Ökumenikus tanulmányok.* /Vallási Néprajz 8./ Debrecen, KLTE. 11–31.
— 2001 Magyar barokk túlvilágjárás-szövegek. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Vallásetnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben.* /Tanulmányok a transzcendensről II./ Budapest, Balassi Kiadó. 461–473.

Küllős Imola

Paródiák, groteszkek, halandzsák versben és prózában a 18–19. század populáris kultúrájában

Az újkori magyar közköltészet feltárása során nemcsak az a kérdés foglalkoztatott, hogy milyen folklórműfajok, -témák, -szüzsék és -motívumok előképeit, forrásait sikerül megtalálnunk az első népköltési gyűjteményeket megelőző időből; de az is, hogy nyomára akadunk-e olyan szövegszerveződési formáknak, poétikai eszközöknek, stiláris jegyeknek, amelyek az adott szövegek írásba rögzített (= fennmaradt) volta ellenére élőszóbeli előadásról árulkodnak. Még pontosabban fogalmazva: olyan formai és stílusbeli sajátosságokat is kerestem a kéziratos és ponyván kiadott populáris alkotásokban, amelyek a(z elsősorban) szájhagyományozó folklórra jellemzőek.

Míg az első kérdéskörre vonatkozóan már számos bizonyító erejű adattal rendelkezünk[1], a közköltészeti műformák stilisztikai-poétikai elemzésével adósak vagyunk, – jóllehet a mulattató műfajok szinte mindegyikénél szóba került a nyelv és a stílus, mint a komikum egyik fontos forrása, vagy mint a műfaji funkció kifejezője, hordozója.[2] Tanulmányomban egy szinte ismeretlen tréfás ponyva közlése ürügyén az újkori közköltészet mulattató műfajainak néhány általános érvényű stiláris sajátosságára és népköltészeti rokonságára hívom fel a folklórkutatók figyelmét.

Dolgozatom mozgató rugói a 18. századi cigány temetési prédikáció-paródiáknak azon részletei voltak, amelyek szintaktikai felépítésükben, frazeológiájukban és tartalmukban, továbbá nyelvjárásias előadásmódjukban a későbbi, szájhagyományból gyűjtött eredetmagyarázó mondákkal, a hős- és bolondmesékkel mutattak rokonságot; miközben az egész mű szerkezete és a kéziratok

[1] Lásd RMKT XVIII/4. antológiát, különös tekintettel a II. (Mulattató énekek, hazugságversek 123–149. sz.) és III. (Paródiák, travesztiák 150–155. sz.) jegyzetanyagára; valamint Küllős 2003. és 2004a; 2004b. Csörsz 2003a; 2003b; 2004.

[2] Lásd Küllős bevezetése: RMKT XVIII/4. és uő 2004.

írásképe tanult szerzőkről, az egyházi temetési szertartás és retorika avatott ismerőiről árulkodott. A szerzők (leggyakrabban kompilátorok) – egyáltalán nem mellesleg! – olyan hallgatóságnak, közönségnek szánták műveiket, akik értették és élvezték a nyelvi és formai parafráziát, paródiát. Idézem a leggazdagabb és leghosszabb 18. századi temetési szertartás-paródia két passzusát, amelyből az első egy eredetmagyarázó monda, a második egy hősmese paródiája:

> De még itt az a cifra kérdés: vajon miből lett a cigány? Legelsőben felelet: lószarból, nem abból, hát ugyan miből lett? Emberszarból, mégsem abból, hát ugyan miből lett? Hadd tudjuk meg! Ács more, ács! Hallgass csak, hallgass! Amoda nézz, ide tekints! Megindulának egykor a pogány fáraó népe közül Szerecsenország felé világot látni: az öreg Nánó gácsó, a Murzsa, Csicsó, a Janka, a Bubri, a szegény Pozsga András. Amint már mennek, mendegélnek mezítláb, sárga, sarkantyús csizmákban, hajadonfővel egy nyusztos kalapban, pipa nélkül dohányozva, az öreg Nánó gácsó meglát az ország útja mellett egy szenes törzsököt, azt gondolta, hogy valami szép medvefiú. Odament, hát csak szenes tőke! Megharagudott rajta, letolta az gatyáját, mindjárt cigány lett belőle. Arról mondják magyarok ama szép beszédet: „szénégető cigányának szenes tőkén szemei". Hallod-é, hogy csak egy darab szenes törzsökből lett a cigány, de már hogy úgy elszaporodott, s olyan sokan vannak, mint az ebben a bolha.[3]

> ...azt mondom, hogy igen híres, vitéz embör volt ez a Dophellya nevű cigány vajda, bizony a' volt ugyan, mert még az halált is megszalasztotta. Mert, sum, ide hallgass, csak betegségében eljött hozzá a halál, felugrott, kapott egy darab tüzes vasat a kohóból, úgy sütötte az halálnak a szájában, ugyan megsustörékölt. Nem vette az halál tréfára a dolgot, hanem megszaladott Dophellya vajda előtt. Nosza, (a) vajda is felkapa egy fejér paripára, kivont fegyverrel éppen 12 mérföldnyire űzte Pozsony felé. Sum, csak egykor osztán megbotlik a vajdának fejér paripája, s elesik; megfordul az halál is éles kaszájával, elüti a vajda fejét. S így veszett el a vitéz vajda, hogy tóval folt a vére a pozsonyi mezőn. Jöttek segítségre a vajdának hatvan cigánylegények pörö(lyö)kkel, sátorfákkal, öreg fejszékkel, de a vér árvíztől feléje sem mehettek a vajdának. Hanem osztán húszan egy üres dióhéjban belérakodtak, úgy mehettek a holttestéhez. Sum, csak azután madzagra kötötték a vajda testét a hajó mellett, úgy úsztatták ki a szározra. Mendenfelé izentek a szarkáktúl a cigányoknak, nagy sívással-rívással tették a koporsóban, úgy lett a vajdának vége.[4]

---

[3] *Alsókubini kézirat* (1771–82). Halotti cigány prédikáció, mely költetett Dophellya vajdárúl, aki két országra parancsolt. Kiadva lásd Küllős 2003. Pt. II. 6. sz. (140–147.)

[4] *Alsókubini kézirat* (1771–82) Halotti cigány prédikáció, mely költetett Dophellya vajdárúl, aki két országra parancsolt. Kiadva lásd Küllős 2003. Pt. II. 6. sz. A szöveget saját központozásommal és korszerűsített helyesírással adom.

Ezekből a részletekből is nyilvánvaló a folklór már említett műfajaival való tartalmi-tematikus rokonság és érzékelhető az elbeszélő (itt „prédikáló" személy) folyamatos kommunikációja hallgatóságával a *sum!; Ács more, ács! ide hallgass!; amoda nézz!, hallod-é!* stb. fatikus funkciójú[5] frázisok ismételgetésével. Ezen a felismerésen túl mégis talányos maradt számomra a szövegfűzés módja, amellyel az előadó a reálisnak tűnő elbeszélést (egyértelműen szórakoztató, komikus/szatirikus céllal) hol a fikció, hol az abszurd tartományába lendíti át. Akárcsak a középkori és reneszánsz hegedős-mulattató hagyományt folytató, 17–18. századi mendikáns gajdokban, lakodalmi hazugságversekben, tréfás „vetélkedésekben" láthatjuk:

4. A veréb árnyékát halálra üldöztem,
Nyúlnak az fekvésit bottal agyonlőttem,
Nyírfa csikorgását tarisznyára szedtem,
Disznó röfögésit süveggel hörpöltem.

5. Mikor Szent Lászlónak hírit én hallottam,
Haj, még akkor világon sem voltam,
Himlőhelyes baltám vállamon hordoztam,
Zsíros tarisznyámat vállamon hurcoltam.[6]

Meglepő volt továbbá, hogy a 18. századi prédikáció-paródiák elbeszélő részeiben, áldásformuláiban, illetve a testamentumok „hagyakozásaiban" ugyanazt az oppozíciós, tréfás inverziókból álló, illetve lehetetlenségi formulákat idéző szövegépítési „technikát" alkalmazták a tanult szerzők, amelyeket a 19–20. századi magyar folklór más narratívumaiban is megtalálunk. Kovács Ágnes lexikon címszavaiban[7] még csak utalt e népköltési műformák vélelmezhető eredetére és nemzetközi elterjedtségére, rokonságára[8], a *Magyar hazugságmesék katalógusa* és Benedek Katalinnak a *Magyar Népmeseketalógus*hoz írt bevezető tanulmányai[9] plasztikusan fel is tárták azt. Jómagam viszont, a régi magyar közköltészet kutatójaként számos ponton ki tudom egészíteni, korábbra tudom datálni, illetve

[5] Jacobson 1969, 220–223.

[6] *Nagy Ferenc ék.* (1812–16) Kiadva: RMKT XVIII/4. 123/IX. Pontos másolatát lásd *Mátra és Zagyva vidéki népdalok.* Közli Nagy Iván. (MTAK Irodalom 8r 206/50.) 5. sz. További közeli változata egy rábaközi, kontaminálódott vőfélyvers első 16 strófája, melyet a Nyr 1886, 378–379. oldalain tett közzé Halász János Vőfény köszöntők címmel.

[7] Kovács 1979: hazugságmese; hazugságverseny. In NL 2. 509–511.

[8] AaTh 1875–1999; Motif Index X. 900–X. 1899.

[9] Kovács–Benedek 1989b, 9–40; Benedek 1990, 9–33.

más szempontból kívánom megvizsgálni a már ismert, vagy csak nemrégiben feltárt alkotásokat.

A legkorábbi – már a szájhagyományból feljegyzett – magyar mesék egyikében ugyanazzal a „fonák értelmű" elbeszélő technikával találkozunk, ami a temetési prédikáció-paródiákat vagy a lakodalmi (és egyéb társas mulatságok) verses mulattató szövegeit is jellemezte. Faragó József közölte azt a két 19. század eleji mesét, amelyet egy, a maga korában Erdély-szerte híres mesemondótól, egy Hincsi nevű fiátfalvi foltozóvargától tanult felsőrákosi előadója. Idézem a 19. századi erdélyi hazugságmese néhány jellegzetes, tautologikus fordulatát:

> ...négy véka héján egy köböl búzát vittünk a malomba kalácsnak a lakodalomra négy ökörrel, mellek közül kettő nem a mienk, s kettő a másé volt, s vasas talpú szekéren, mely egészen fakó volt.[10]

Ugyanez a hol önellentmondásos, hol pleonazmusokat alkalmazó, humoros szövegszerkesztési mód így jelentkezik a prédikáció-paródiákban:

> És ő soha teljes életébe(n) semmit el nem lopott, de amit szeme meglátott, azt ugyan keze ott nem hagyta, és amit meg nem kaphatott, azzal gyorsan hazaszaladott.[11]

> Olyan jó volt az eb, hogy még az agarat is elhagyta a nyúl, [...] Amikor az én feleségem a táborból kiszökött, egyenesen szaladt a mikházi papnéhoz, aki is olyan dúcsot adott néki, hogy harmad egész napig éhkoppal, haskorgással alig tudták elkölteni.[12]

> Amint már mennek, mendegélnek mezítláb, sárga, sarkantyús csizmákban, hajadonfővel egy nyusztos kalapban, pipa nélkül dohányozva,...[13]

A 18. századi prédikáció-paródiákban a végrendelkező cigányok földi „hagyatéka" legtöbbször a barokkosan kicifrázott semmi: „tízszer száz forint híjával ezer forint", a testamentum műfajához igazodó képtelenségek sora. Az *Alsókubini kézirat* egyik „hagyakozása" az említett stiláris fogásokon túl ugyanazon az eu-

[10] Faragó 1993, 127. Idézet az „Apám lakodalma" (Magyar Népmesekatalógus MNK 1962) típusú meséből.

[11] *Dalok és példabeszédek* (1791) A' tzigányoknak haloti prédikátziójok. Kiadva lásd Küllős 2003. Pt. II. 8. sz. (148–150). Az idézett részt lásd uo. 150.

[12] *Kozma-ék* (1777–1781) cím nélkül, az alábbi három részlet megnevezésével: Könyörgés, prédikáció előtt mondandó; Text; Búcsúztatás. Kiadva lásd Küllős 2003 Pt II. 4 sz. (138–139.) Az idézett részt lásd uo. 138.

[13] *Alsókubini kézirat* (1771–82) Halotti cigány prédikáció, mely költetett Dophellya vajdárúl, aki két országra parancsolt. Kiadva lásd Küllős 2003. Pt. II. 6. sz. Az idézett részt lásd uo. 143.

femisztikus-metaforikus nyelven íródott, amely a mindenkori tréfás-szatirikus alkalmi költészet sajátja volt:[14]

> Hát ti hol vagytok, gyönyörű három cladó leányoim, fekete hollócskáim, bagolyszemű madárkáim? Nektek hagyom ama aranyszőrű, hatodfű két malacokat; hat puszta kamorának az kulcsát; egy zöld lapubúl varrott selyemszoknyát; három gránátkő gyűrőt, az disznó valagát[15]; három pár karmazsin csizmát, amennyit mezítláb elszaggathattok! Ha kinyeretek nem lészen, kaláccsol éljetek! Ha szegények lesztek, kevélyek legyetek! Ha rongyosak lesztek, cifrán járjotok, kevésbűl sokat [v]egyetek, anyátokat megböcsüllétek! Amen![16]

Mint említettem, ehhez hasonló stiláris megoldásokkal, frázisokkal találkozhatunk a 19. századi közköltészet verses mulattatóiban[17], a folklór hazugságmeséiben és természetesen a közköltészeti paródiák 19–20. századi folklorizálódott változataiban.[18] Sajátos, hogy míg a lakodalmi vőfélyversekben és tréfás vetélkedőkben, valamint a különböző kalendáris ünnepek dramatikus szokásaiban (karácsonyi játékok, balázsjárás, gergelyjárás) – érzékelhetően megmaradt e szövegek dramatikus, alkalmi „szerepjátszó" jellege; a hasonló motívumokból építkező narratívumokban: pl. a szájhagyományból gyűjtött bolondmesékben[19], verses falucsúfolókban[20], obsitos-történetekben már nem. Sajnos, a népköltészet kifejezetten formuláris műfajainak (pl. találósok, álrejtvények, mondókák, mesekezdő- és záró formulák[21]) abszurdba hajló kép-nyelvéről, grammatikailag szerkesztetlen „szósalátáiról" szinte semmit sem tudunk, mert érdemben nem

---

[14] A kérdéssel kapcsolatban lásd Köszeghy 2003; Szilágyi 2003.

[15] Szilágyi hosszan elemzi Aranynak azt a disznótorra írt „disznó-búcsúztató" versét, amelyben ugyanez a szókép előfordul: „Baráti emlékül azt a gyűrűt hagyom, / Melyben, ha jól sejtem, farkam dugva vagyon." Vö. Szilágyi 2003, 61; de nem szól a műfaj és toposz történeti gyökeréről, a több latin változatban is fennmaradt *Testamentum Porcelliről,* amelyet Szent Jeromos zsörtölődéséből tudjuk, a kisdiákok hamarabb és jobb kedvvel recitálnak már a IV. században is, mint Platón művét. Lásd Mészöly 1993, 297.

[16] *Alsókubini kézirat* (1771–82) Halotti cigány prédikáció, mely költetett Dophellya vajdárúl, aki két országra parancsolt. Lásd Küllős 2003 Pt. II. 6. sz. Az idézett részt lásd uo. 146. A [ ]-be tett betű a saját kiegészítésem, (= olvasatom), az oppozíciókra épülő mondatszerkesztés értelmében..

[17] Lásd RMKT XVIII/4. II. fejezet (Mulattató énekek, hazugságversek 123–149. sz.) és ezek kiegészítéseképpen néhány további erdélyi adattal Csörsz 2003c.

[18] Vö. Újváry 1978; Küllős 2004.

[19] Lásd Kovács–Benedek 1989b.

[20] Lásd Kovács–Benedek 1989a. (szám!) és közköltési előképeit RMKT XVIII/4. 115. és jegyzetei (523–528.).

[21] Lásd Kovács–Benedek 1990.

foglalkozott velük sem a stilisztika[22], sem pedig a folklórfilológia. A legtöbb ötletet az utóbbi évtizedekben kialakult, magát önálló tudományterületként meghatározó szövegnyelvészettől kaptam,[23] ezért a továbbiakban a szövegnyelvészek számunkra is irányt mutató elméleti felismeréseit és terminus technikusait fogom használni.

Az anonim közköltészet groteszk és nonszensz képei, mulattató toposzai, halandzsaszerű tréfás alkotásai jóval korábbiak, mint a kutatók által ismert és nyilvántartott magyar folklór adatok[24]; s az irodalom is csak a 20. század első évtizedeiben, avantgarde irányzatában „fedezi fel", és alkalmazza tudatosan e régi stiláris fogásokat és nyelvi/poetikai formákat.[25] Míg a szájhagyományban és irodalomban korábban is világszerte meglévő nyelvi játékon alapuló műformák (pl. a mondókaszerű nonszensz, a török *tekerleme*[26]) egyrészt rituális, misztikus, tanító funkciójúak voltak, másrészt mnemotechnikai hagyományokból vagy az összehangolt cselekvést segítő ritmizálási gyakorlatból, félrehallott és eltorzult számolásból[27] eredeztethetők, popularizálódott 17–19. századi magyar megfelelőik, a közköltészet nonszensz és groteszk alkotásai egyértelműen a szórakoztatás, (az egyre alacsonyodó szintű) mulattatás, (ahogyan egy 1797-es váci ponyva írja[28]) „holmi fire-fura időtöltís" céljára készültek. Mint pl. a rév-komáromi kalendárium 1826–28-as évfolyamában kiadott *Puszta Lakadalom, üres Vendégség, sok semmiből készítve* című 179 strófás (!) groteszk versfolyam[29], amelyben számtalan folklór műfajt, szüzsét, motívumot és frázist (pl. a tárgyak és állatok lakodalmát, hazugságmesét, lány- és vénasszonycsúfolókat, mulató dalokat és halandzsákat stb.) fércelt egybe jól-rosszul a névtelen kiadó/szerző. Nyelvészeti értelemben egy olyan szöveget hozott létre, amely jelentésbelileg rendezetlen (= inkoherens), és teli van kontextuális (= szövegen belüli) illetve szövegen kívüli

---

[22] A VIL 4, 160–167. halandzsa szócikke (Fónagy Iván szépirodalmi és Voigt Vilmos folklór szempontú összefoglalása a kérdésről) valamint Lukácsy 1981 néhány adata, utalása kellő kiindulási alapul szolgálhat.

[23] Kocsány 1994; Szikszainé 1999. Itt köszönöm meg Büky László önzetlen segítségét, amellyel a legfontosabb nyelvészeti szakirodalomra felhívta a figyelmemet, továbbá azt, hogy még publikálatlan tanulmányát is (Téma és variáció. Egy Weöres Sándor vers elemzése.) rendelkezésemre bocsátotta.

[24] Lásd Kovács–Benedek 1989a, b, 1990.

[25] Lásd VIL 4, 160–167. és Lukácsy 1981, különösen az Antikból élő avantgarde című fejezet (477–527.).

[26] Lásd VIL 15, 275–276. és Kovács 1979, 510.

[27] Vö. VIL 4, 167. (Voigt állítja pl. az An-dan-ténusz kezdetű gyermekkiszámolóról).

[28] Idézi Szelestei 1988, 336.

[29] „Puszta Lakadalom, üres Vendégség, sok semmiből készítve, tzimbalmos Nótákkal, jó tántzos Dallokkal, szép Versekkel, újj Mesékkel, tzifrán felékesítve, kiszépítve." Magyar és *Erdély országi uj, és ó Kalendáriom,* (Rév-Komáromban) 1826–28. OSzK 1.518./1826–28.

utalásokkal.[30] Érdemes néhány jellemző strófát felidéznünk a hol szürrealista, hol nonszensz képiségű, időben és térben, ill. a valóságos és irreális tárgyak, jelenségek, eszmék közt ide-oda ugráló, gyakran azonban csak lapos sületlenségeket variáló és ismételgető lakodalmi versezetből – amit egyébként farsangi tréfának szántak:

2. Senki a' Semmit elvette,
Magának társává tette,
De a' Semmi is férjet vett,
Mert Senki felesége lett.
.....
6. Hogy magokat kiszellőzték,
A' balha vesét megfőzték,
Azzal torkig jól laktanak,
Még is éhen maradtanak.
.....
10. Kávé helyett még serke fing
Volt nálok mintegy három sing,
Azt is megitták melegen,
Öszve vesztek nagy részegen.

11. A' menyaszszony régen megholt,
Mégis vendégsége most volt,
De tsak puszta lagzi vala,
Kidült-bedült az óldala.

12. Hát az a nyalka vőlegény,
Még meg se született szegény,
Még is volt egy nagy bál halma(?!)
De tsak puszta lakadalma.
.....
33. Ők a mákot megreszelték,
A' hó hátán megpergelték,
A' jeget is feltüzelték,
Éh hasok kedvét úgy lelték.
.....
52. Hogy nem láttak éjjel napot,
Meggyújtották a' jég csapot,

[30] Vö. Kocsány 1994, 344–345.

Az órrokra ragasztották,
A' világot úgy hordozták.
.....
91. Kukuriku, dinom-dánom,
Tölts, édes komám, nem bánom!
Huzzad tzigány a' nóta fát,
Felse vedd azt a' kis tréfát!
.....
100. Egyszer hideg tüzet raktak,
Hogy őszi széllel jól laktak.
Meleg málét a' hidegbe
Sütöttek ittzés üvegbe.
.....
150. Mulatság, tréfa, vigasság,
Farsanghoz illő nyájasság
Vagyon leírva ezekben
A' tréfás rövid versekben.

151. A' tréfa oda megyen ki,
Ők voltak sok semmi, senki,
Mindnyájan sohonnaiak,
Senki, semmi falusiak.[31]

A mű humorának és a szemantikai mezőket váltogató, heterogén stílusának érzékeltetésére igyekeztem az „érdekesebb" és színvonalasabb szakaszokat kiválogatni. A névtelen szerző-kompilátor érezhetően „felülről" kezeli és lemosolyogja ezt a falusi lakodalmat, mégis akkor versel jobban, amikor szóbeli hagyományt emel be a szövegbe. Ott és azért laposodik el ez a nonszensz ötletre épült lakodalmi vers, ahol konvencionálisan, a falusi szokásoknak megfelelően „viselkednek" az irracionális szereplők, amikor újra meg újra elősorolja a lehetetlen ételeket (pl. gémháj, szúnyogvaj, sütőkemence-nyögés, szárazdeszka-köhögés, csirkenyerítés, gólyaröhögés stb., lásd a 6–10, 15–22. versszakokban), s minden szakaszt azzal zár, hogy ez az étel sem csillapítja a vendégek éhét. Unalmassá teszi a tréfát az is, hogy homológ strófákban, lapos (*aabb* vagy *aaaa*) rímelésű szakaszokban hosszan mutatja be a groteszk vendégsereg (az állatok, a fák és virágok, a tárgyak és emberek) viselkedését, abszurd felöltözését az ünnepségre és a lakodalomban kapott „szertartásos" elnevezését (60–72. vsz.). Ebben a tartalmilag és szerkeze-

[31] Betűhíven, de saját interpunkciózással közlöm a kalendárium Csörsz Rumen István által lemásolt szövegét.

tileg is zagyva, mulattató halandzsaversben minden eredetinek tűnő, szellemes ötlet túl van írva.

Dolgozatom „főszövege", a *Senki Pál*ról szóló, a 18–19. sz. fordulóján többször is kiadott[32] ponyva, mely talán valóban 1807-ben készült, jóllehet elemei, motívumai, szövegépítkezése és stiláris megoldásai régebbiek. A mű tulajdonképpen a mesterlegények szerződtetését (a felfogadáskor) és mesterségbeli tudását (a „szabaduláskor") igazoló okmányok összevont paródiája.[33]

Mielőtt még idézném a teljes szöveget[34] (a jobb értelmezhetőség kedvéért ezt is a saját interpunkciózásommal és sortördelésemmel) mentegetőzésképpen szólnom kell az efféle, szórakoztatásra szánt közköltészeti alkotások egyik fontos jellemzőjéről: a trágárságig közönséges hangnemről, a mai olvasót olykor megbotránkoztató durva kép- és szóhasználatról, amely ebben a köznépnek szánt tréfás olvasmányban oly mérvű, hogy szinte már öncélú malackodásnak tűnik.

Tudjuk, hogy a széklet- és vizeletürítéssel és egyéb fiziológiai funkciókkal kapcsolatos tréfálkozás egyáltalán nem volt szokatlan humorforrás a régi irodalomban, még annak „komoly", sőt szakrális műfajaiban sem.[35] Kőszeghy Péter *A magyar Gróbián*ról szóló tanulmányában példákkal illusztrálja, hogy a 16–17. században mily nagy előszeretettel viseltettek „a sokkoló, elriasztó testi funkciók (mindenekelőtt a fekáliával kapcsolatos témák) iránt." Az úgynevezett „*fekália-irodalom* egyaránt virágzik az alantasabb és a legszínvonalasabb irodalomban, a ponyvákban éppúgy, mint Rabelais *Gargantuá*jában, Navarrai Margit egyes passzusaiban vagy Johann Fischart regényében" – írja.[36] A magyar irodalomban pedig soha máskor nem volt oly gazdag „a fekália-irodalom és a fekáliaterminológia, mint a reformáció és a korai ellenreformáció időszakában. Az új eklézsia és legfőbb támasza, a polgárság, miközben a szexualitás ábrázolásában a lehető legprűdebb, miközben kétségtelenül felértékeli a családot és a monogám

[32] Scheiber (1974) 5 ponyva kiadását és egy 1810-ből való kalendáriumi átdolgozását említi Arany János versének lehetséges forrásaként. Scheiber továbbá a „Senki" név világirodalmi megfelelőire hívja fel a figyelmet, de egyáltalán nem foglalkozik a magyar ponyva szövegével.

[33] „A paródia túlzáson, egy ember, egy mű, egy intézmény jellegzetességeinek, jellemző vonásainak eltúlzásán alapul. A parodista előtérbe állítja a stílust és háttérbe szorítja a tartalmat [...] A halandzsa olyan paródia, melyben a tartalom a nulla felé tart." VIL 4. 165.

[34] Az igazat megvallva: sem a mű tartalma, sem pedig hangneme nem alkalmas az ünneplésre, sőt! Gondolkoztam is azon, hogy a szöveg első részét nem kellene közölni, annyira alpári. De mivel ez a maga idején közismert példa (még Arany János is hivatkozik rá) mára teljesen feledésbe merült, viszont számos szövegtani, stilisztikai jelenséget szemléltethetünk rajta, a teljes szöveg újraközlése mellett döntöttem. A tréfás folklórműfajokat kedvelő és kiválóan előadó Nagy Ilonka tudni fogja, hogy e tanulmánynak nem e ponyva tartalma a mondanivalója, csak az egyik példaszövege.

[35] Lásd Kőszeghy 1999; 2003.

[36] Kőszeghy 1999, 92.

társkapcsolatot, a testiség egyéb területein szókimondó nyíltságával, esetenként alpáriságával tudatosan és agresszívan sokkolja a mindenkori potenciális ellenfelet."[37]

Nemcsak a ma már alig érthető erotikus metaforák és eufemizmusok, hanem az ürítéssel, emésztéssel kapcsolatos nyílt trágárságok, a tréfás, csúfondáros becsmérlésekben megnyilvánuló túlzások is szerves alkotórészei voltak a középkor és a reneszánsz idején a Bahtyin által *vásári* vagy *familiáris beszédnek* nevezett nyelvnek, amely ünnepnapokon éppen a karneváli hangulat, a nevetéskultúra egyetemessége következtében még a templomokba is behatolt (mint pl. a bolondok ünnepe, a szamárünnep), és visszájára fordította a legkomolyabb és legszentebb rítusokat.[38]

Bahtyin szerint „...az olyan jelenségek, mint a káromkodás, átkozódás, esküdözés, trágárkodás a beszéd nem hivatalos elemei. Ma is úgy tekintik és régen is úgy tekintették őket, mint a nyelvi érintkezés elfogadott normáinak szándékos megszegését, a nyelvi konvenciók [...] felrúgását. Ezért az ilyen elemek – ha kellő mennyiségben és szándékolt formában fordulnak elő – igen nagy hatást gyakorolnak a szövegösszefüggésre, az egész beszédre: más síkra teszik át, kívül helyezik minden verbális konvención. Az ilyen beszéd [...] mintegy külön nyelvvé alakul át, a hivatalos nyelvvel szemben álló, sajátos argóvá. Egyszersmind sajátos közösséget is teremt: a familiáris beszédbe beavatott [...] emberek közösségét. Ilyen közösség volt a köztéri tömeg – különösen az ünneplő, a vásározó, a karnevál ozó tömeg."[39]– amely (társadalmi rangjától függetlenül) előszeretettel vásárolta, ronggyá olvasta és (szóban vagy kéziratos másolatokban) tovább is éltette, a szó szoros értelmében felhasználta az olcsó kalendáriumok és ponyvák szórakoztató termékeit.

Rabelais műveinek elemzésekor már Bahtyin is hangsúlyozta az értelmiségiek, (elsősorban a diákság) alkotó, a vásári formákat részint az irodalomba emelő, részint onnan a populáris kultúrába közvetítő tevékenységét: „A szórakoztató diákirodalom jelentős mértékben a vásártéri kultúrához tartozott, társadalmi jellegét tekintve pedig közel állt a népi kultúrához, sőt néha összeolvadt vele. A groteszk realista művek (főleg persze a latin nyelven írottak) névtelen szerzői között valószínűleg sok volt a diák vagy a hajdani diák."[40]

Ehhez hozzá kell tennünk, hogy a későbbi, a 17–19. századi közköltészeti alkotások, különösen a szatirikus és parodisztikus műfajok azt bizonyítják, hogy a literátus szerzők továbbra is a maguk meztelen valóságában ábrázolták a nemiséget és az altesti funkciókat, közönségük pedig a szó eredeti értelmében „vevő

[37] Kőszeghy 1999, 94.

[38] Bővebben lásd Bahtyin 1982, 191–193. és Lever 1989, különösen az első három fejezet.

[39] Bahtyin 1982, 234.

[40] Bahtyin 1982, 193, a 6. lábjegyzet.

volt rá", és jól mulatott a közönséges beszéden, trágárságokon. Még akkor is, ha az „emelkedett" műfajú alkotásban (pl. vallásos témájú iskoladráma betétjeként vagy közjátékaként) a „vásári beszéd"-től távol eső szövegkörnyezetben, vagy ünnepélyes alkalommal (köszöntőversben) esetleg baráti gesztust kísérve (pl. ivónótaként, tusként) hangzott el.

Bahtyin megállapításai a középkori és reneszánsz nevetéskultúráról, s abban az anyanyelv különböző szintjeinek, árnyalatainak szerepéről *mutatis mutandis* tehát a magyar újkori közköltészetre, s benne az alább idézendő ponyvára is érvényesek.

A *Senki Pálnak fölszabadúló levele* című 2 lapos kiadvány első része kifejezetten az írott, hivatalos, formuláris nyelv parodizálása, ennek különböző szegmensei között „ugrál" a szöveg. Kezdődik a hivatalos személyek (= esküdtek) neveinek felsorolásával; majd következik a *„conventio"*, azaz a szolgálattal járó juttatások, végül az elvégzendő munkák felsorolása. A paródia első jeleként az emberi kommunikáció legősibb rétegéig visszanyúló „beszélő" (egyszersmind becsmérlő) neveket használja, amelyek a (száj)hagyományban (elsősorban a gyerekfolklórban) külön életet élnek, mint rímes névcsúfolók. Részben ugyanezt a csúfondáros névsort variálja egy másik kortárs ponyvaszöveg is[41], igaz, ott egy temetési prédikáció-paródia bevezetéseként. Azért idézem a lábjegyzetben, mert az alkalmazott nyelvi eszközök, stiláris fogások mindkét ponyvaszövegben azonosak.

A szöveg fontos stiláris eszköze a halmozás (a tételes fölsorolások), az alliterációk *(kert kerítő; serke seggű)* és eufemizmusok *(macskagolyó, csikópisztoly)*, a szokványos formulákban a negatív jelzők *(becstelen esküdtek; ezekkel egészséget nem szolgáló maradok)* a pozitív állításokban a negatív töltésű szavak vagy az önmagukban ellentétes szókapcsolatok *(akasztófa legyen a' nyúgodalmad! szép diszharmóniával zengedeztek; megmutatta, melyik malac, ki ökre)*, a rímes, ritmikus ismétlések, (*fegyvered ló segge, órrod a hüvelye*; vagy az I. rész utolsó 8 sora), a groteszk vagy abszurd képhalmozás *(egy csacsi nevű bak ló; rák szőr, tsiga háj, vajba rántott ko[s]z, kánforos 'sidó tsiriz;)*; nonszensz képek (*a halak... a levegőégben zengedeztek*); a hivatalos szerződések illetve prédikációk stílusának el-

---

[41] *Tzigány prédikátzió és tzigányoknak furtsa lakodalma.* (e. e.) OSzK PNy 2.923 (betűhív)
Egy Tsigánynak vólt egy fia, annak ismét egy leánya, és sok attyafia, amint következnek:
Szarhentergető Miklós / néked 8 fingal adós, / Konkoli Jakab / seggibe a' nyakad, / Akaratos Kelemen, / edd-meg a' szart melegen, / Erdő kerítő Oláh / szarik az órrod alá, / Semmiházi Kaszás / edd-meg a' szart mint más,

[41] Úgy szedtem-fel imitt amott ezen semmiházi szókat az öreg Vajdának örökkön sátorban lakó helyének 99-dik szeglettyében, és az köpönyegének 979-dik és 89-dik ráncában, 9999-dik lukjában, és az akasztófára fel-húzásában, tsak kérlek benneteket az Jupiterre, hallgatásban legyetek, ti kedves füstös, tarka, és kurta lelki esméretű hallgatóim!

lentmondó vulgáris, mocskolódó, parodisztikus stílus. A több mondattömbből felépített szórakoztató ponyvaszövegben felismerhetünk önmagukban is megálló (meglévő) csúfondáros mondókákat, abszurd gyógyító receptet[42] és tréfás (de a 18. század társasági költészetében ténylegesen előforduló[43]) tust is (lásd az I. rész bevezető névsorát és utolsó 8 sorát). Fonákjára fordított gondolkozás és beszédmód, alantas szereplők és cselekmények teszik komikussá ezt a fekáliaszagú szöveget mindazok számára, akik ismerték vagy felismerik kontextuális utalásait:[44]

[I.][45]
Senki Pálnak Conventziója, melly 1807. dik Esztendőben adatott ki.

Vóltak pedig jelen ezen úti betstelen Esködtek, úgymint:
Madarászi János,
Ló fúró Dömötör,
Eszed-iszod Miklós,
néked nyóltz finggal adós[46];
Nyári Bertalan,
Teliszaró Jakab,
seggibe a nyakad;
Kert kerítő Oláh,
szarik az órod alá,
Kővágó Sándor,
Jégrontó Mátyás,
Akaratos Kelemen,
edd meg a' szart melegen;
Tehén fúró Balás,
Rozsdás fogú Takáts,
Serke seggű Imre,
Nyúl szalasztó Ferdinánd,
Veréb patkoló Márton,

---

[42] Ilyen elem az alsókubini cigány temetési paródiában is volt, lásd Küllős 2003. Pt. 6. sz.

[43] Lásd pl. a nyomdai előkészítés alatt álló RMKT XVIII. Közköltészet 2. néhány szövegét, amelyben a „trink" szóra a „fing" rímel, vagy a nem ivókat küldik el egy-egy formuláris káromkodással, pl. „Kurva légyen az anyja, / Aki látja és bányja!"

[44] Itt külön lehetne értekezni a komikum és a nyelvi humor idő- és térbeli, kulturális kötöttségeiről.

[45] Saját kiegészítéseimet [ ]-be tettem, a nyilvánvaló nyomdahibákat [!]-lel, javításaimat pedig kurziváltam.

[46] Az eredetiben sajtóhibaként: edós

Fosd Dany, nyalod azt!
Esztendeig fizetésed pediglen ez lészen: minden héten hat nap, hetedik a szerző[!], ötszáz Huntzut, hatszáz bestekurafi, száz ötvenkilentz üstög vonyás, keresetlen tsérfa a' hátad közepére. Öltözeted pedig ez leszen: nád ing[ed], lapu gatyád, pőlhös zab tarisznyád[47], róka torkú tsizmád, tsallán öved, Juhpikék[!] széllel béllet mentéd szalma sinórra[*l*], ketske bogyó gombokra, *ürge*[48] szarral ki pöttyögtetve, torma levélbül tsinált kurta dalmánkad, hársfabúl bakantsod, bikfábúl sarkantyúd, fekete tehén valaga kalapod, hóhér istrángja nyakravalód.
Hogy pedig jobban elől mehess az dolgodba adatik mellé[*d*] egy tsatsi nevü bak ló minden szerszámostúl, úgymint valagostúl, beka tekenyőbűl tsinált kantárod, szar szügyellővel, fos farmatringgal, korpábúl lesz az terhelőd, fagyos kutya szar lesz a' szablad, fegyvered ló segge, órrod a hüvelye, tsikó pisztoly órrod alá.
Ezen fellyül a' midőn szomorú lésze[*s*]z, furuglya helyett adatik, a' mellyel magadat vígasztallyad: matska golyó a' markodba, kis istráng a' *ny*akadba[49], akasztófa legyen a' nyúgodalmad, a' mellyre segítsen a' nagy szemű Jupiter, a' ki téged régen ösmer!
Meditzinád pedig e' lészen: öreg[50] leány gondolattya, rák szőr, tsiga háj, vajba rántott ko[*s*]z, kánforos 'sidó tsiriz.
Azután pediglen első dolgod e' lészen:
Fut a' kutya, log a' füle, szopod azt!
Árkot ugrik, nagyot fingig[!], iszod azt!
Kerék vágás, kengyel vas, szarik a kutya, sodord azt!
Az én seggem kerék agy, a' te órrod belé fagy!
Szakáts aszszony órra alatt, szopod azt!
A' seggibe zsíros kal*án*[51], nyalod azt!
Ládd melly szép kadentzia, szarik néked a' beteg Frantzia[52], edd meg azt!
Absque restantia, ix, pix, fa palatzk, teli fingom, tsapdfől azt![53]

[47] Az eredetiben sajtóhibaként: tasisznyád
[48] Az eredetiben sajtóhibaként: ünge
[49] Az eredetiben sajtóhibaként: uyakadba
[50] Az eredetiben sajtóhibaként: örg
[51] Az eredetiben sajtóhibaként: kalén
[52] Az eredetiben sajtóhibaként: Frantzita
[53] E szöveg rövidebb és sajnos, a végén hiányos variánsát nemrégiben találtam meg a *Lóskay kódex* nevű (1760–1820, Stoll 2002, 500, 181–182. oldal) kézirat-kolligátumban, amelynek bizonyos részei sárospataki diák-eredetre mutatnak. A 182. lap alján a kézirat megszakad, a 183. oldalon más kézírással: Köszöntő versek Mihály napra. (Varannay Mihály köszöntése). A kétségtelen műfaji azonosság, és e parodisztikus szövegcsaládhoz való tartozás bizonyítékaként itt közlöm a ponyvaszövegnél olykor szegényesebb, olykor szellemesebb kéziratos Contractus szövegét.
„Contractus Levél avagy szegőttetés
Korpa Vár megyében az Hernyák országban, mandátum [a] már kiadatott Conventio szerént. Anno et Die Sohonnaból jött fundatioja, Kezdődik: sem orája, sem napja.

[II.]

Kedves tarka és kurta lekei [!] esméretű Olvasóm!
Emlékezetre méltó Senki Pálnak tanúltt mestersége ama Historikus mondása szerént, a' ki felül azt írja: hogy minekutánna el szánt vólna magát [*a'* ...] a' dinnye Tsöszségre adta életét, és addig tanúlta a' kováltságot[!], hogy ollyan varga teltt ki belölle, hogy az olaj öntö Czéh mester sem fúrtt vólna ollyan nadrágot, mint a' mitsodás füsűt festett esztergálya. *M*ert midön a' bábához vitte vólna patkolni, azt kérdi a' paplanos, hogy mellyik kerékjárto őrlötte meg azt a' kalamárist?
Igen jó esze vólt, mert ha egyszer meg-látta a' háló kötést, mindjárt meg-sütötte 's fözte formájára a' szántó vasát. *A'* minap tsak egy óraig ültt a' köszörüs mellett, midön fölözővel a' tzentányért meg ajnslgolták vólna, mindgyárást ki 's belül tanúltt mesterségibül, mert ollyan stiblit épitett fábúl nyakszoritónak patikába, hogy a Pék-mester, agár fejű is tsak azt mondotta, hogy a' leg-jobb Kőméves-is tsak úgy borotválta meg.
Soha sem ettem ollyan jó ízü eszü embert, estve, mert ha meg-mutatták néki, mellyik Juh, mellyik gazdáé, azután hogyha harmadnappal is későbben ment haza, meg mutatta, mellyik malac, ki ökre.
A' mi pediglen az írását illeti, ollyan író volt, hogy a' ki száz esztendeig tanúlta az harang öntést, [...] sem tudott vólna tilinkóba ollyan görbe sürü füsüket edzeni, a' mitsoda görbe békó kúltsokat viseltt éhomra.

Ködvágo Jantsinak, kinek is Lészen pénz béli fizetsége három garas hijján tizenöt pénz. Öltözeti pedig Leszen Nád Inge, Lapu Gatyája, Torma Levélbül Dolmánykája szalma sinorra, Ketske golyobis Gombokra, széllel béllet mentéje. Minden héten hat nap, hetedik a' szerzés; hogy szolgálatjában elöl mehessen, adatik neki egy Tsatsi nevü Pej Ló, nyergen fellyül meg bórittatott Deszkával, mint a Fehér vári piaczon vagyon. Fegyverének hüvellye Légyen Fejér Ló seggi, Ló karabélj a' szabjája, szamár furugja az orrába, akivel magát vigasztalya!
Farmatringja, szügyellöje béka Tekenővel Lészen kirakva, korpa madzak hevederje, Bika Tséki terhellője, roka farok Süvegére, magánossan jár étele, hat akó Fing, kit maga Fring (!), hogyha pedig kevesselli, oda menyen azhol hat akónál többet adnak néki. Disznó Seggi a' quartellya, fejér eb seggi a' Kupája, Ló hulladék a' prémondája. Azomban a' földet fullya meg, a' padallyát tisztitsa meg, hogy ama paplan nélkűl való puhán gondolt vánkosos ágy alatt tsendes nyugodalma lehessen! Hogyha pedig sokáig aludnék, egy Fészek veres hangyát, hat marok Csermellyét, Tatár Korbats a' Farára, jó som botot a' hátára, 99. nyakon tsapást, hat segberugást, 600 beste Lélek kurafiját a nyaka közé! Azomban 9 Putony verő fényt, 6 ako árnyékot, 10 mértze szellőt, 3 hordó ködott (!).
Ezen Korpa Vármegyében voltanak jelen illyen jeles Assesorok, Ugymint Nádi(...)."

A' mi pedig az életéhez tartozik: egyszer kérdezték tőle, hány esztendős vólna, illyen szókkal botsájtotta a' vele barátkozó Ellenségit, hogy: huszonöt esztendős vólna, de ötven esztendeig beteg vólt, és a tserfa haj mászásban annyi ideig vólt, hogy még a' suba szőre is mind el kopott. *Az* ő sok nyomorúságai után sajt féreg módjára kipattant e' világbúl életének 9979 dik esztendeiben, és halála után szép nótákat írt, mellyeket az halak szép *diszharmóniával*[54] a' levegő égben zengedeztek, mellyeket is Dávidné a' hol*d*béli[55] dinnye Tsősz gunyhojánál elő szóllítván ás Climius Miklóst[!], Esopust és Symonidest hellyben hagyván, a' mint következnek a' versek. Ezekkel egésséget nem szolgáló maradok, a' Poéta: N.N.[56]

Senki Pál *„fölszabadúló levelé"*-nek második része nemcsak olyan stílus-paródia, mely halandzsaszerű mondatokból áll, ahol az állítmány konvencionális jelentése nem a várakozásnak megfelelő (redundáns) tárgyra vonatkozik, és ez a tárgy sem a várakozásnak megfelelő jelzős, határozós bővítményekkel (prediktumokkal) van ellátva. Tulajdonképpen ilyen grammatikailag és szintaktikailag helyes, de szemantikailag abszurd mondatszerkezetekkel élnek a mendikáns gajdok, lakodalmi mulattatók is, amikor azt mondják:

19. Orbáncos a szűröm, mert a hideg leli,
Pókhálós ingemet a takács most szövi,
Süvegemet pedig az ötvös reszeli,
Lészen ruházatom Bécsből hozott semmi.[57]

Senki Pál fölszabaduló levele továbbá olyan „beszéd-paródia" is, amely különböző élet/beszédhelyzetekre utal, ugyanis egy hivatalos okmány nyelvi fordulatai és a temetési szertartások ugyancsak formuláris stílusa, valamint a mindennapi (kézműves) élet beszédmódja keveredik benne. A komikus hatáskeltésnek ezek a formái erőteljesen kor- és kultúrafüggők, hisz a szöveg első négy bekezdésének ironikus humorát pl. már csak az élvezi, aki a felsorolt (azóta rég kihalt) mesterségek legfontosabb produktumait és mesterségbeli kulcsszavait (*ajnslogolás, stibli*), szerszámait (*fölöző* stb.), képes felismerni.

---

[54] Az eredetiben sajtóhibaként: dizmóniával

[55] Az eredetiben sajtóhibaként: holtbéli

[56] *SENKI PÁLNAK föl-szabadúló LEVELE és nevezetes tanúltt MESTERSÉGE adatott-ki G.M. által. nyomatott ebben az Esztendőben.* (Sárospataki Theológiai Könyvtár, SS.295/2. g.) Betűhíven, de modern interpunkciózással közlöm. A szöveg könnyebb értelmezhetősége okán. [...] tettem s a szerintem hiányzó szavakat, dőlt betűvel jelzem, ahol új mondatot kezdtem, vagy javítottam.

[57] Jankovich Miklós: *Magyar világi énekek* (1789–93) 20b–21a. Kiadva: RMKT XVIII/4. 123/V. sz.

Akár az idézett *Puszta lakodalom...* című kalendáriumi verset, akár a *Senki Pál*ról készült ponyvát elemezzük szövegtani, stilisztikai szempontból, láthatjuk, hogy a szerző-kompilátorok viszonylag kis számú tartalmi és stiláris elemből állították össze szövegeiket. Legfontosabb módszerük a konvencionális formulák jelentésének visszájára fordítása, a közlések és prediktumok szembeállítása; szerkesztési technikájuk pedig: a morfémák és mondatok szintjén az ismétlés, ill. halmozás; a szövegstruktúra szintjén az addíció, a hozzárakás, egy-egy szerkezeti egység (pl. strófa) megismétlése némileg variált tartalommal, valamint az intertextualitás. Ez utóbbi teszi lehetővé más műfajok (pl. proverbiumok, közhelysorok, -strófák, szakrális formulák, tusok stb.) „beemelését" egy-egy paródiaszövegbe, csúfolóba. Ilyen eljárással lehet csekély számú ötletből végtelen hosszúságú szöveget gyártani – amint azt a folklór kutatói megállapították a népköltészet alkotásmódjáról –, és a fentebb idézett ponyvák szerzői is tették.

Ezt a tanulmányt a benne fölvetett és megoldásra váró problémák sokasága miatt befejezni nem, csak abbahagyni lehet, azt remélve, hogy valamelyik ötlete, gondolatsora folytatókra talál. Hisz a magyar szövegfolklorisztikának számos olyan területe van, ahol érdemes lenne hasonló módszerekkel vizsgálódnunk. Amikor a 17–19. századi groteszkeket, ezt a nagyon is képgazdag, nyelvi kincsesbányának számító, jóllehet az irodalmi poézis szintjét el nem érő „képtelenségi költészetet"[58] olvassuk, érdemes újra eltűnődnünk a magyar nyelv gazdagságáról, a költőiség mibenlétéről (a legtágabban értelmezve a nyelvteremtő költészetet); a populáris költészet poetikai, stiláris és műfaji sajátosságairól; továbbá azokról a szövegépítési technikákról, fogásokról, amelyek a költői és a köznyelv, valamint a közköltés és a népköltés bonyolult kapcsolatrendszeréről tanúskodnak.

Befejezésképpen hadd emlékeztessek Sylvester János *Új Testamentum*-fordításának elhíresült előszavára, ahol a neves fordító a magyar nyelv profán énekekben és a közbeszédben is virágzó képgazdagságát dicsérte, mondván: „Mikor illyen felsíges dologban illyen alávaló példával ílek, az ganéjban arant keresek, nem azon vagyok, hogy az hitságot dicsírjem. Nem dicsírem az mirül az illyen ínekek vadnak, dicsírem az beszídnek nemesen való szerzísit. [...] melly nem egyéb, hanem magyar poesis."[59]

[58] Erdélyi János kifejezése.

[59] Lásd Varjas 1964, 301.

Irodalom

BAHTYIN, Mihail
— 1982 *François Rabelais művészete, a középkor és a reneszánsz népi kultúrája.* Budapest, Európa.
BENEDEK Katalin
— 1989 Fenékkel felfordult világ. [Bevezető] In Kovács–Benedek 1989b 8. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. 9–40.
— 1990 Formulamesék [Bevezető] In Kovács–Benedek 1990. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. 9–33.
BÜKY László – FŰKÖH Borbála
— 2001 Szövegszerkezet és aktuális tagolás In Kabán Annamária (szerk.): *Funkcionális mondatperspektíva és szövegszerkesztési stratégia.* h. n. Miskolci Egyetemi Kiadó, 85–94.
CSÖRSZ Rumen István
— 2003a *Bocskor János énekeskönyve 1716–1739.* Domokos Pál Péter hagyatékából s. a. r. ~. Kolozsvár, Kriterion. /Téka/
— 2003b Népballadáink egyik forrásvidéke: a közköltészet I. *Néprajzi Látóhatár,* XII: 3–4, 31–50.
— 2003c Erdélyi hazugságversek a XVIII–XIX. század fordulójáról. Klny., a *Lymbus Magyarságtudományi Forrásközlemények* című évkönyvből. Budapest.
FARAGÓ József
— 1993 Egy fiatfalvi mesemondó az 1810-es években. In Barna Gábor – Bódi Zsuzsanna (szerk.): *Cigány Néprajzi Tanulmányok 1.* Salgótarján, Mikszáth Kiadó. 125–131.
FÓNAGY Iván – VOIGT Vilmos
— 1975, *halandzsa* In *Világirodalmi Lexikon.* 4. Budapest, Akadémiai Kiadó. 160–167.
JAKOBSON, Roman
— 1966/1969 Nyelvészet és poétika. In uő: *Hang – Jel – Vers.* Budapest, Gondolat. 209–57.
KOCSÁNY Piroska
— 1993 Szöveg és szövegtan: olvasmányélmények a szövegnyelvészet szakirodalmából. *Magyar Nyelvőr,* CXXII: 340–349.
KOVÁCS Ágnes
— 1979 *hazugságmese; hazugságverseny.* In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon.* Budapest, Akadémiai Kiadó, 509–511.
KŐSZEGHY Péter
— 1999 A magyar Gróbián. In Csáktornyai Mátyás: *Gróbián.* Utószó. /Régi Magyar Könyvtár, Források 9./ Budapest, Balassi. 85–113.
— 2003 A humor a 16–17. századi magyar irodalomban. *Bárka,* XI. 5. 39–52.
KÜLLŐS Imola
— 2003 *Cigányok a régi magyar közköltészetben a XVII. századtól a reformkorig.* /Romológiai Kutatóintézet Közleményei 9./ Szekszárd.
— 2004a Balladaszüzsék és -típusok legrégibb kéziratos feljegyzései. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára.* III. Budapest, L'Harmattan. 265–294.
— 2004b *Közköltészet és népköltészet.* Budapest, L' Harmattan.
LEVER, Maurice
— 1989 *Korona és csörgősipka.* Budapest, Európa Könyvkiadó.

LUKÁCSY András
— 1981 *Kiment a ház az ablakon... Költészet és játék.* Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
MÉSZÖLY Dezső
— 1993 *Az igazi Villon.* ~ fordításai és tanulmányai. Budapest, Gondolat Könyvkiadó – Magyar Művészeti Akadémia.
KOVÁCS Ágnes – BENEDEK Katalin
— 1989a. *A rátótiádák típusmutatója. A magyar falucsúfolók típusai.* /Magyar Népmesekatalógus 6./ (2. javított, bővített kiadás.) Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
— 1989b. *A magyar hazugságmesék katalógusa.* /Magyar Népmesekatalógus 8./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
— 1990 *A magyar formulamesék katalógusa.* /Magyar Népmesekatalógus 9./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
NL = Magyar Néprajzi Lexikon 2.
POGÁNY Péter
— 1978 *A magyar ponyva tüköre.* /Magyar Helikon sorozat/ Budapest, Európa Kiadó.
RMKT XVIII/4. =
— 2000 *Régi Magyar Költők Tára XVIII. század IV. Közköltészet 1. Mulattatók.* Sajtó alá rendezte Küllős Imola, munkatárs Csörsz Rumen István. Budapest, Balassi Kiadó.
SCHEIBER Sándor
— 1974 Az Arany megverselte Senki Pál külföldi mintái. In uő: *Folklór és tárgytörténet II.* Budapest, MIOK. 110–112.
STOLL Béla
— 2002 *A magyar kéziratos énekeskönyvek és versgyűjtemények bibliográfiája* 542–1840. 2. javított, bővített kiadás. Budapest, Balassi.
SZELESTEI NAGY László
— *1988 Kalendáriumok a XVIII. századi Magyarországon.* In Hopp Lajos – Küllős Imola – Voigt Vilmos (szerk.): A megváltozott hagyomány. Folklór, irodalom, művelődés a XVIII. századi Magyarországon. Budapest. 313–362.
SZIKSZAINÉ NAGY Irma
— 1999 *Leíró magyar szövegtan.* Budapest, Osiris Kiadó.
SZILÁGYI Márton
— 2003 „Alkalmatosságra írott versek" avagy vidám férfikompániák humora. Csokonai, Arany és a közköltészeti hagyomány. *Bárka,* XI: 5. 53–62.
TASNÁDI Edit
— 1993 *tekerleme* In *Világirodalmi Lexikon.* 15. Budapest, Akadémiai Kiadó. 275–276.
UJVÁRY Zoltán
— 1978 A temetés paródiája. Temetés és halál a népi játékokban. *Studia Folcloristica et Ethnographica,* Debrecen.
VARJAS Béla
— 1964 Erazmista Bibliafordítás és nyelvművelés. In Klaniczay Tibor (szerk.): *A magyar irodalom története.* 1. Budapest, Akadémiai Kiadó. 294–303.
VIL = *Világirodalmi Lexikon*
— 1975 4, 160–167. *halandzsa.* (Fónagy Iván; Voigt Vilmos) Budapest, Akadémiai Kiadó.
— 1993 15, 275–276. *tekerleme.* (Tasnádi Edit) Budapest, Akadémiai Kiadó.

Landgraf Ildikó

Az írott kultúra hatásának útjai és útvesztői a 48-as hagyományok tükrében

48-as olvasmányok a centenáriumi gyűjtés alapján

Az 1848/49-es forradalom és szabadságharc centenáriumának tiszteletére szervezett országos gyűjtés szervezői szerették volna föltérképezni az adatközlők háttértudását, rögzíteni olvasmányélményeiket. A gyűjtési útmutató figyelmeztette a gyűjtőket, hogy mindig kérdezzenek rá, az adatközlő milyen könyveket ismer, olvasott-e a szabadságharcról és annak hőseiről.[1] Az adatokat hatszáz, az 1848/49-es események színhelyéhez közel eső helyen gyűjtötték, településenként 10–10 embert kérdeztek meg, hatalmas anyag gyűlt össze.[2] Mégis, nagyon kevés konkrét olvasmányélményt rögzítettek a gyűjtőfüzetekben. A válaszadók többsége ugyanis csak annyit mondott, hogy több történelmi könyvet és iskolai tankönyveket ismer,[3] ritkán olvasható konkrétan, hogy mit. Többnyire az adatközlő nem emlékezett már pontosan rá. Esetleg a gyűjtő felejtett el rákérdezni a történet eredetére. Utólag nehéz kideríteni az igazságot. Az összes adathoz viszonyítottan csekély és pontatlan, cím nélküli olvasmányadat miatt számszerű, statisztikai kimutatást nem érdemes készíteni, ám azt fontosnak tartom az alábbiakban összegezni, hogy milyen típusú olvasmányokat soroltak a megkérdezettek: *Iskoláskönyvek, tankönyvek*[4] (1867–1948 között nagyon sokféle tankönyv létezett. Az iskolatípustól

[1] Dégh–Ortutay [1947], 15.

[2] A centenáriumi gyűjtést korábbi munkáimban már részletesen bemutattam, értékeltem, ezért erre most nem térek ki. Lásd Landgraf 1997. 68–74; 1998a 116–118.

[3] Például Sárbogárd: Juhár 1947. 6; „Valamikor az iskolában Kecskeméten tanultunk róla. De bizony én mán elfelejtettem. Nem gondoltam én, hogy erre még valaha szükség lesz. Azt tudom én inkább, amit a gyerekek az iskolában tanultak." Kecskemét–Ágasegyháza: Gál 1947. 4. További adatok: Szegvár: Aukner–Emőd 1947. 202; „Kossuth vívta ki a szabadságharcot. Tudja ezt minden magyar honpolgár, aki iskolába járt." Szászfa: Irányi L. 1947. 293; Zengővárkony: Orosz 1947. 33.

[4] A kérdőív utasításai szerint az: „Iskoláskönyvek mellőzendők, de, ha bárhol iskoláskönyvre hivatkoznak, azt a gyűjtő jegyezze fel." Dégh–Ortutay [1947], 15.

függően más és más tankönyveket használtak, a különböző felekezeteknek, nemzetiségeknek is megvolt a maguk tankönyve. Így utólag tehát lehetetlen kideríteniink, hogy a gyűjtésben említett iskoláskönyv mit is jelent.[5]), *kalendáriumok,*[6] *ponyvák,*[7] *újságok,*[8] *emlékalbumok,*[9] *történeti munkák,*[10] *szépirodalom.*[11]

---

[5] Szándékomban áll, hogy az Országos Pedagógiai Könyvtár Tankönyvtárának anyagát módszeresen áttanulmányozzam olyan szempontból, hogy az olvasókönyvek milyen történeteket közölnek a 48-as témakörből, sőt, az olvasókönyvek, tankönyvek valamennyi folklorisztikailag érdekes adatát is igyekszem földolgozni. A munkát nagyon lassítja, hogy nincs olyan pedagógiai kézikönyv, tankönyvtörténeti segédkönyv, amely áttekintést adna az 1867–1948 közötti tankönyvekről, segítene a tájékozódásban, hogy mettől-meddig voltak használatosak az egyes tankönyvtípusok. Az 1777–1848 közötti tankönyvekről már rendelkezésünkre áll egy ilyen jellegű feldolgozás. Fehér 1994.

[6] „Az Aradi-naptár sokat írt Kossuthról meg Petőfiről. Vótak kis rigmusok Petőfiről. Felsütött az őszi napnak sugára." Dévaványa: Bereczki 1947. 14.; „A Kossuth-naptárba óvastunk a 13 vértanúrú." Dab: Denke 1947. 266; „48-ban, mikor a szabadságharc vót, akit össze nem bírtak kapni, mert szeptemberben vót, mikor összeszedték őket az aradi várban. A kalendáriumban írva vót." Kisbárkány: Pesovár 1947. 286.

[7] „Az akkori időkben divatosak voltak a ponyvák, 48-as honvédekről, betyárokról, Czinka Pannáról volt szó." Rádfalva: Réthey Prikkel 1947. 49; „Historijába vót, hogy hát: nehéz bilincsbe vert a muszka csorda had. Véres viperái a rut árulásnak. Mindnyájunk számára egy közös sírt ásnak..." Dévaványa: Bereczki 1947. 619.

[8] A centenáriumi gyűjtésben a megkérdezettek a következő újságokat említették cím szerint: *Pesti Hírlap, Néplap, Kis újság, Friss Újság,* általában a 48-as körökben, gazdakörökben olvastak újságot.

[9] Cím szerint a következők fordulnak elő a gyűjtésben: *Kossuth-album, Gróf Leiningen életrajza, A ceglédi százas küldöttség Kossuth Lajosnál Baracconeban, Olaszországban.* A Kossuth-albumok egyik kedvelt történetét Kossuth és a londoni polgármester találkozásáról (a londoni polgármester nagy lelkesedéssel hallgatta Kossuth szónoklatát, és arra kérte, hogy tanítsa őt meg Kossuth ilyen szépen beszélni, mert neki született angol létére még soha nem sikerült ilyen nagy hatást gyakorolnia a közönségére), az egyik adatközlő el is mondta. Mezőkeresztes: Vincze 1947. 46. Vö. *Kossuth Album* 1891. o. n.; *Kossuth apánk...* 1902. 35–37.

[10] Cím szerint a következők fordulnak elő a gyűjtésben. Tildy Zoltán: *Az Aradi vértanúk története*; *Honvédelmi ismeretek*; Boross Vimos: *Kossuth Lajos élete, működése és halála;* Gracza György: *Az 1848/49-i magyar szabadságharc története.*

Az egyik adatközlő válasza: „Természetesen olvastam 48-as könyveket, de nem annyit, mint amennyit szerettem volna. Szabadságharc története, Szabadságharc 1848–49, A piros-rózsás forradalom, Szent március, történeteket és cikkeket is olvastam." Rátka: Juhár 1947b. EA 2054/43.

Egy bognármesternél a következő könyveket találta a gyűjtő: *Országgyűlési zsebkönyv.* Pest, 1865; *A magyar törvények zsebkiadása* Pest, 1861; *Országgyűlési törvénycikkek* 1887. *A magyar népköltés gyöngyei.* Budapest 1896. A hadvezérekről a szabadságharc történelmében olvasott, de hogy milyen könyvben, arra nem emlékezett. Lengyeltóti: Albán 1947. 25.

[11] A következő munkákat találtam: a leggyakrabban Petőfi verses kötetét említik (19 adat összesen), a többi könyv egy-egy adatot jelent, Móricz Zsigmond: *Arany szoknyák; Történelmi melódiák; A szabadságharc hősregéi;* Jókai Mór: *Csataképek, A Bárdi család, A kőszívű*

A gyűjtési füzetek feldolgozása is erősíti azt a feltételezést, hogy az 1848-as hagyományok, történetek vizsgálatakor ugyancsak számolnunk kell az írott kultúra hatásával, ezen adatok alapján azonban nagyon nehéz lenne feltérképezni a szabadságharcra vonatkozó ismeretek forrását. A kiindulópontot az elmondott történetek, mondák, anekdoták kell, hogy adják, amelyek nyomtatott forrásai gyakran szövegszerűen kimutathatóak. Az alábbiakban egyrészt a kalendáriumok, másrészt az anekdotagyűjtemények és a 48-as folklór kapcsolatát, egymásra hatását kívánom felvázolni.

A kalendáriumok és a 48-as hagyományok

A kalendáriumok megjelenése a kora újkorra tehető, kezdetben csak gyakorlati funkciójuk volt, az időjelzés. A felvilágosodás nyomán kezdték a kalendáriumokat az új, racionális ismeretek és hasznos információk terjesztésére felhasználni. Magyarországon a reformkorban bővült a kalendárium szerepköre a szórakoztatás szándékával, megjelentek a gyakorlati tanácsok, ismeretterjesztő írások és a szépirodalom. A reformkori eszmék terjesztésében a kalendáriumok meghatározó szerepet játszottak.[12] A magyar kalendáriumirodalom differenciálódása is a reformkorra tehető. Tartalom, forma, terjedelem és ár szerint a kalendáriumoknak három típusa alakult ki: nagy, közepes és kis kalendáriumok. A nagy és közepes kalendáriumok gazdag kiállítású, képekben és új ismeretekben bővelkedő kiadványok voltak. A nagy és közepes naptárakat elsősorban állami és magántisztviselőknek, birtokosoknak, gazdálkodóknak, gyárosoknak, jómódú iparosoknak, ügyvédeknek, kereskedőknek, lelkészeknek, tanítóknak szánták. A közepes naptárak között sok volt a szaknaptár, amelyeket egy-egy foglalkozás művelőinek készítettek.[13] A közepes nagyságú naptárak olykor egy-egy lelkes helyi pap, tanító révén eljutottak a megcélzott olvasókörnél alacsonyabb társadalmi réteghez is.[14]

A kalendáriumok harmadik csoportját alkotják a kis naptárak, az „oktatva mulattató és közhasznú" naptárak, ezeket szánták a köznépnek. A kis nap-

emberfiai. Többen is olvastak Jókait, de nem emlékeztek arra, hogy melyik művét. Például: „Olvastam mást sokat még negyvennyolcról. Különösen, amit Jókai megírt. De Kossuthról, amit írt nem olvastam el, mert azt nem szerettem." Kecskemét: Gál 1947. 8.

[12] A magyarországi kalendáriumok történetéről adott áttekintést: Gelléríné 1974; 1975. Az első naptárt Regiomontanus adta ki latin és német nyelven 1474-ben Nürnbergben (Weger 1937), Székely István pedig az első magyar nyelvűt Krakkóban – esetleg már 1538 előtt – iskolai segédkönyvként (Klaniczay–Varjas 1964, 335.)

[13] Például *Magyar katonai zsebnaptár, Orvosok zsebnaptára, Bányászati és kohászati zsebnaptár.*

[14] Simon 1858, 193.

tárak szerényebb kiállításúak voltak, méretben, oldalszámban is szegényebbek. A reformkorban kezdtek kiadni olyan kalendáriumokat, melyeket „népművelő szándékkal" írtak, népes olvasótábornak.[15] Ebben a korszakban népirodalomnak nevezték azokat a nyomtatott írásműveket, melyeket a köznép okulására, felvilágosítására, nevelésére írtak. A nép kifejezés olykor azt jelentette, hogy nem a legműveltebb, legolvasottabb közönségnek szánták az adott munkát, hanem tágabb körnek, ezért törekedtek a könnyen érthető, követhető, szórakoztató stílusra.

Török János így összegezte a kis naptárak feladatát: „...terjesszék a hasznos ismereteket, erősbítsék a közös öntudatot, mely múlhatatlan alapja mindenütt a jólétnek és felvilágosodásnak, [...] irtsák a százados balvéleményeket, megrögzött babonákat, tisztítsák az erkölcsöt, tágítsák a művelődési látkört, megmagyarázzák a fennálló viszonyokat, törvényeket, felderítsék a homályt, eloszlassák a zavart, [...] adjanak felvilágosítást és útmutatást a gazdászat, az ipar körében, biztos tájékoztatást mind a köz-, mind a magánélet tekervényes ösvényein. Szóval képezzenek és neveljenek."[16]

Edvi Illés Pál pedig a következő instrukcióval látta el a naptárszerkesztőket: „Naptár-szerkesztők el ne feledjék soha, hogy a nép számára írnak. Tehát a czikkek felvételében ne azt tekintsék, hogy mit tart az ő ízlésük, vagy hogy ezt a czikket ez s ez a barátunk küldötte: hanem azt, hogy mi a népnek való, mi épületes, könnyen érthető, érdekes és tanulságos."[17] E kiadványok címlapjain vagy beköszöntőiben a szerzők, szerkesztők igyekeztek pontosítani, hogy mit értenek a nép fogalmán: „a tulajdonképpeni nép", a „nép alsóbb rétegei", a „szegénysorsú és tanulatlan falusi nép", a „köznép", „közrendű nép", „parasztnép". A 19. századi változások eredményeként e népszerűsítő kiadványok fokozatosan nemcsak szándékuk szerint, hanem ténylegesen is eljutottak e megcélzott olvasókörhöz. Sok helyütt a paraszti sorban élő kisnemesek adták a mintát a kalendáriumok olvasásához, akik nagy rendszerességgel vásároltak kalendáriumot. Arany János ironikusan szólt *Arkádia-féle* című versében a vidéki kisnemes e szokásáról.

Pártolnám az irodalmat
Minden új év kezdetén;
Egyszer, igaz: hanem elég
Egy sütésből egy lepény.
Kis áldozat a hazáér'
Meg nem árt:
Megszörözném minden évre
A naptárt.
(Arany János: *Arkádia-féle*. Részlet)

[15] Bonyhádi 1859, 196.
[16] Török 1853, 1049.
[17] Edvi 1855, 181.

Az 1848–90 közötti időszak a kalendáriumirodalom felvirágzásának kora, ami összefügg a társadalmi nyitással, határt csak az írni-olvasni tudás szabott.[18] 1886-ban bevezették a kötelező népoktatást, az olvasni tudók száma gyarapodott, az olvasási igény nagymértékben megnőtt. Ez az igény az addigi könyvkiadást is átalakította. Az előző időszakhoz képest tömegméretűvé vált a kiadás, és elsősorban kalendáriumokat, ponyvákat nyomtattak, megnőtt az érdeklődés az érthető olvasmányok iránt. Kiadási számban a kalendáriumokat csak a tankönyvek és az iskolai értesítők szárnyalták túl. Természetesen a kis naptárak keltek el a legnagyobb példányszámban, és az eladott mennyiség ugrásszerűen növekedett a század közepétől a végéig.[19]

Feltehetőleg nemcsak az iskolarendszer átalakulása, hanem a paraszti élet változása is hozzájárult ahhoz, hogy nőtt a paraszti olvasók száma.[20] A nagy közmunkákkal, a vásározással kezdett oldódni a paraszti élet zártsága, a falun élőket már nemcsak a helyi események foglalkoztatták, nemcsak a közvetlen környezetük érdekelte, hanem közéleti tájékozottságot igényeltek.

A kalendáriumok többségét vásárok alkalmával adták el, ahogy erről Kiss Lajos is beszámol: „A kalendárium áruló egyik jellegzetes alakja volt a heti és az országos vásárnak."[21]

A naptárolvasók többségét a vásárra és búcsúba járó parasztok és iparosok adták, leginkább nekik volt szükségük azokra az információkra, amelyek a naptárokban olvashatók. Természetesen a polgárosultabb vidékeken, ahol az olvasni tudás is gyakoribb volt, a kalendárium a háztartás elengedhetetlen kelléke volt. „Alig volt olyan ház Hódmezővásárhelyen, ahol kalendárium ne lett volna. [...] Olvasni szerető ember a történeti részét betűzte. Legtöbbször olvasott része a kalendáriumnak az anekdoták voltak, illusztrációit azok is többször megnézték, akik olvasni nem tudtak. A katonákról, cigányokról szóló adomák még a komorabb természetű embereket is felderítették."[22]

A vásári könyvárusításról a centenáriumi gyűjtés egyik adatközlője így mesélt: „Voltak a vásárban olan árusok, akik árultak könyveket, meg képeket, amelyen rajta volt Kossuth Lajos meg Petőfi, aztán az aradi vértanúk... Én is emlékszem, arra amelyikben Kossuth imája volt."[23]

---

[18] Vö. Balogh 1972, 527–549; 1973, 60–73; Cserbák 1988, 34.

[19] 1868-ban 557 000, 1880-ban 1 millió, 1890-ben 1,5 millió, 1900-ban 2 millió kalendáriumot adtak el. Kovács I. 1978, 79, 87.

[20] Az olvasás és a könyv szerepének változásáról: Kovács M. 1970; Ortutay 1962, 497–511.

[21] Kiss 1956, 38.

[22] Kiss 1956, 39.

[23] Dégh 1952, 44.

Takács Lajos leírása szerint a históriások még a 20. században is foglalkoztak kalendárium-árusítással, főleg a vásárokon adták el portékájukat, de házaltak is vele. Különösen fontos szerepük volt a naptárak szezon utáni eladásában.[24]

A 19. század utolsó harmadában, az alföldi mezővárosokban, majd a kisebb településeken egymás után alakultak olvasókörök, újságot, könyvet kínálva tagjaiknak. A 20. században már számos tanyasi olvasókör is működött.[25] A politizáló 48-as körök, „paraszt kaszinók" analfabéta tagjai a jól olvasó, tájékozott társakkal olvastatták föl a fontos híreket, érdekes cikkeket, történeteket. A kollektív, hangos olvasás a legutóbbi időkig fennmaradt a falun élő kisközösségekben. Az olvasásnak gyakran teremtődtek közösségi alkalmai: téli estéken szűkebb családi körben vagy tágabb rokoni-baráti közösségben nemcsak beszélgettek a jelenlevők, hanem valaki közülük hangosan fölolvasott, többnyire ugyanazt, ismételve, az olvasás sokszor csak az emlékezet felfrissítését szolgálta.[26] A közös olvasás miatt elsősorban a rövidebb szövegeket, kalendárium történeteket, ponyvákat részesítették előnyben, amit egy este végig tudtak olvasni. A hosszabb szövegeket, regényeket általában nem olvasták föl, hanem részletekben, egyes mozzanatokat kiszínezve, másokat elhagyva, folytatásokban meséltek. Az újságokat nemcsak kézről kézre adták, hanem összejőve hangosan is olvasták, megvitatták a híreket.[27]

A kalendáriumoknak nemcsak a példányszáma emelkedett folyamatosan a századfordulóig, hanem a típusok, fajták száma is.[28] A kalendáriumkiadás virágzása egészen az I. világháborúig tartott, bár 1910-ben már csak 122 naptárt adtak ki, de a példányszámok nem csökkentek.[29] A legnagyobb mennyiségben továbbra is, ahogy a címlapokon olvasható, a „köznépnek" szánt kalendáriumok jelentek meg.[30] Ez a kör folyamatosan bővült. Ez a naptártípus erősebben kötődött a szóbeli hagyományokhoz, mint a nagy és a közepes, természetesen ez összefügg a megcélzott olvasókör elvárásaival. A parasztok körében forgatott kis naptárak legtöbb típusát a legnagyobb példányszámban Bucsánszky Alajos nyomdász és könyvkiadó, illetve később jogutódai adták ki. A kalendáriumirodalom történetében azért is tekintik fordulópontnak 1848-at, mert Bucsánszky ettől kezdve adott ki naptárakat. 1848 és 1944 között sokszor félmillió példányban jelentek

[24] Takács 1958, 57.

[25] Szabó 1978, 307–324; 1981, 47; Bezdán 1978.

[26] Benda 1978, 301.

[27] Szabó 1981, 46–48.

[28] 1880-hoz képest 1885-re a magyar nyelvű kalendáriumfajták száma 49-ről 132-re emelkedett, 1902-ben pedig 165-féle kalendáriumot jelentettek meg, a többségüket Pesten (Cserbák 1988, 59.).

[29] Cserbák 1988, 61.

[30] Gellériné 1975, 112–113.

meg a cég naptárai. A jelzett időhatárok között a magyarországi naptárak felét adták ki. Bucsánszky vállalkozása klasszikus példája a kulturális tömegtermelés hazai kialakulásának.[31] Kovács I. Gábor elemezte az 1851–1880 között megjelent Bucsánszky-féle kalendáriumok tartalmát, százalékokban mutatta ki az egyes kalendáriumfajtákon belül a témacsoportok (gyakorlati tanácsok, tájékoztatás a világ dolgairól – aktualitások, szórakoztató irodalom, ismeretterjesztés) arányát.[32] A szerző a kalendárium műfajának popularizálódásával magyarázza, hogy a szórakoztató irodalom a 19. század vége felé fokozatosan kiszorította az ismeretterjesztő cikkeket, nemcsak a kis naptárakban, hanem a nagy képes naptárakban is. Az üzleti siker érdekében a legnépesebb olvasóközönség, azaz a parasztok olvasási, szórakozási igényéhez akartak alkalmazkodni, ezért csökkentették az ismeretterjesztést a népszerűség javára. Ennek következtében a három kalendáriumfajta tartalmában, igényességében közelített egymáshoz. A szépirodalom és az ismeretterjesztés arányának változása a történelmi témájú cikkekkel kapcsolatban is kimutatható.[33]

Az 1850-es években a magyar történelemről szóló szépirodalmat egy-egy híres költő-író elbeszélő költeménye, elbeszélése jelentette (Petőfi: *Salgó*, Kisfaludy: *Dobozi*). Majd kezdték átírni, átigazítani a művészek írásait, a mű végén azért még ott állt, hogy kinek a nyomán készült a verselmény. Ezeket lassan kiszorították a kevéssé ismert vagy ismeretlen szerzőjű, népies hangú történelmi elbeszélések, valamint azok a történetek, amelyek történeti mondákat, vagy egyéb műfajú folklórszövegeket dolgoztak át. Ennek leglelkesebb és legtermékenyebb művelője Tatár Péter volt.[34]

Érthetően, a kiegyezést megelőzően a szerkesztők óvatosan kerülték a magyar történelmi témákat, nem akarták magukra haragítani a hatóságokat. 1867 után viszont a függetlenségi és szabadságharcos hagyományok, többek között 1848–

[31] Kovács I. 1989, 207.

[32] Kovács I. 1989, 147–182.

[33] Kovács I. Gábor tartalomelemzése nyomán az egyes tematikák százalékos megoszlása a következő: Az 1850-es években a történeti tematikájú anyagnak 27%-a szépirodalmi és a fennmaradó 73% ismeretterjesztő szöveg. Az 1870-es évekre ez úgy változott, hogy 71%-ra nőtt a szépirodalom részesedése és 29%-ra csökkent az ismeretterjesztés. A történelmi tematikán belül 1867 után megváltozott az egyetemes és a magyar történelem aránya (Kovács I. 1989, 165–166.).

[34] Tatár Pétert (valódi nevén Medve Imre, ügyvéd, 1818–1878) temérdek ponyvairodalmi munkája tette országosan ismertté. Műveinek óriási népszerűsége volt, így ecsetelték ezt a *Vasárnapi Újság*ban 1878-ban: „A piaczokon árult krajczáros olvasni valók után majd minden olvasni tudó ember ismeri nálunk Tatár Péter nevét. Tömérdek sok mindent írt össze. Versben és prózában vitéz magyarokról, tündér kisasszonyokról és elég gyakran mindenféle rémségekről és borzasztóságokról. A ponyva-irodalom terén népszerű lett és Bucsánszky könyvnyomdája száz meg százszámra adta ki Tatár Péter históriáit." Vö. Pogány 1978, 309.

49 emlékei is helyet kaptak a kalendáriumokban. Bucsánszky Alajos 1870–1919 között megjelenő, képes *Kossuth naptár*a történeti érdeklődésben messze megelőzte a többi kalendáriumot. A Kossuth naptárnak a Kossuth életrajzokkal, a Kossuthnál járt küldöttségek úti beszámolóival, Kossuth külföldi útjainak leírásaival komoly szerepe lehetett a Kossuth-hagyományok ápolásában.

A magyar történelem nagy korszakai közül a kalendáriumokban a következők jelennek meg: a magyarok eredete és honfoglalása[35] – a magas irodalom is ez idő tájt igyekezett felélesztení, rekonstruálni az Attila- és Árpád-hagyományt –, valamint Mátyás király és kora. E hagyománykörök mellett mind a kalendáriumok, mind a ponyvafüzetek gyakran dolgoznak föl török kori eseményeket. A kalendáriumokból kibontakozó török világ távolról sem olyan sötét, mint amilyennek a történetírói munkák leírják. A török nem annyira ellenség, mint inkább méltó, nemes ellenfél ezekben a történetekben. A török szokások, a Török Birodalom leírása, bemutatása az ismeretterjesztő cikkeknek is gyakran témája. Az érdeklődés, a szimpátia magyarázata talán abban rejlik, hogy a szabadságharc leverése után nemcsak Kossuthot, hanem a magyar emigráció jelentős részét a Török Birodalom fogadta be.

1867 után a kalendáriumok lapjain megjelennek a magyar függetlenségért harcoló hősök, Bocskai, Bethlen, Rákóczi György, Zrínyi, Thököly, Rákóczi Ferenc és 1848, osztrák- és uralkodóellenes hang nélkül.

1877-ben *Magyar szabadsághősök képes emléknaptára* címen új sorozat indult, amelynek kiindulópontját Tatár Péter a magyar nemzeti hősökről (II. Rákóczi Ferenc, Thököly, Zrínyi, Bocskai, Bethlen, Báthori, Apafi) írt egy-egy költeménye adta.[36]

A 48-as hősökről és az uralkodóház tagjairól szóló írások, történetek, versek nemcsak a szépirodalmi részbe kerültek be, hanem a politikai aktualitások közé is. Az 1867 utáni kalendáriumok politikai cikkei, írásai gyakran foglalkoznak azzal a kérdéssel, hogy a kiegyezéssel helyre állt az uralkodó és nemzet között 1848-ban megbomlott kölcsönös bizalom. Az 1867–1868-as naptárak beköszöntői is a kiegyezéssel és a koronázással megvalósuló egységet, harmóniát éltetik, és a Mindenható segítségét kérik, hogy mutassa:

> Bölcs fejedelmünknek az utat,
> Melyen elérheti a nép boldogságát.
> Éljen a király, ki javunkat akarja,
> Készen áll érte a nemzet szíve, karja.[37]

---

[35] Lásd Mikos 2004 325–345.

[36] *Magyar szabadsághősök képes emléknaptára* 1877–1918.

[37] *Kis képes naptár* 1867, II. Beköszöntő.

Az *Egy honleány álma a honvédek sírján* című versben Szűz Mária mondja a következőket:

> Király, pásztor és nyáj egy legyen!
> [...]
> Mert hol egyetértenek a honnak fiai
> És nincsen árulás, nincsen pártoskodás,
> Ott tenyész a jóllét, ott a boldogulás.[38]

1868-ban a kiegyezéssel elért politikai jogokról írnak lelkesülten a kalendáriumok. Írásaik korábban kínosan kerülték az uralkodó személyének említését is, kerülték a direkt politikai állásfoglalást. A kiegyezés után a kalendáriumok viszont „Ferenc József magyar királyról" méltató szavakkal szólnak, aki visszahelyezte a magyarokat ősi jogaikba, aki bízott „e mindig hű s jó magyar népben", aki „Árpádnak nyelvén szóla Budán az országgyűlésén". Nem csoda hát, ha:

> Bizodalommal vagyunk kormányunkhoz,
> s híven ragaszkodunk királyi trónunkhoz.
> Boldog újévet a fejedelmi párnak
> Ki most versenytért nyitott a magyarnak.[39]

A következő esztendőben a *Kis képes naptár*ban egy egész verselményt szenteltek a kiegyezés méltatásának. Megközelítése, hangvétele sokkal inkább szépirodalmi, mint politikai jellegű. Megjelenik benne Rózsa Sándor, aki a kufsteini várban raboskodik, és szabadulását a királynénak köszönheti, aki a férjénél amnesztiát kér a fogolynak, végül Andrássy javaslatára kerül ki a börtönből. Erzsébet királynénak valóban múlhatatlan érdemei vannak a kiegyezés tető alá hozásában, de az már az Erzsébettel kapcsolatos folklór és félnépi történetek folklorisztikus eleme, hogy ő beszéli rá a férjét a foglyok szabadon bocsátására.[40]

Az 1867 és a Monarchia bukása közötti időszak kalendáriumai kiegyezéspártiak, a nemzeti önbecsülés és a királyhűség egyaránt jellemzi világképüket. Eszerint a szabadságharc bukását árulás okozta, hiszen a magyarok hősiesen és eleinte eredményesen küzdöttek a túlerő ellen. Az uralkodó ekkor még fiatal, tapasztalatlan volt; a gonosz, rossz tanácsadók okozták az aradi vérengzést. A megbékélés Erzsébet királynénak köszönhető, aki mint Magyarország védő- és őrzőangyala, patrónusa békét teremtett az uralkodó és magyar népe között. A kiegyezés kapcsán még két politikus, Andrássy és Deák szerepét hangsúlyoz-

[38] *Kis képes naptár* 1868, 12.
[39] *Kis képes naptár* 1868, 10.
[40] *Kis képes naptár* 1869, 24.

zák a kalendáriumok. A szabadságharcnak és a kiegyezésnek ez a fajta megítélése a néprajzi gyűjtésekből is kiolvasható. A kalendáriumok révén érintkezett tömegméretekben az írott kultúra és a szóbeli hagyomány.

Az I. világháborút követően a kalendáriumok jelentősége fokozatosan csökkent, és népszerűségben lassan elmaradtak a ponyva mögött.[41] A kalendáriumoknak még egy „nagy" éve volt: 1948, amikor a szabadságharc centenáriumára minden megye kalendáriumot jelentetett meg, melyet a forradalom és a szabadságharc helyi emlékeinek szenteltek. Igyekeztek egy csokorba szedni a megye 48-as vonatkozásait, írásokat közöltek a 48-as hősökről, de folklórszövegeket egyáltalán nem publikáltak.[42]

1948-at követően a kalendárium műfaja, a falun élőknek szóló *Kincses kalendárium* kivételével, mely évszám nélkül jelent meg, fokozatosan elhalt.

Voltak olyan műfajok, melyek különösen kötődtek a kalendáriumokhoz, ilyen például az anekdota. Jókai is naptárakban tette először közzé anekdotáit, és később rendezte azokat kötetbe. Az anekdoták a kalendáriumok közvetítésével folklorizálódtak.[43] A nagy, képes naptárakban az anekdota mindig törzsanyagnak számított. A tréfás hangvételű, vidám naptárak alkották a nagy kalendáriumok egyik típusát, melyeknek szórakoztató része a vicclapokhoz volt hasonlatos.[44] A populárisabb naptárakban, a kis naptárakban az 1890-es évektől jelentettek meg anekdotákat.

48 emléke az anekdotákban

A centenáriumi gyűjtés szervezői figyelmeztették a gyűjtőket, hogy az adatközlők olvasmányélményei között külön figyelmet szenteljenek az anekdotás köny-

---

[41] Vö. Pogány 1958, 578–579; Cserbák 1988, 78–90.

[42] *Abaúji kalendárium az 1948-as évre.* Közreműködtek Mauks Ernő, Komporday Aladár Szikszó; *Bakony-Balatoni Kalendárium az 1948-as emlékévre.* Szerk. Nagy László – Páldy Róbert – Rácz Aranka, Veszprém; *Békésmegyei naptár 1948.* Gyula; *Borsod–Gömör vármegyei és nagymiskolci kincses naptár az 1948-as centenáriumi évre.* Szerk. Gaál György, Miskolc; *Győr-Moson vármegye Szabadművelődési Kalendáriuma az 1948-as évre.* Szerk. Tárnok Gyula, Győr; *Kalendárium az 1948-as szökőévre.* Szerk. Juhász Géza, Debrecen; *Nógrád-Hont 1948: a magyar szabadságharc százéves évfordulójára.* Balassagyarmat; *Szabolcsi kalendárium a szabadságharc századik évfordulójára 1948.* Nyíregyháza; *Tiszamenti kalendárium a magyar szabadságharc százéves évfordulójára 1948.* Hódmezővásárhely; *Tolna–Baranya kincses naptára.* Szerk. Ferenc Péter, Pécs–Tolna.

[43] Sándor 1981, 84-85.

[44] *Népszerű naptár* 1851; *Ördög naplója* 1858; *Bolond Miska naptára* 1858–70; *Kakas Márton naptára* 1859–64; *Fekete leves* 1861; *Lidérc naptár* 1862–1908; *Krinolin naptár* 1865; *Spitzig Icig naptára* 1866–68.

veknek.[45] Farkas Emőd, Gracza György, Jókai Mór és Tóth Béla állítottak össze olyan anekdotagyűjteményeket, amelyek tematikájuk alapján vizsgált témakörünkbe illeszkednek.

Farkas Emőd, a *Függetlenség* című politikai napilap munkatársa két anekdotás kötetet jelentetett meg, mind a kettő a katonaélethez kapcsolódó anekdotákat gyűjtötte össze.[46]

Jókai Mór regényírói és hírlapírói munkáiban egyaránt fontos szerepet kaptak az anekdoták.[47] 1848 márciusától különösen sok anekdotát, anekdotikus történetet kezdett közölni. Olyan gazdag gyűjteményeket adott ki, hogy tematikus áttekintésük sem egyszerű feladat. Az *Életképek* és az *Esti Lapok* Charivari rovatában megjelent anekdoták egyik jellegzetes típusát alkotják a politikai anekdoták, ezekben szerepel Mária Terézia, I. Ferenc, József nádor, és Ferenc József is. Néprajzi gyűjtésben nem találtam meg ezeket a történeteket, illetve variánsaikat.

Jókai típust teremtett a beszállásolt osztrák katonák és házigazdáik között támadt nyelvi félreértésekre épülő anekdotákból. A 48-as gyűjtésben bőven akadnak olyan történetek, melyek arról szólnak, hogy a helyiek és a faluba érkező német/orosz katonák között milyen nyelvi nehézségek támadtak. Az ilyen történetek között vannak élménytörténetek, amelyek valóban megtörténhettek, de akadnak olyanok is, amelyeknek forrása az adomákban keresendő. Egy Jászapátiba való asszony 1947-ben úgy mesélte el Jókai egyik anekdotáját, mintha az az ő családjukkal történt volna meg.[48]

A Jókai anekdoták újabb csoportját alkotják a szabadságharc hőseiről szólók. A hadvezérek és a katonák neves, szellemes mondásait, vitézi tetteit örökítették meg ezek a történetek. 1856-ban *A magyar nép adomái* címmel jelent meg Jókai első anekdotagyűjteménye Heckenast Gusztáv kiadásában. A kortárs közönség elkapkodta. Az első kiadást rövid időn belül, 1857-ben követte a második. A kötetben helyet kapott az *Egy kis tévedés* című történet. A becsületes árvamegyei tót legénytől, a kapitányi hivatal ordonáncától főnöke sárgadinnyét követel.

---

[45] Dégh–Ortutay [1947], 17.

[46] *Bakaélet – (Humoros történetek a baka életéből).* Budapest, 1892. és *Azok a tisztek. Humoros történetek.* Budapest, 1893.

[47] Jókai Mór következetesen különbséget tett az adoma és az anekdota között. Gyűjteményes köteteiben összefoglaló elnevezésként használta az adoma szót, a történelmi tárgyú anekdotákat az adomák egyik alcsoportjaként kezelte. Vö. Jókai 1857; 1914; Sándor 1981, 65.

[48] Jászapáti: Kiss 1947. 3. „Julis néni, a háziasszony mondta neki, a sarokba mutatva, hol cserépkorsók álltak: – Igyon, ott a kossó! A német erre szikrázó szemmel nézte a korsót, s indulatosan mondta: – Kossuth, Kossuth, kutya Kossuth – és nem ivott vizet."

A legény erre a szomszéd kovács feleségét, Sarkadinét állítja elő. A történet folklórgyűjtésekben is megtalálható.[49]

Jókai Mór 1858-ban indította útjára „humorisztikus" hetilapját, az *Üstökös*t. A lap rövid idő alatt népes olvasótáborra tett szert. Az olvasók rendszeresen küldtek be anekdotákat, a lapnak kiterjedt gyűjtőhálózata bontakozott ki az olvasók köréből.[50] Jó példa ez annak illusztrálására, hogy az anekdoták állandó mozgásban vannak a szóbeli és az írott kultúra között.

Gracza György hírlapíró 1894-ben öt kötetben, olvasmányos formában megírta a szabadságharc történetét. A 48-as hagyományok gyűjtésekor akadt olyan adatközlő, aki innen merítette a szabadságharccal kapcsolatos ismereteit, emlékezett a könyv szerzőjére és címére is.[51] Gracza írt egy Kossuth-monográfiát is, de igazi sikerét *A nevető Magyarország* című két kötetes anekdotagyűjteményével érte el.[52] Az I. kötetben „A krónikás adomák" fejezetben, a II. kötetben pedig az „Adomák a szabadságharcz és a Bach-korszakból" fejezetben találunk olyan Kossuth-történeteket, amelyeknek változatai a 48-as adattárban is megvannak. (Kossuth legelső szónoklata, A hazaszeretet csókja, Kossuth mint őr, Éljen Kossuth is, Kossuth és a ruha). Gracza György könyvében olvashatunk Ferenc Józsefről és Erzsébetről szóló történeteket is (A király szivarjai, A király és Andrássy Gyula gróf, A királyné és a verscsinálás, Addig éljen...), de ezeket nem találtam meg a néprajzi gyűjtésekben.

Tóth Béla könyve, *A magyar anekdotakincs,* mintegy száz nyomtatott ívnyi terjedelmével az egyik leggazdagabb anekdotagyűjteményünk.[53] Kossuth Lajosról összesen 17 történetet közölt, ezek közül kettő – A cigányasszony jóslata című, amelyben a cigányasszony megjövendöli a fiatal Kossuth Lajosnak, hogy nagy ember lesz belőle,[54] illetve Kossuth és az őrszem története, amelyben Kossuth felváltja a fagyoskodó őrszemet – a néprajzi gyűjtések két legkedveltebb Kossuth története.

Ferenc Józsefről 10 történetet olvashatunk Tóth könyvében, ezek közül a Debreceni kocsis anekdotáját számtalan változatban őrzi a 48-as adattár.

---

[49] Szegvár (Csongrád m.): Hatvani Szabó Etelka 1947. MTA NKI Magyar Történeti Mondaarchívum. Székelykakasd: Asztalos Enikő 1994. In Landgraf 1998b, 102–103.

[50] Dömötör 1932, 194–197.

[51] Zengővárkony: Orosz 1947. 18; Nagylók: Juhár 1947. 51.

[52] Gracza [1901].

[53] Tóth Béla könyve a későbbi anekdota- és szállóige-gyűjtemények számára első számú forrásként szolgált: Pápay 1928; Békés, 1966; 1977; Szűcs 1989.

[54] A későbbi anekdotagyűjteményekben és díszalbumokban is helyet kapott a történet: Jékei é. n. 2.

Tóth Béla műve megírásához fölhasznált irodalmi forrásokat, elbeszéléseket, emlékiratokat. Az Erzsébet királynéról szóló történetek (összesen: 6) forrása többnyire Falk Miksa *Emlékiratai* voltak.

Rudolfról 3 szöveget olvashatunk a gyűjteményben. A Rudolf neveléséről szóló történetet pedig Rónay Jácinttól, Rudolf nevelőjétől vette át.

Az anekdotagyűjtemények áttekintése elengedhetetlenül szükséges a 19. századi hősök folklórjának megismeréséhez. Az anekdoták a foklorizálódás és a folklorizmus állandó körforgásában élnek. Az anekdotás könyvek érdekes, olvasmányos történeteket népszerűsítettek. A folklórhagyományba könnyen beilleszthető történetek folklorizálódtak. Az anekdotagyűjtő hálózatok révén pedig újra visszakerülhettek az írásbeliségbe.[55]

Irodalom

ALBÁN Ilona
— 1947 1848-as hagyományok. (Lengyeltóti) 39 p. – EA 2075.
AUKNER Tibor – EMŐD Árpád
— 1947 1848-as hagyományok (Kunhegyes, Nádudvar). 692 p. – EA 2065.
BALOGH István
— 1972 A paraszti művelődés. In Szabó István (szerk.): *A parasztság Magyarországon a kapitalizmus korában. 1848-1914.* II. Budapest, Akadémiai Kiadó. 487–564.
— 1973 *A parasztság művelődése a két világháború között.* /Értekezések a történeti tudományok köréből 66./ Budapest, Akadémiai Kiadó.
BÉKÉS István
— 1966 *Legújabb magyar anekdotakincs.* Budapest, Gondolat.
— 1977 *Napjaink szállóigéi.* I–II. Budapest, Gondolat.
BENDA Kálmán
— 1978 A felvilágosodás és a paraszti műveltség a XVIII. századi Magyarországon. In uő: *Emberharát vagy hazafi? Tanulmányok a felvilágosodás korának magyarországi történetéből.* Budapest, Gondolat. 287–308.
BERECZKI Imre
— 1947 1848-as hagyományok. (Dévaványa) 642 p. – EA 2037.
— 1968 Történeti hagyományok a Sebes-Körös és a Berettyó mellett. (Dévaványa, Endrőd, Füzesgyarmat, Gyoma, Körösladány, Körösnagyharsány, Mezőtúr, Okány, Szeghalom, Túrkeve, Vésztő, Pusztaecseg) 245 p. – EA 15823.
BEZDÁN Sándor
— 1978 *Olvasókörök Hódmezővásárhelyen.* Szeged.
BONYHÁDI Benjámin
— 1859 Miként és miért kell népünket olvasásra szoktatni. *Vasárnapi Újság,* 17. sz. 196.
BOROSS Vilmos
— 1894 *Kossuth Lajos élete, működése és halála.* Budapest.

[55] Vö. Lengyel 1977, 97–103.

CSERBÁK András
— 1988 Kalendárium-típusok a Néprajzi Múzeum gyűjteményében. *Néprajzi Közlemények,* 29.
DENKE Gergely.
— 1947 1848-as hagyományok. (Dömsöd, Dob) 305 p. – EA 2091.
DÉGH Linda
— 1952 *A szabadságharc népköltészete.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
DÉGH Linda – ORTUTAY Gyula
— [1947] – *Vezérfonal az 1848-as szabadságharccal kapcsolatos néphagyományok összegyűjtéséhez.* Budapest.
DÖMÖTÖR Sándor
— 1932 Jókai adomagyűjtése. *Debreceni Szemle,* 194–197.
EDVI Illés Pál
— 1855 Naptárt illető glosszák. *Vasárnapi Újság,* 22. sz. 180–181.
FEHÉR Erzsébet
— 1994 *Magyar nyelvű tankönyvek (1777–1848).* Budapest, Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum.
GÁL Károly
— 1947 1848-as hagyományok. (Kecskemét, Kiskunfélegyháza, Jakabszállás) 21 p. – EA 2074.
GELLÉRINÉ Lázár Márta
— 1974 A magyarországi kalendárium-irodalom a kapitalizmus korában. 1850–1945. I. *Századok,* CVIII: 1226–1254.
— 1975 A magyarországi kalendárium-irodalom a kapitalizmus korában. 1850–1945. II. *Századok,* CIX: 112–150.
GRACZA György
— [1901] *A nevető Magyarország* I–II. Budapest.
IRÁNYI Lujza
— 1947 1848-as hagyományok. (Rakaca, Aszaló, Fancsal, Bakta) 382 p. – EA 2112.
JÉKEI Károly (szerk.)
é. n. *Kossuth Album.* k. h. n.
JÓKAI Mór
— 1857 *A magyar nép adomái.* Második, 150 új adomával bővített kiadás. Pest.
— 1914 *A magyar nép élcze szép hegedűszóban.* Budapest.
JUHÁR László
— 1947a 1848-as hagyományok. (Sárbogárd, Nagylók) 1947. 60 p. – EA 2053
— 1947b 1848-as hagyományok. (Kassa, Hernádtihany, Tállya, Rátka, Sárospatak, Sátoraljaújhely) 41+14 p. – EA 2054.
KISS Lajos
— 1956 *Vásárhelyi híres vásárok.* Szeged, Tiszatáji Magvető.
— 1958 *Vásárhelyi hétköznapok.* Budapest, Magvető.
KISS Rózsa
— 1947 1848-as hagyományok. (Jászapáti, Szőreg) 3 p. — EA 2129
KLANICZAY Tibor – VARJAS Béla
— 1964 A reformáció irodalma. Székely István. In Klaniczay Tibor (szerk.): *A magyar irodalom története 1600-ig.* Budapest, Akadémiai Kiadó. 335–336.

Kossuth Album. Az 1891. évi augusztus hó 25-én Clevelandban megtartott Kossuth ünnep emlékére. Szerkesztette Kohányi Tihamér. h. n.

Kossuth apánk [1902]

Kossuth apánk születésének 100-ik évfordulójára. h. n. A „Magyar Szalon" kiadása.

KOVÁCS I. Gábor

— 1978 Hogyan lett a kalendárium paraszti olvasmány? *Rádió és Televízió Szemle,* 3–4. sz. 78–87.

— 1989 *Kis magyar kalendáriumtörténet 1880-ig. A magyar kalendáriumok történeti és művelődésszociológiai vizsgálata.* Budapest, Akadémiai kiadó.

KOVÁCS Máté (szerk.)

— 1970 *A könyv és a könyvtár a magyar társadalom életében 1849–1945-ig.* Budapest, Gondolat.

LANDGRAF Ildikó

— 1997 *XIX. századi hősök és hőstípusok a magyar történeti mondahagyományban. (Kossuth Lajos és a Habsburgok).* Kandidátusi értekezés, kézirat. Budapest.

— 1998a Ellenségkép a 48-as szóbeli hagyományokban. In Kríza Ildikó (szerk.): *Történelem és emlékezet. Művelődéstörténeti tanulmányok a szabadságharc 150. évfordulója alkalmából.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság. 115–129.

— 1998b *„Beszéli a világ, hogy mi magyarok..." Magyar történeti mondák.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság – Európai Folklór Intézet.

LENGYEL Dénes

— 1977 A történeti monda és az anekdota. In Istvánovits Márton – Kríza Ildikó (szerk.): *A komikum és humor megjelenésének formái a folklórban.* /Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához I./ Budapest, MTA Néprajzi Kutatócsoport. 97–103.

MIKOS Éva

— 2004 Hősök és karakterek a XIX. századi ponyvai hősepikában. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára.* III. Budapest, L'Harmattan. 325–345.

OROSZ Gellért

— 1947 1848-as hagyományok. (Hercegszöllős, Barátúr, Lovászhetény, Nagyhorpács, Nagyárpád, Pécs, Pécsvárad, Tormás, Újpetre, Ürög, Zengővárkony, Bács, Baja, Zombor, Derecske, Maroscsapó, Bag, Kaposvár, Nemecske, Nagyatád) 273 p. – EA 2049.

ORTUTAY Gyula

— 1962 Az iskolai nevelés szerepe parasztságunk kultúrájában. *Ethnographia,* LXXIII: 497–511.

PÁPAY István

— 1928 *Visszaemlékezések I. Ferenc József és IV. Károly királyról. Apróságok és történelmi mozzanatok az udvari életből.* Budapest.

PESOVÁR Ernő

— 1947 1848-as hagyományok. (Sámsonháza, Márkháza, Kisbárkány, Nagybárkány, Szupatak) 427 p. – EA 2113.

POGÁNY Péter

— 1958 *A régi hazai népies ponyvakutatás problémái.* Ethnographia, LXIX: 578–593.

— 1978 *A magyar ponyva tüköre.* Budapest, Európa. /Magyar Helikon/

RÉTHEY PRIKKEL Lajos

— 1947 1848-as hagyományok (Tésenfa, Rádfalva, Kémes). 65 p. – EA 2044.

SÁNDOR István
— 1981 Adomák és adomafunkciók Jókai életművében. In Kerényi Ferenc – Nagy Miklós (szerk.): *Az élő Jókai. (Tanulmányok.)* Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum. 65–87.
SIMON Sámuel
— 1858 Hogyan kell a népet olvasásra bírni. *Kalauz,* 13. sz. 193.
SZABÓ László
— 1978 A kiskunsági puszták emléke a mai Jászságban. *Cumania,* V: 307–324.
— 1981 A paraszti olvasás és a folklór. In Niedermüller Péter (szerk.): *Folklór és mindennapi élet. (Válogatott tanulmányok)* /Folklór – társadalom – művészet 7./ Budapest. 31–59.
SZŰCS Ernő
— 1989 *Debreceni anekdoták.* /Folklór és etnográfia 49./ Debrecen, KLTE.
TAKÁCS Lajos
— 1958 *Históriások, históriák.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
TÓTH Béla
— 1888–1903 *A magyar anekdotakincs.* I–V. Budapest, Singer és Wolfner.
TÖRÖK János
— 1853 — Naptári irodalmunk. *Pesti Napló,* 1049.
VINCZE István
— 1947 1848-as hagyományok. (Harsány, Mezőkeresztes, Bükkaranyos, Vatta) 60 p. – EA 2041.
WEGER Imre
— 1937 *Regiomontanus és a népnaptárak.* Budapest.

Mikos Éva

A magyar honfoglalás történeteinek konstruálódása a 18–19. század fordulójának ponyva-, ifjúsági- és tankönyvirodalmában

Esettanulmány Böngérfi János életművének példáján

Bevezetés

A magyar honfoglalási mondák történetére vonatkozó kutatásokat hosszú évtizedek óta röviden egy szóval jellemezhetnénk, ez pedig az *eredet* fogalma. Minden eddigi történeti jellegű kutatás szinte kizárólag a honfoglalási mitologémák keletkezésére és származására helyezte a hangsúlyt. Összefüggésben van ez a kor és a szakterület szellemével, hiszen a tudományág kezdete óta erős a néprajztudományban a történeti kérdések iránti érdeklődés. Hasonló a helyzet szűkebb területünkön, a folklorisztikában is, ahol elsősorban egyes műfajok, szüzsék és motívumok történetének és művelődéstörténetének kutatása állt a tudományos érdeklődés középpontjában. Ezen elemzések nagy része is az egyes elemek származása és eredete körül forgott. Nem volt ez másképp a honfoglalásról szóló elbeszélésmaradványok vizsgálatával sem. Elsősorban az érdekelte a kutatókat, hogy az egyes mondaszüzsék és motívumok a honfoglalás előtt vagy akörüli időben kerültek a magyar kultúrába, esetleg idegen hatásra jöttek-e létre.[1]

Továbbá a magyar honfoglalás mondahagyománya iránti érdeklődés megelőzte a *történeti mondák* általános kutatásának megindulását, így annak története sokkal hosszabb, több történelmi és művelődéstörténeti korszakot érintett. Ma is elfogadható eredményekkel bíró kutatások e szövegekkel kapcsolatban csak a 20. századból vannak. Hosszú időn keresztül az egyes szüzsék származásá-

[1] Vargyas Lajos megnyugtató választ adott a kérdésre, a honfoglalás legfontosabb, krónikáinkból is ismert elbeszélés-maradványai összehasonlító vizsgálatok alapján szinte bizonyosan magyar, azaz honfoglalás előtti eredetűek (Vargyas 1960).

ra került hangsúly, s a középkor végén keletkezett krónikák mondatöredékeinek honfoglalás előtti illetve akörüli származását igyekeztek bizonyítani a kutatók.

Miután a középkori forrásokból ismert honfoglalási mondaszüzsék eredetének kérdését nagyjából lezártnak tekinthetjük, érdemes figyelmünket új kérdések felé irányítani. Nem pusztán azért, mintha nem lehetne a kialakított képet esetleg még árnyaltabbá tenni, hanem azért, mivel szükségesnek látszik más oldalról is megvilágítani a problémát. A történeti mondák iránti érdeklődés a néprajztudományban meglehetősen későn jelentkezett, akkor kezdett e műfaj reflektorfénybe kerülni, amikor a korábban, elsősorban külső, esztétikai kritériumok alapján magasabb rangúnak tartott műfajok, például a mese, a ballada kutatásának feltételei erősen romlani kezdtek. Minél terjedelmesebb, bonyolultabb, esztétikailag magasabb rangú ugyanis egy műfaj, annál korábban kopik ki a szájhagyományból. A kevésbé látványosnak mondható mondák kutatása így mára a folklorisztika egyik legsikeresebb ágává vált.[2] A recens anyag és a korábbi évtizedek gyűjtéseinek feltérképezése és megismerése mellett azonban a kutatás igyekezett arra is figyelemmel lenni, hogy mit jelentett a műfaj távolabbi korszakok számára. A történeti mondák egyik legfontosabb, sokakban aggodalmat keltő, mások számára izgalmas perspektívát jelentő kutatási kérdése szintén e szövegcsoport eredetével kapcsolatban fogalmazódik meg a leggyakrabban, de a többi műfajt is érinti. Nagy erőfeszítéseket tett és tesz ugyanis a kutatás annak kiderítésére, hogy vajon mennyiben tekinthető e műfaj valóban folklórnak, milyen régóta létezik a szájhagyományban, s hogyan hatott rá az írásbeliség, illetve lehetséges-e, hogy egy olyan műfajjal van dolgunk, amely egyértelműen az olvasásnak, s így a magasabb társadalmi rétegek hatásának köszönheti létét a szájhagyományban? Egyáltalán, kimutatható-e és bizonyítható-e az írott kultúrjavak közvetlen hatása a magyar néphagyomány történeti narratíváira?[3] Számos megoldási javas-

[2] A történeti mondával való szakszerű és rendszeres foglalkozás a 20. század derekán kezdődött, Dobos Ilona és Ferenczi Imre voltak az első kutatók, akik teljes életművüket e műfajnak szentelték. A legfrissebb tudománytörténeti összefoglalást lásd Landgraf 1998, 15–23.

[3] A kérdésben maguk a folkloristák sem voltak mindig egységes álláspontón. Dobos Ilona a honfoglalás mondáival kapcsolatban határozottan állította, hogy: „nincs példa arra, hogy egy korábban a szóhagyományban teljesen ismeretlen mondát a szépirodalom vagy a tankönyvek ilyen nagymértékben népszerűsítettek volna." (1974, 35; lásd még Dobos 1986, 56.). Egy másik munkájában azonban bizonyítékokat sorakoztatott fel amellett, hogy Anonymus *Gesta Hungarorum*ának bizonyos, tarcali vonatkozású, mondai jellegű epizódjai feltehetően az iskolai oktatás közvetítésével váltak ismertté Tarcalon (1971, 56–60.). Kifejezetten a honfoglalás mondahagyományára vonatkozóan tesz utóbbihoz hasonló megállapításokat Landgraf Ildikó (1996, 224.). A történeti mondákkal kapcsolatos munkái jelentős részében az írásbeliség-szóbeliség kapcsolatát boncolgatta Kríza Ildikó (pl. 1993, 1995) és Landgraf Ildikó is (1997). A folklór 19. századi változásának vizsgálati lehetőségeiről írott programadó tanulmányában Voigt Vilmos felhívta a figyelmet a történeti mondák vizsgálatának kiemelt jelentőségére (Voigt 1977, 52–53.).

lat érkezett eddig a kérdésre, amelyek általában egy-egy mondakört érintettek. Ezek alapján megállapítható, hogy az egyes mondakörök, a különböző hősökhöz kapcsolódó hagyományok más és másféle módon viszonyulnak saját történelmi előzményeikhez, s azoknak bizonyos elemei (szüzséi, motívumai) más-más korszakokban, más-más médiumok közvetítésével kerülhettek a szájhagyományba.

***

A következőkben, ha nem is sikerül teljes egészében bizonyítanom, igyekszem érveket hozni amellett, hogy a honfoglalás mondahagyományának átörökítésében, illetőleg szájhagyományozódásában az írott kultúrjavaknak nagy szerepe lehetett. Az úgynevezett hosszú 19. század folyamán ugyanis a magyar honfoglalás mondahagyománya nagy utat tett meg az írásbeliségben. Érveimet kétféle módon igyekszem igazolni. A bizonyítékok egyik csoportja *társadalomtörténeti* alapú, *művelődésszociológiai* jellegű lesz. A korszak elején ugyanis megkezdődött a krónikákban található, s hősepikai eredetűnek vélt szüzsék népszerűsítése, egyre nagyobb teret hódítva a legkülönbözőbb írásművekben. Az persze nem véletlen, hogy mikor és hol tűntek fel, hiszen minden esetben meghatározott feladatot jelöltek ki számukra az alkotók, céloknak rendelték alá őket. Abban, hogy mikor és hol jelentek meg e szüzsék feldolgozásai, kimutathatóak bizonyos törvényszerűségek, amelyek összefüggésbe hozhatóak nagyobb társadalmi, művészeti, művelődési mozgalmakkal, változásokkal. Összességében elmondható, hogy az egyes elbeszélések, elbeszélésmaradványok ott tűnnek fel, ahol valamiért szükség van rájuk, konkrét funkciót töltenek be. Talán, bár ez még teljes egészében nem bizonyított, igaz ez minden folklórműfajra. A következőkben tehát – s ez bizonyítékok másik csoportja – igyekszem *funkcionálisan* igazolni e történetek jelenlétét. Annak részletesebb bemutatására is kísérletet teszek, hogy e korszakban hogyan értelmezték, értelmezték át, s egyáltalán mire használták e szüzséket és motívumokat. A dolgozat keretei nem engedik meg, hogy elemzésem a következőkben idézendő számos mű mindegyikére kiterjedjen, ezért egy eddig ebből a szempontból kevésbé ismert, a 19–20. század fordulóján élt szerző életművének vizsgálatával igyekszem érveimet bemutatni.

A következőkben arra teszek kísérletet, hogy a téma korábbi feldolgozásai alapján felvázoljam, mikor, milyen célok érdekében, milyen műfajokban illetőleg konkrét művekben jelentkeztek a honfoglalás mondái a hosszú 19. század folyamán, tehát nagyjából a felvilágosodás hazai térnyerése és az I. világháború között eltelt közel százötven esztendő alatt. A vázlatos bemutatáshoz figyelembe veszem az összes társadalmi réteg által valamennyi társadalmi réteg számára készült, s nyomtatásban megjelent írásművet. Ezek szerint a vázlat alapanyagát a műveltségi elit által írt historiográfiai és szépirodalmi művek (utóbbiak közül

elsősorban eposzok és verses elbeszélő költemények jöhetnek szóba), illetőleg a társadalom középső rétege által írt ponyvanyomtatványok, illetőleg ifjúsági művek és tankönyvek[4] adják.[5]

A művek felsorolása és rendszerezése még önmagában nem jelent bizonyítékot arra, hogy e munkák közvetlen hatást gyakoroltak volna a parasztságnak a témával kapcsolatos elképzeléseire. Ellenben számos olyan kutatás – terepmunka-tapasztalatokat összegző munka épp úgy, mint filológiai jellegű – áll már rendelkezésünkre, melyek élményszerűen és nyomatékosan bizonyítják: a szájhagyományozó paraszti közösségek a 19. század utolsó évtizedeiben és a 20. század első felében már jelentős mértékben részesültek az írott kultúrából, és az olvasottak befolyással voltak egy-egy közösség folklórtudására. A fenti bizonyítékok nagy részét a mesekutatók szolgáltatták még a 20. század középső harmadában, nagyjából a 40-es és a 70-es évek közötti időszakban, amikor a népmese gyűjtése még lehetséges volt, ám a mesék „eredetiségére" vonatkozó romantikus ábrándoktól már megszabadult a tudományos gondolkodás.[6] Összességében jellemző azonban e kutatásokra is, hogy mindenkor a folklórszövegek minél tisztább rögzíthetősége mellett azok eredetének kérdését tartották szem előtt, vagyis a kutatók a gyűjtött anyagban igyekeztek különválasztani a valódi szájhagyományt a magasabb társadalmi rétegektől tanult elbeszélő kultúra elemeitől. Az utóbbi évtizedekben felélénkülő mondakutatás számára már egyértelműen az egyik legfontosabb kutatási területet jelenti az írásbeliségből a szájhagyományba

[4] A népiskolai tankönyvek mondatörténeti jelentőségének vizsgálatára Nagy Ilona buzdított, mint ahogy ő hívta fel figyelmemet még egyetemi hallgató koromban a honfoglalás szöveghagyománya és a ponyvák közti kapcsolatokra is. Ám nem csupán problémakijelölő kutatói kérdéseiért, hanem mentoromként mindenkor figyelmes, szinte anyai gondoskodásáért, munkáimmal kapcsolatos számos apró és jelentős észrevételéért, gyakorlati tanácsáért is nagyon hálás vagyok, s ezúton is szeretném megköszönni.

[5] A téma teljes áttekintése szempontjából nagyon fontos orgánum a kalendárium, melyben a 19. század során rengeteg honfoglalással kapcsolatos szöveg jelent meg. A dolgozat keretei azonban nem engedik meg, hogy a kalendáriumokban megjelenő nagyszámú honfoglalási témájú szöveg elemzését is elvégezzem, csupán utalni tudok létezésükre és jelentőségükre.

[6] Terepmunka-tapasztalatok alapján írta le az olvasottaknak a folklórra tett hatását sokféle aspektusból Dégh Linda több munkájában (pl. 1945). Kovács Ágnes (1961, 1969, 1977) filológiai összehasonlítást végzett Arany László és Benedek Elek mesekönyveinek befogadásáról és újrameséléséről mind bizonyos szüzsék elmélyítése és elterjesztése, mind stílusbeli hatásuk tekintetében . A mesemondás szokása a legtovább a marginális helyzetben lévő társadalmi csoportok illetve egyének körében maradt fenn, ám az ő mesetudásuk sem volt mentes a ponyvairodalom és más olvasmányok hatásától, lásd Benedek K. 2003, 415–420; továbbá Babos 2003 – szintén Benedek Katalin által összeállított – jegyzetapparátusát, uo. 424–476. Ugyanerről a népdal vonatkozásában lásd Paksa 2004.

vezető út lépcsőfokainak felderítése, úgy a történeti, mind az eredetmagyarázó mondákra vonatkozóan.[7]

A honfoglalás elbeszéléshagyományának 19. századi történetét megírni tehát elsősorban annak a folklórra tett feltételezett hatása miatt látom fontosnak. E vizsgálat során az írásbeliség és szóbeliség közötti érzékeny kapcsolatok, átmenetek válnak érdekessé, a honfoglalás szöveghagyományának artikulálódása a korszak írásbeliségének különböző szintjein, a hozzá kapcsolódó mentalitások, és a 19. század során való változások mind-mind fontos, s a néprajz számára tanulságos kutatási területek lehetnek. Összességében a honfoglalás folklorisztikus szöveghagyományának „regényes életrajza" bontakozik így ki, annak valamennyi művelődés- és társadalomtörténeti, folklorisztikai és kultúrantropológiai vonatkozásával együtt.

A honfoglalási mondák története a 19. század írásbeliségében

A felvilágosodás koráig a magyar honfoglalás történetének hősepikai eredetű elbeszélései, párhuzamban az elsősorban nyugati krónikákból kompilált hun-történetekkel a nemesi nemzetfogalom, a rendi-nemesi műveltség részét képezték. Ezt a nemzetfelfogást és szemléletmódot tükrözték ugyanis a korabeli történettudományi munkák, melyekben évszázadokig helyet kaptak.[8] A felvilágosodással kezdődött meg az a változás, melynek során a korábban kizárólag a nemességet jellemző nemzeti illetőleg történeti tudat zártsága bomlani kezdett bizonyos eszmetörténeti áramlatok és művészeti mozgalmak, elsősorban a felvilágosodás, majd a romantika hatásának köszönhetően, s azok fokozatosan egyre szélesebb társadalmi térben terjedhettek el. Ez a folyamat mind az azt hordozó elbeszélések társadalmi beágyazottságát, mind pedig kulturális hordozóit érintette. A középkori kútfők újrafelfedezésével[9] a különböző műfajú elbeszélések, mitologémák, mondatöredékek más, elsősorban szépirodalmi művekben kerültek (újra)felhasználásra. Az (újra)felhasználás történetében több szakasz különböztethető meg. A folyamatot két nagyobb fejezetre, s azokat további alfejezetekre oszthatjuk.[10] Mindez a felvilágosodás korában kezdődött, és egészen az első világháborúig tartott, ám mint a továbbiakban látni fogjuk, nem hagyhatóak teljesen figyelmen kívül a második világháborút megelőző két évtized eseményei sem. A két főcsoport egyrészt műfaji tekintetben, másrészt a szerzők és olvasók társadalmi hovatartozása szempontjából különül el egymástól. A fo-

[7] Pl. Nagy 2001.

[8] Gunst 2000, 21, 39–43, 49–52, 55–59, 80–85, 89.

[9] Pl. Anonymus *Gesta Hungarorum*ának kiadása: Gunst 2000, 188–189.

[10] A felosztáshoz Landgraf Ildikó 1996-os tanulmányát vettem alapul.

lyamat két nagy fejezetét az „eposzírás korának" illetőleg a „népszerűsítő prózai összefoglalások korának" neveztem el.

A felvilágosodás korszakának legnépszerűbb darabja a honfoglalási történetek irodalmi adaptációi közül Dugonics András *Etelka* című regénye volt (1788).[11] Hatalmas népszerűségre tett szert saját korában, jóval megelőzve a regényírás magyarországi térhódításának időszakát. A felvilágosodás kora egyben az eposzírás első hulláma is. Bessenyei György (1773), Ráday Gedeon (1787), Virág Benedek és Csokonai Vitéz Mihály eposzai és eposzkísérletei tartoznak ide. Pázmándi Horvát Endre (1831) és Czuczor Gergely (1826) eposzai már a romantika jegyében születtek, illetőleg annak hatása érezhető rajtuk csakúgy, mint Vörösmarty Mihálynak eposzi kísérletein, melyek a második „eposzírási korszak" beteljesítései is egyben. A szépirodalmi eposzírási hullám végpontjának Arany János tervezett honfoglalási trilógiájának elkészült fejezete, a *Buda halála* megjelenése tekinthető (1860). Arany műve a romantika második korszakában keletkezett, az eposzírás korának harmadik szakaszát jelentve. Mindhárom eposzírási korszakra jellemző, amint magára az újkori eposz műfajára is, hogy a műveltségi elitből származó szerzők alkotják, s a műveltségi elittel azonos esztétikai ideálokat és elképzeléseket valló olvasók olvassák őket.

A népszerűsítő prózai összefoglalásokat nem megjelenésük kronológiája, hanem azok társadalmi-műveltségi beágyazottsága szempontjából oszthatjuk két csoportra. A népszerűsítő művek megjelenésének kezdetei egybefolynak a harmadik eposzírási hullámmal, mivel az első kifejezetten népszerűsítő jellegű történeti munka 1854-ben, Arany művét pár évvel megelőzve jelent meg Jókai Mór, a „nagy mesemondó" tollából (*A magyar nemzet története regényes rajzokban*). A két csoport különválasztását az alkotók műveltségi szintek szerinti hovatartozása indokolja, beletartoznak ugyanis kanonikus szerzők, mint például Jókai, illetőleg olyanok, akik a korszakban megjelenő új irodalmi jelenség, a népszerűsítő és ifjúsági irodalom alkotóinak csoportjába tartoznak. Ilyen a század utolsó harmadában nagy közszeretetnek örvendő Benedek Elek, aki az 1890-es években publikálta a *Magyar mese- és mondavilág* köteteit, illetőleg *Honszerző Árpád* című művét, bennük számos honfoglalás-szüzsével; illetőleg Gaal Mózes, aki kifejezetten ifjúsági műveket írt, emellett – akárcsak Benedek Elek – számos kalendárium-sorozatot is szerkesztett, illetve beszerkesztették műveit a népszerű naptárakba. A két csoport határán áll Gárdonyi Géza, aki egyszerre írt népszerűsítő, illetve ifjúsági, valamint a magas irodalmi igényekkel rendelkező olvasóknak szánt műveket.

[11] A zárójelbe tett évszámok az adott mű első megjelenését jelentik. Amely művek után nem szerepel évszám – ezek általában torzóban maradt alkotások –, azok nem kerültek nyilvánosságra a szerző életében, s az első megjelenést az alkotó összkiadása jelentette, tehát saját korszakukban nem volt recepciójuk (pl. Csokonai *Árpádiász* című műve).

A népszerűsítő prózai munkák a legkülönfélébb forrásokból táplálkoznak, amelyek között nem elhanyagolható a szerzők fantáziája és mesélőkedve, illetőleg az eposzirodalom alkotásainak számos motívuma, szüzséje. A honfoglalás-elbeszélések újrahasznosításának történetében megállapított első fejezet eposzi alkotásait a második fejezet népszerűsítő munkái is újrahasznosították. Eközben a kifejezetten elit szerzők elit olvasók számára írt műveinek bizonyos elemei fokozatosan egyre alacsonyabb társadalmi rétegek műveltségébe épülhettek be a 19. század második felétől. A jelenséget kétféleképpen értelmezhetjük. Egyrészt felfogható a folyamat alászállásként, vagyis bizonyos egykor fontos és nagyra értékelt kulturális javak fokozatos elértéktelenedéseként. Másrészt azonban felfedezhető, hogy a honfoglalás történeteinek és általában a történeti mondáknak valódi monda formában – tehát nem egy nagyobb mű, eposz részeként versben – történő népszerűsítése az írásbeliségben kifejezetten a társadalom és műveltség középső rétegétől, a nemesi és polgári középosztálytól indult. Történt mindez akkor, amikor az átlagpolgárság már magáévá tett olyan, az értelmiségi elit által korábbi korszakokban megfogalmazott gondolatokat, mint például a nevelés és oktatás fontosságának a felvilágosodás korában kikristályosodó eszméjét. Emellett a hírlapolvasó, lényeges szabadidő-mennyiséggel bíró századvégi középosztály talán valóban elhitte, magáénak érezte azt a szemléletet, azt a fajta idilli múltba révedést, amit a honfoglalásról és általában a magyar történelemről Benedek Elek és kortársai megfogalmaztak.

A 19. század utolsó harmadában bennünket is utolért a nyugat-európai alfabetizációs kutatások által „olvasási düh"-nek nevezett kultúrtörténeti jelenség.[12] Ez az *olvasás forradalma* fogalmával leírt folyamat csúcsának tekinthető, s két egymással ellentétes irányban hatott. Nyugat-Európában ugyanis a felvilágosodás időszakában ugrásszerűen többszörösére duzzadt az olvasni tudó, s e képességükkel rendszeresen élő emberek száma, ezzel párhuzamosan azonban az olvasás és az olvasottak minősége is hirtelen megváltozott. A korábbi, úgynevezett *extenzív olvasást* az *intenzív olvasás* váltotta fel, vagyis kisszámú kötet gyakori, elmélyült használata helyett a gyors olvasás, elsősorban szórakozás célját szolgáló könyvek fogyasztása vált általánossá.[13] Nálunk a jelenség a viszonylag megkésettnek tekinthető német nyelvterülethez képest is ötven-száz éves csúszással tetőzött. Míg azonban nyugaton e folyamatot a központi hatalom és az értelmiségi népfelvilágosítók jelenléte, a tömegtermékek feletti kontrollja, s a nép olvasási kultúrájának csiszolására tett kísérletei övezték,[14] nálunk mindez nem volt ennyire tudatosan irányított. Továbbá a politikailag kényes időszakokat – elsősorban a Haynau-korszakot – kivéve a cenzúra sem fenyegette túlzottan a könyvkiadás

[12] Wittmann 1982, 96.

[13] Wittmann 1982, 28–29, továbbá uő 2000.

[14] Vö. Wittmann 1982, 15–18, 30–34, továbbá Schenda 1988, 40–73.

és a sajtó autonómiáját.[15] A 19. század 70-es éveitől már nem csupán és elsősorban a ponyva, hanem a társadalom középső rétegei számára készülő, kedvtelés célját szolgáló olvasmányok példányszáma is gyors emelkedést mutatott, s e kiadványok terjedni kezdtek a társadalom legalsó rétegeiben is. Ezzel együtt hatalmas fejlődés következett be a könyvkiadás egésze, valamint a sajtó területén.[16] Az ifjúság is ekkor kapcsolódott be az olvasók körébe, ami fokozatosan adott újabb impulzust az olvasók számbeli növekedésének, s tette szükségessé új irodalmi irányok megszületését. Az ifjúság művelődését ugyanis kifejezetten nekik szánt olvasmányokkal kellett támogatni, s ezeket többnyire erre specializálódott alkotók hozták létre.[17] De mint a későbbiekben látni fogjuk, a népszerűsítő és az ifjúsági irodalom közti határok nagyon képlékenyek voltak, s sokszor az alkotók személye is megegyezik. A tudományos, vagy annak tekintett ismeretek népszerűsítését, az ismeretterjesztést nálunk kevésbé jellemezte a központi irányítás befolyása, sokkal inkább volt önállóan, mintegy organikusan fejlődő jelenség, mely a társadalom szélesebb, középső rétegeitől indult. Ennek legfőbb oka a nyugateurópai viszonyokhoz képesti megkésettség, a felvilágosodás eszméinek lassabb mértékű terjedése a társadalom különböző rétegeiben.

Böngérfi János (1859–1950)

Böngérfi (eredeti nevén Bingenheimer) János Pesten született, kispolgári családból. Népiskolai tanítói, majd polgári iskolai magyar-történelem szakos tanári oklevelet szerzett. Hatalmas, nagyjából hetven önálló műből álló életművet hagyott hátra, valamint számos tudományos folyóiratban és lapban publikált, alkotásai mind műfaji hovatartozásukat, mind célközönségüket tekintve meglehetősen sokfélék.[18] Ennek ellenére kitapinthatóak közöttük bizonyos összefüggések, s az alapos összehasonlítás egy rendkívül koncepciózus írói egyéniséget körvonalaz.[19] Böngérfi az 1880-as évek végén kezdett publikálni, s egészen a második világhábo-

[15] Szemben a német és francia nyelvterülettel: Schenda 1988, 91–140, vö. Kovács I. Gábornak a magyarországi kalendáriumok és a cenzúra, valamint a népfelvilágosítás kapcsolatáról tett megállapításaival (1989, 26–31.).

[16] Vö. Lipták 2002.

[17] Schenda 1988, 74–84; Lyons 2000, 358–366. Martin Lyons a gyermekirodalomról mint virágzó iparágról beszél (uo. 362.).

[18] Szinnyei 1891, 1310. Böngérfi nevét egyebek mellett számon tartja az ÚMIL is. A PL csupán nagyon rövid szócikket közöl róla.

[19] A teljes életmű felsorolásszerű bemutatását e helyütt nem tartom feladatomnak, a dolgozatban alaposabban vizsgálat alá vett szövegeket az irodalomjegyzékben közlöm, az életmű áttekintéséhez pedig néhány bibliográfiai adatot sorolok fel csupán, a főszövegben elmondottak illusztrálására.

rút megelőző évekig kerültek ki keze alól alkotások.[20] Első pillantásra két jellemző vonást emelhetünk ki, egyrészt a történelmi tematika túlsúlyát (a művek több mint fele történelmi témájú, s tárgyát elsősorban a magyar múltból merítette), másrészt az ismeretterjesztő, népnevelő és oktatási célzat fontosságát. A műveket nagyjából négy tematikus csoportra oszthatjuk. Számarányukat tekintve az első helyen a hosszabb lélegzetvételű önálló epikai művek állnak, melyek legnagyobb része történelmi tárgyú elbeszélés vagy elbeszélő költemény. Van közöttük olyan, amely ponyvanyomtatványként jelent meg, és nagy köztük az ismeretterjesztő és ifjúsági irodalom aránya. A második helyen az egyéb műnemekbe sorolható szépirodalmi jellegű munkák találhatóak, melyek túlnyomó része vers, de akad köztük drámai költemény és népszínmű is.[21] Utóbbiak között kisebb a népszerűsítő, illetve kifejezetten az ifjúság számára készült művek aránya. Emellett Böngérfi tankönyveket valamint pedagógiai tárgyú tanulmányokat és szakkönyveket is megjelentetett, ez utóbbi kettő munkásságának harmadik illetve negyedik ága.[22] Tankönyveivel kapcsolatban megjegyzendő, hogy általában szerzőtársakkal dolgozott, Reőthy Vladimirrel, illetve a népszerű világtörténelmi munkáiról jól ismert Tolnai Vilmossal közösen készítette polgári iskolai történelemkönyveit.[23] Pedagógiai munkásságából emellett módszertani dolgozatai érdemelnek figyelmet, mert ezekben maga fogalmazta meg a nevelésről, az oktatásról és a népművelésről, s bennük a történelmi tematika fontosságáról vallott nézeteit.[24]

Az életmű néhány fejezete témánk, a honfoglalás elbeszélése szempontjából különösen érdekes, ezért ezek hosszabb bemutatást érdemelnek. Böngérfi még pályája kezdetén, 1894-ben 22 kötetből álló történelmi ponyvasorozatot írt, amit a Rózsa Kálmán és neje kiadó jelentetett meg *A Magyar Nemzet Históriája* címmel.[25]

---

[20] Utolsó publikációi a következők: *A vén tölgy.* Verseskönyv. Budapest, a szerző kiadása, 1940. *Egy rét virágainak és egy jegenyének regéi. Költői elbeszélés a magyar ifjúságnak.* Budapest, Scholtz Testvérek, 1941.

[21] Utóbbiakra néhány példa: *A végzet.* Drámai költemény. Sümeg, 1935. *Miska, az alamuszi.* Népszínmű. Sümeg, 1936. A mindenféle oktató, nevelő célzattól mentes szépirodalmi művek aránya az életmű utolsó évtizedében ugrásszerűen emelkedett, illetve szinte egyeduralkodóvá vált, e kései remekek feltehetően a nyugdíjas néptanító vidéki magányának oldását szolgálták. Ezt a feltételezést az is alátámasztja, hogy ezen művek legnagyobb része magánkiadásban látott napvilágot.

[22] Például: *Vezérkönyv a magyar fogalmazás tanításához nép- és alsófokú ipariskolai tanitók számára.* Budapest, a szerző kiadása, 1889. *Nevelés. A nevelői gondolkodás általánositása. A müvelt „szebblelkü" közönségnek.* 1–2. Budapest, a szerző kiadása, 1938–1939. A történelem-tankönyvekkel a későbbiekben részletesen foglalkozom, azok felsorolását lásd a bibliográfiában.

[23] Böngérfi hat tankönyve közül egy nyelvtankönyv, egy elemi iskolai írástankönyv, a maradék négy pedig a magyar illetve a világtörténelemre oktat.

[24] E művek felsorolását szintén tartalmazza a bibliográfia.

[25] Említés szintjén foglalkozik vele Pogány Péter is (1978, 74–75.).

A sorozatban széles társadalmi bázis, elsősorban a parasztság számára beszélte el a magyar történelem jeles epizódjait.[26] A célközönség, valamint a *ponyvaműfaj* törvényszerűségeinek értelmében meglehetősen egyszerűen, s az érthetőbbé tétel, a popularizálás legfőbb eszköze az volt, hogy a hiteles történelmi adatokat mondai elemekkel, valamint meseszerű cselekményszövéssel egészítette ki.

Böngérfi művelődéstörténeti jelentősége nem irodalmi alkotásainak nagyszerűségében áll, hisz a tankönyveket és pedagógiai munkákat leszámítva esztétikai alapon joggal utasíthatnánk el e művek jelentős részét. Mint verselő, Böngérfi kifejezetten dilettánsnak mondható, ponyvai szövegei mellett egyéb autentikus művei is középszerű műveltségről és kisszerű irodalmi tehetségről árulkodnak. Jelen esetben nem is a pedagógia történetében játszott – feltehetően fontos[27] – szerepe indokolja, hogy műveiről letörlődjék az évszázados por. Alkotásai számunkra csupán bizonyos mentalitások tükrözői, amelyek, ha nem is minden szempontból általánosíthatóak, mindenesetre lenyomatai egy korszak és egy társadalmi réteg gondolkodásmódjának, műveltségeszményének.

A továbbiakban Böngérfi művelődéstörténeti helyének kijelölésére teszek kísérletet. Fenti felosztásom szerint szerzőnk Benedek Elek és Gárdonyi mellett foglalna helyet a népszerűsítő prózai munkákat írók sorában, azonban műveltségében és társadalmi rangjában egyaránt alattuk foglal helyet. Benedek Elek székely paraszti család sarja volt, gimnáziumot, majd egyetemet végzett, hosszú ideig újságíróként tevékenykedett jelentős fővárosi lapoknál, műveltségét tekintve az értelmiségi elit tagja volt, ugyanakkor közvetlen kapcsolatban állt a parasztsággal, s ezzel együtt a népköltészetet is mintegy belülről ismerte.[28] Ezzel szemben Böngérfi ugyan városi családból származott, de csupán tanítóképzőt és tanárképző főiskolát végzett, a parasztságról és a népköltészetről kialakult képét pedig kizárólag irodalmi munkák olvasásával alapozhatta meg. Mint azt a későbbiekben látni fogjuk, feltehetően az előbbi szerzőket vallhatta eszményképének, s velük való szellemi rokonságát a tőlük való ismeretszerzésben is tetten érhetjük. Míg azonban például Benedek Elek egyszerre volt bejáratos az értelmiségiek és a parasztok világába, s egyszerre tartotta céljának a magas műveltségnek az iskolázatlanabbak körében való népszerűsítését, illetőleg a népköltészet

[26] Például: *A legnagyobb magyar király, Mátyás, az igazságos dicső históriája.* Budapest, Rózsa. 1894 /A Magyar Nemzet Históriája 12./ *A Lothringen-Habsburg-házból származott magyar királyok története.* Budapest, Rózsa. 1894 /A Magyar Nemzet Históriája 20./

[27] A magyar pedagógia történetének jeles egyéniségeiről összefoglaló munka eddig nem készült, mint ahogy nem ismert a magyar nyelvterület tankönyvirodalmának teljes bibliográfiája sem. A magyar nyelvű tankönyvek összefoglaló ismertetése a felvilágosodás korától a 48-as forradalomig készült el (Fehér 1994.). Ezek hiányában a kutatások meglehetősen esetlegesek, nehézkesek, mert egy konkrét témával foglalkozó kutatónak egyúttal alapkutatásokat is kell végeznie.

[28] Lengyel 1974, 5–48.

megnemesítését a polgári otthonok számára,[29] addig Böngérfi már a népszerűsítő munkák szemléletmódját és műveltségeszményét tekintette etalonnak, azok egyfajta újrafelhasználását, újraértelmezését nyújtják művei.

Elsőként Böngérfi teoretikus munkái alapján igyekszem rekonstruálni azt a mentalitást, amely a szerzőt a honfoglalás ábrázolásához, elbeszéléséhez és általában a történelmi ismeretterjesztéshez fűzte, továbbá bemutatom mindazokat a gondolatait, amelyeket e szövegeknek a közoktatásban való felhasználásával kapcsolatban maga megfogalmazott. Böngérfi pedagógiai szakirodalmi munkássága ugyanis elsősorban az alapfokú népoktatás, valamint a polgári iskolák földrajz-, anyanyelv- és történelemtanítására terjedt ki, s főként a tananyag összeállításához és prezentálásához kapcsolódó megállapításokat tartalmaz. Ezt követően Böngérfi János *honfoglalással kapcsolatos szövegeinek* összehasonlító elemzését végzem el, hogy bemutassam, milyen módon tálalja az ismert történeteket különböző műfajú közleményeiben. Ezt az egyes kiadványtípusok: ponyvák, önálló szépirodalmi feldolgozások illetőleg ifjúsági művek és tankönyvek közötti egyezések és eltérések bemutatása követi majd.

Böngérfi egyik legkorábbi, az ifjúsági és népszerűsítő irodalomról írott traktátusának kezdő mondatai között olvashatjuk a következőket.[30]

> Őseink irodalmi [!] múltjáról nem sok adatunk van. De anynyit bizonyosan tudunk, hogy írástudó nemzet voltak még ázsiai hazájukban. Aki pedig ismeri a magyar nép dalos és regélő természetét, annak nem kell még sokat bizonyítgatnunk, hogy őseink sem nélkűlözték az ifjúság nevelésénél a dalt és a regemondást, mint hathatós nevelő-eszközt. A hegedősök sátorról-sátorra jártak és dicsőítették az ősök hősi tetteit, vitézségét, bátorságát és rettenthetetlenségét.[31]

Vagyis a hősi múltba való visszatekintés egyidős a magyarsággal, s a mai (vagyis Böngérfivel kortárs) ifjúság neveléséből sem nélkülözhető. A népszerűsítő és ifjúsági irodalom történetszemléletére általában jellemző a pátosz és a heroizálás, s mint a fenti idézetből láthatjuk, a történelem kapcsán saját korukat is értelmezik a szerzők, s bizonyos kortárs eszmék múltba vetítésével azok hitelességét igyekszenek igazolni. A történelem tanításának fontosságáról értekezve egy másik munkájában, annak funkciójáról a következőket mondja: a) gyakorlati; b) politikai; c) pedagógiai célokat szolgál. Azaz elsősorban a gyermekek szellemi fejlődését, hazaszeretetre nevelését és általában a megfelelő irányba való befolyásolását segítheti.[32]

---

[29] Lásd Benedek K. 1991, különösen: 137–138.

[30] A szövegeket mindig az eredeti helyesírás szerint közlöm.

[31] Böngérfi 1893, 8.

[32] Böngérfi 1891, 3–5.

> A tiszta hazaszeretet erényének fejlesztése kétszeresen fontos a magyar népiskolában. Hazánk ugyanis soknyelvű és sokfelekezetű ország. E hétajkú és hétvallású nemzetet csak *a közös haza szeretete* egyesítheti. Erre nézve a legalkalmasabb eszköz – kétségtelenül – a magyar nemzet múltjának megismertetése.[33]

> A történelem fejleszti továbbá a logikát, a memóriát, s az akaraterő képzésére is alkalmas.[34]

Böngérfi bár jelentős mennyiségű ponyvát írt, s alkotásait a leghíresebb ponyvakiadóknál jelentette meg, elsősorban Rózsa Kálmánnál, meglehetősen elítélően szól jeles ponyvaíró elődjéről, Tatár Péterről.[35]

> A népnek szánt olvasmányokkal hosszú ideig nem igen törődött valaki. Boldog-boldogtalan írta a nótákat, rigmusokat, rémtörténeteket, rabló históriákat és bolondságokat a népnek, mely kapva-kapott ezeken a szellemi maszlagokon, melyek mint lassan ölő méreg kezdték a nép jó ízlését és természetes szemérmességét eredetiségükből kivetkőztetni.
> Hogy a magyar nép eredeti vitézsége gyakran kegyetlenséggé fajult, bátorsága a betyárkodásba csapott: azt részben a *Tatár Péter* – féle híres rémtörténeteknek s egyáltalán az erkölcstelen *ponyva irodalomnak* rovására is írhatjuk.
> Tatár Péter és társai akkor, mikor még a magyar irodalom csak ébredezni kezdett s az írás-olvasás mestersége még nem képezte a magyar népnek és fiainak közös kincsét: aránylag nem sokat árthattak a népnek. De ma, a sajtószabadság s az írás-olvasás általános elterjedése korában könnyen megmérgezhetik az ifjúság és a nép fogékony lelkét.[36]

Bár csupán két-három évtized telt el Tatár munkálkodása óta, a cseppet sem hálás utókor máris „rémtörténeteket" mesél róla, Tatár műveinek nagy részét illetően egyetérthetünk, ám Tatár és Böngérfi honfoglalás-feldolgozása és általában történelemfelfogása között nincs olyan lényeges különbség, mint azt Böngérfi vélte. Való igaz, Böngérfi nem foglalkozott betyártörténetek, rabló- és szerelmi históriák megverselésével, ám történelmi tematikájú munkáikat összehasonlítva megállapítható, hogy mindkettejük munkásságára a történeti ismeretek mitikus köntösbe öltöztetése volt jellemző. A különbséget talán Böngérfi elmélyültebb tudományos ismeretei, illetve azok használatának nagyobb fokú tudatossága

[33] Böngérfi 1891, 5.

[34] Böngérfi 1891, 6–7.

[35] Tatár Péter, eredeti nevén Medve Imre munkásságáról, művelődéstörténeti helyéről részletes elemzést ad Kovács I. G. 1989, 140–146.

[36] Böngérfi 1893, 26.

adják. Tatár kifejezetten történész megközelítéssel írta le a magyar nemzet történetét, s munkái elsősorban a nemesi történetszemléletet közvetítették a köznép felé, továbbá a művészi tudatosság hiánya s a század első felének műveltségeszménye jellemezte munkáit.[37] Böngérfire ellenben elsősorban a 19. század közepének szépirodalmi alkotásai és mitológiai kutatásai hatottak.[38] Időnként Tatár is merített a kortárs szépirodalomból, például a *Bars vár eredete, vagy: Az üldözőbe vett szarvas*[39] című ponyvája Vörösmarty *Zalán futása* című műve sajátos csodaszarvasmonda-feldolgozásának átirata.[40] A legfontosabb közös vonás Tatár és Böngérfi történetszemléletében azonban az, hogy munkáikban a hiteles történelmi ismeretek és a mondai elemek érdekes keverékét adták, a kétféle szemléletmód és elbeszélőstílus közti különbségeket figyelmen kívül hagyták, illetőleg a kettő közötti határt tudatosan összemosták.

Nagyjából azonos szemlélet jellemezi a Böngérfi ifjúsági és népszerűsítő műveiben megjelenő honfoglalásképet is. A *Magyar mondák az Árpádok korából*[41] című, első terjedelmes összefoglalása a magyarság őstörténetéről tulajdonképpen történeti mondák füzére, akárcsak a *Magyar Nemzet Története* sorozatban megjelent ponyvák.[42] A szöveg a honfoglalásról fennmaradt mondai jellegű töredékeket igyekszik kronologikus sorrendbe rakni. Az üresen maradó helyeket hiteles történelmi események leírásával tölti ki, továbbá áltörténeti regények mintájára fiktív epizódokat, anekdotákat ragaszt hozzájuk kötőanyagul. A szövegek stílusa csevegős, itt-ott magán viseli az ifjúsági művek elbeszélő stílusának sajátosságait, s ez az egységes, „mesemondó stílus" teremti meg tulajdonképpen a szintézist a különböző szövegtípusok között. Az Emese-álma történetet Csaba történetébe öltve a következőképpen meséli el:

> De Csaba nem csüggedt. Nem szünt meg izgatni, nógatni a magyarokat, hogy foglalják vissza azt a tündérszép országot, mely Attilát uralta, melynek nincs párja kerek e világon. Még halálos ágyán is lelkökre kötötte, hogy az Isten szerelméért ne hagyják idegen kézben, bitangúl az Attila örökségét. Lám, az apa is elfeledi idők múltával fia tévedését; az Isten is megbocsátja a hún nemzet nagy vétkét.
> Elföldelték Csabát, de emléke fönmaradt. Szavát se feledték. Apáról fiúra szállott az a sok dicséret, mely Attila örökségét napról-napra kivánatosabbá tette. Mert tudjátok meg, hogy lassacskán négyszáz esztendő telt el Csaba halála óta. Bizony, a ma-

[37] Kovács I. G. 1989, 143–144, 179.
[38] Erről részletesebb elemzést adtam egy korábbi munkámban: Mikos 2004, 331–338.
[39] Pesten, Nyomtatja 's kiadja Bucsánszky Alajos [1857].
[40] Vö. Landgraf 1996, 213–214.
[41] Böngérfi 1898.
[42] Böngérfi 1894b és 1894c.

gyar nép szépen megsokasodott. Mint csillag az égen, fövény a tengeren és fű a mezőn: annyi volt a magyar Szittyaországban. Nem csoda, hogy szűk lett az ország.
[...]
Másnap Előd [Álmos apja] mindjárt egybehivatta a táltosokat, a nemzet bölcseit, hogy fejtsék meg Emese álmát. A táltosok nem sokat tanakodtak. Alig hallották a csodás álmot, fölvidult a lelkök, szivök, s a legvénebbjök a többi nevében kimondta az ítéletet:
– Örvendj Előd, örvendj Emes, mert Hadúr meghallgatta kesergésteket. A magyar nemzet védő tündérét: a Turult, madár alakjában azért küldötte el hozzátok az éjjel, hogy nemzetségtek ki ne haljon. Fiatok születik. Ezt jelenti a turul megjelenése. A hatalmas folyóvá növő patak pedig azt teszi, hogy fiatok felnő, mint a fenyő óriása, s elvezeti népét idegen országokon keresztül Attila földjére.
Hej, lett öröm, de nagy. Nemcsak Előd s a felesége, de mind az egész nép is szerfelett megörvendett. Hegyen-völgyön áldoztak a Hadúrnak s kérték, hogy teljesítse mielébb a táltosok jövendőmondását.
Na, a táltosok mondása teljesedésbe is ment. Kigyúltak az örömtüzek az egész országban, Hadúrnak fehér lovakat áldoztak s hálaimákat rebegtek, majd fenséges háladalba fogott az egész nép örege-fiatalja egyaránt. De szép volt akkor ez a nemzet;[43]

A kötőanyagot az egyes, önmagukban kerek egészet alkotó monda-szüzsék között sajátos nemzet-karakterológiai és hazafias pátosztól fűtött gondolatmenetek biztosítják. Az egész feldolgozásra jellemző a mesélő előadói stílus mellett, hogy a magyarság honfoglalását és őstörténetét egyfajta regényes formába kívánja önteni.[44]

A tankönyveket illetően megállapíthatjuk, hogy bennük a honfoglalási tematika kétféle megközelítéssel jelenik meg, attól függően, hogy adott munka melyik korosztály számára készült. Míg az elemi iskolai tankönyvek, illetve tananyagminta[45] egyfajta mitikus történelemszemléletet közvetített, elsősorban mondai formájú elbeszéléseket tartalmazott, addig a polgári iskola alsó évfolyamainak (tehát 12–13 éves gyerekeknek) íródott történelmi könyvekre[46] a hiteles, többé-kevésbé egzakt történelmi ismeretek átadása volt jellemző. A polgári iskolákba szánt tankönyvekben a hun-magyar rokonság helyett a finnugor őshaza elméletével, a honfoglaló magyarok tárgyi kultúrájának, vallásának emlékeivel

[43] Böngérfi 1898, 3–5.
[44] Hasonló eljárással dolgozik kései, verses honfoglalás-feldolgozásában is, ami műfajilag leginkább verses regénynek, vagy elbeszélő költeménynek tekinthető. Böngérfi 1929–1930, 1935.
[45] Lásd Böngérfi 1891, 18–24, 92–113.
[46] Böngérfi–Tolnai 1898, 1901; Böngérfi–Reőthy 1912.

kapcsolatos beszámolókkal találkozhatunk, s azokat a szerzők igyekeztek a kor tudományos színvonalához igazítani.

> Nemzetünk származását, mint a legtöbb népét, a homály borítja. A régi krónikák – a nemzeti hagyományok és mondák – szerint *Ménrót* király két fiától *Hunortól* és *Magyartól* származott a hún és magyar nemzet. De újabb történettudósaink bebizonyították, hogy e hagyomány csak mese. Tudósaink egy része azt vitatja, hogy nemzetünk a *finn-ugor* népcsaládba tartozik; míg a másik rész nemzetünket a *török-tatár* népek közé sorolja.
> Amint homály fedi nemzetünk származását, úgy bölcsünkről, ősi hazánkról sem tudunk semmi bizonyosat. A hagyomány szerint a magyarok őshazája Szittyaország (Szkithia); az a vidék, amely az Úral-hegység két lejtőjén terül el.
> Bizonyos, hogy őseink egy időben és pedig igen sokáig, a Kaspi-tó északi részein, az Úral- és a Volga folyók felső mellékein laktak. Ez a vidék pedig ősrégi időktől fogva a finn-ugor törzsek lakóhelye volt. Őseink innét később délnyugatra vándoroltak azokra a pusztákra, amelyek a Kaspi-tó meg a Fekete-tenger között terültek el. Ez volt európai második hazájuk, melyet *Lebediának* neveztek. Itt a görögökkel és kazárokkal kerültek szomszédságba.[47]

A szerzők gondolatmenetük második mondatához a következő lábjegyzetet fűzték: „A mondákban foglalt események némely része történeti valóság, nagy része azonban költött (kigondolt)." Másképp viszonyult azonban Böngérfi e kérdéshez akkor, amikor az elemi iskolások számára készült tananyagot állította össze.[48] Az elemi iskolai történettanítás anyaga szinte kizárólag rövid, prózai elbeszélésekből áll.[49] Ezek között bibliai történetek, állatmesék, népmesék, valamint a harmadik osztálytól népmondák szerepelnek. A tulajdonképpeni történeti oktatást az ötödik osztálytól látja megkezdésre érdemesnek.[50]

Az előkészítő történeti oktatás az elemi népiskola négy alsó osztályára terjed ki, a tulajdonképpeni történettanítás pedig a két felső osztályban fordul elő. Az előkészitő oktatás főleg a beszéd- és értelemgyakorlatok, az anyanyelv, a földrajz és a bibliai történetek tanítása révén, a tulajdonképpeni történelem megértésére ké-

---

[47] Böngérfi–Tolnai 1901, 4.

[48] A hivatalos történettudomány elvárásainak való megfelelés és a mondák iránti érdeklődés kettőssége Benedek Elek életművében is megfigyelhető, hisz egész más szemléletmód jellemzi a *Magyar mese- és mondavilág* köteteit (1894–1895), mint *A magyar nép múltja és jelene* című, szintén népszerűsítő céllal írt munkáját (1898).

[49] Böngérfi 1891.

[50] Böngérfi 1891, 21–22, 24.

szit elő; a tulajdonképpeni történettanitás pedig egyenesen bevezet a történelem tágas csarnokába.[51]

A harmadik és negyedik osztály anyagát kifejezetten a történeti mondákra alapozza. A III. osztály tananyagában szereplő huntörténetek és honfoglalási témájú mondák tételesen a következők. „1. A csodaszarvas. 2. A hun és magyar nemzet eredete. 3. Szittyaország. 4. A hunok a mai Magyarország földén. 5. Attila vagy Etele király. 6. Az Isten kardja. 7. A görög császár követe Attilánál. 8. Réka köve. 9. Budvár. 10. Buda halála. 11. A katalauni ütközet. 12. Aquileja bevétele. 13. Attila király és Leó pápa. 14. Attila halála és temetése. 15. A hun birodalom vége. 16. A hadak utja. 17. Az avarok. 18. Álmos születése. 19. Álmos vezér. 20. Álmos betölti hivatását. 21. Árpád, a fejedelem, kikémlelteti az országot. 22. A fehér ló regéje. 23. Árpád betölti hivatását. 24. A merseburgi és az augsburgi csatavesztések. 25. Lehel kürtje. 26. Botond bárdja."[52] A műfaj tehát az 1890-es évek közoktatásában főként gyakorlati képességek elsajátítását segítette, s csak másodsorban szolgált nemesebb esztétikai és ideológiai célokat (pl. hazaszeretetre nevelést). A történeti mondáknak az alsó fokú oktatásba kerülése, illetőleg pedagógiai céloknak való alárendelődése azok alászállását is jelenti, vagyis a magasabb polgári műveltségnek már nem képezték valódi részét ezek a szövegek a 90-es években. Ellenben a folklorizáció folyamatát jelentősen felgyorsíthatták, hiszen az iskolában nem csupán felolvasták, sőt újraolvasták, hanem feltehetően el is mesélték ezeket a szövegeket, ami azok elmélyülését, az emlékezetben való rögzítését segítette.

A tananyagtervezet függelékében Böngérfi szöveggyűjteményt is közöl, az egyes olvasmányok szerzőnk didaktikus, időnként kissé gyermekded stílusában íródtak, ám sok közülük más irodalmi alkotások átdolgozása.[53] E tekintetben Böngérfi módszere megegyezik Benedek Elekével, aki gyakran emelt át szövegeket más népköltészeti gyűjteményekből illetve szépirodalmi alkotásokból.[54]

Böngérfi különböző célból, különböző olvasói csoportok számára írott munkái jelentős különbségeket mutatnak, ennek ellenére a tankönyvek, még a polgári iskolai könyvek és a ponyvák között is találunk bizonyos átfedéseket. Ilyen a következőkben megidézett néhány soros leírás az ősmagyarok vallásáról.

---

[51] Böngérfi 1891, 9.

[52] (Böngérfi 1891, 19–20.).

[53] Pl. az „Attila király és Leó pápa" című elbeszélés (Böngérfi 1891, 101–102.) Jókai Mór után készült; akárcsak a „Botond bárdja" (111–112.).

[54] Benedek E. 1894–1895.

> Vallásuk pogány ugyan, de az egyistenség eszméje sem ismeretlen előttük. Tisztelték a tüzet, vizet, földet és levegőt, leginkább azonban a napot. Azt hitték, hogy az áldás és az emberek javára szolgáló adományok csak a jó szellemtől származhatnak. A csapások és szerencsétlenségek pedig a gonosz szellem: az ördög vagy ármány művei. A villámlásban és mennykőben az Isten nyilát látták s e szólásformát manap is használjuk.[55]

Ezt a néhány sort, ami elsősorban Ipolyi Arnold *Magyar Mythologiá*jára épít, szinte szó szerint megtaláljuk az egyik ponyvában is.[56] Ez arra enged következtetni, hogy az azonos szerzők által írott különböző műfajú művek, ha látszólag különböznek is egymástól, nem mutathatóak ki közöttük olyan jelentős különbségek, valamennyi alkotás egy konceptuálisan gondolkodó szerző életművének egy-egy darabja, s így hasonló mentalitások hordozói, tükrözői.

Zárszó

Böngérfi János pályaképének, pedagógiai és poétikai elveinek, alkotótechnikájának, továbbá társadalmi és művelődéstörténeti környezetének bemutatásával célom az volt, hogy rávilágítsak, a 19–20. század fordulóján a magyar ponyva-, tankönyv- és ifjúsági irodalom honfoglalás-történetei nagyon hasonló jellegzetességeket mutatnak. Sok esetben azért, mert szerzőik is azonosak voltak, illetőleg társadalmi és műveltségi tekintetben hasonló szinten álltak. A felvilágosodás korában a műveltségi elittől származó kezdeményezések a nép „pallérozására" a 19. század utolsó harmadára a társadalom középső rétegeit is elérték, illetőleg a nemesi és polgári középosztály magáévá tette azokat, s igyekezett minél jelentékenyebb mértékben nevelő hatást kifejteni a parasztságra is. Ehhez elsősorban az írásbeliséget használta fel, melyhez a parasztság is hozzáférhetett, a század második felében lezajlott népiskolai reformnak köszönhetően fokozatosan mind általánosabbá vált körükben az olvasni tudás. Mindez nagy hatással lehetett általában a parasztság történeti tudatának fejlődésére, nemzeti érzésének kibontakozására, s a népköltészetben bizonyos monda-szüzsék és motívumok elterjedésére egyaránt.[57]

---

[55] Böngérfi–Tolnai 1901, 6–7.

[56] Böngérfi 1909, 5–6. (Korábbi munkámban már idéztem belőle: Mikos 2004: 335, magyarázatát lásd uo. 331–338.). Böngérfi ősvallási koncepciójáról részletesen olvashatunk továbbá a gyermekirodalomról írott tanulmányában is (1894a, 8–10.).

[57] Vö. Kovács Ágnesnek Benedek Elek hatásáról tett megállapításaival (1977).

Irodalom

BABOS István
— 2003 *A három muzsikus cigány. B. I. meséi. Babócsai cigány mesék.* Gyűjtötte és a bevezetőt írta Szuhay Péter. Kísérőtanulmány: Görög-Karády Veronika. Utószó és jegyzetek: Benedek Katalin. Szerkesztette: Fazekas Zsuzsa. Budapest, Európai Folklór Intézet – L'Harmattan Kiadó.

BENEDEK Elek
— 1894–1896 *Magyar mese- és mondavilág.* I–V. Budapest.
— 1898 *A magyar nép múltja és jelene.* Első kötet. *A szolgaságtól a szabadságig.* Budapest, az Athenaeum Irodalmi és Nyomdai Részvénytársulat kiadása.

BENEDEK Katalin
— 1991 Polgári mesekönyvek parasztságképe (Magyar mese és mondavilág. Ezer év meseköltése. Meséli Benedek Elek.) In Hofer Tamás (szerk.): *Népi kultúra és nemzettudat.* Budapest, Magyarságkutató Intézet. 135–142.
— 2003 Ponyvamesék és obszcén tréfák Babos István mesekincsében. In Babos 2003, 415–424.

BÖNGÉRFI János
— 1891 *Vezérlőkönyv az elemi iskolai történettanításhoz. Tanitójelöltek, tanitók, nevelők és hitoktatók részére.* Budapest, Markovits és Garai könyvnyomdája.
— 1894a *A gyermek, az ifjusági és a népies irodalomról.* Irta és a Magyar Paedagogiai Társaság 1893. februárhó 18-án tartott rendes felolvasó ülésén előadta B. J. a Magyar Paedagogiai Társaság rendes tagja. Budapest, Lampel R.
— 1894b *A vitéz magyar fejedelmek szép históriája.* Budapest, Nyomtatja és kiadja Rózsa Kálmán és neje (ezelőtt Bucsánszky A.).
— 1894c *Néhány Árpádházbeli magyar király tanulságos históriája.* /A Magyar Nemzet Históriája 7./ Budapest, Nyomtatja és kiadja Rózsa Kálmán és neje (ezelőtt Bucsánszky A.)
— 1898 *Magyar mondák az Árpádok korából.* Az ifjúság számára elbeszéli Böngérfi János. /Ifjúsági Könyvtár 5./ Pozsony – Budapest, kiadja Stampfel Károly.
— 1909 *Históriák az ősmagyarokról.* /A Magyar Nemzet Históriája 1./ Budapest, Nyomtatja és kiadja Rózsa Kálmán és neje (ezelőtt Bucsánszky A.)
— 1929–1930 *Hun és magyar hősmondakör.* 1. *Hun hősmondakör.* 2. *Király-mondakör.* [Költemények] Budapest, szerzői kiadás.
— 1935 *Legendás magyar mult. A hun-magyar hősmondakör folytatása.* 3. *Verseskönyv.* Budapest, Kókai.

BÖNGÉRFI János – REÖTHY Vladimir
— 1912 *A magyar nemzet története. Polgári fiuiskolák 3. osztálya számára.* Budapest, Lampel.

BÖNGÉRFI János – TOLNAI Lajos
— 1898 *A világ története. Polgári iskolák számára.* Budapest, Wodianer és fia.
— 1901 *A magyar nemzet története. Polgári fiú- és leányiskolák, valamint felsőbb leányiskolák számára.* Budapest.

DÉGH Linda
— 1948 Adatok a magyar parasztság irodalmi életéhez. In *Magyar századok. Irodalmi műveltségünk történetéhez. (Horváth János emlékkönyv.)* Budapest. 299–315.

DOBOS Ilona
— 1971 *Tarcal története a szóhagyományban.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
— 1974 *Történeti mondáink legkorábbi rétege. Kandidátusi értekezés.* Kézirat. In MTA Kézirattár, Budapest.
— 1986 *Paraszti szájhagyomány, városi szóbeliség.* Budapest, Gondolat Kiadó.
FEHÉR Erzsébet
— 1994 *Magyar nyelvű tankönyvek (1777–1848).* Budapest, Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum.
GUNST Péter
— 2000 *A magyar történetírás története.* Második kiadás. Debrecen, Csokonai Kiadó.
KOVÁCS Ágnes
— 1961 Benedek Elek és a magyar népmesekutatás. *Ethnographia,* LXXII: 430–444.
— 1969 A XX. században rögzített magyar népmeseszövegek XIX. századi nyomtatott forrásai I. Arany László Magyar népmesegyűjteménye. *Népi Kultúra – Népi Társadalom,* II–III: 177–214.
— 1977 A 20. században rögzített magyar népmeseszövegek 19. századi nyomtatott forrásai. 2. Benedek Elek: Magyar mese- és mondavilág. *Népi Kultúra – Népi Társadalom,* IX: 139–188.
KOVÁCS I. Gábor
— 1989 *Kis magyar kalendáriumtörténet 1880-ig. A magyar kalendáriumok történeti és művelődésszociológiai vizsgálata.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
KRÍZA Ildikó
— 1992 Mátyás-hagyomány az irodalom és a folklór határán. Adatok a Mátyás-folklór XVI. századi történetéhez. *Ethnographia,* CIV: 581–589.
— 1995 Mátyás-hagyomány a 18. században. *Népi Kultúra – Népi Társadalom,* XX: 119–145.
LAMMEL Annamária – NAGY Ilona
— 1986 Transzformációs folyamatok a magyar néphagyományban élő biblikus történetekben. *Ethnographia,* XCVII: 1–12.
LANDGRAF Ildikó
— 1996 A honfoglalás mondái a XIX. és XX. századi írott kultúrában. In Pócs Éva – Voigt Vilmos (szerk.): *Ősök, táltosok, szentek. Tanulmányok a honfoglaláskor és Árpád-kor folklórjából.* Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete. 209–224.
— 1997 *XIX. századi hősök és hőstípusok a magyar történeti mondahagyományban. Kossuth Lajos és a Habsburgok.* Kandidátusi értekezés. Kézirat. In MTA Kézirattár, Budapest.
— 1998 *„Beszéli a világ, hogy mi magyarok..." Magyar történeti mondák.* Budapest, Magyar Néprajzi Társaság – Európai Folklór Központ.
LENGYEL Dénes
— 1974 *Benedek Elek.* Budapest, Gondolat Kiadó.
LIPTÁK Dorottya
— 2002 *Újságok és újságolvasók Ferenc József korában. Bécs – Budapest – Prága.* Budapest, L'Harmattan.
LYONS, Martin
— 2000 A 19. század új olvasói: nők, gyermekek, munkások. In Guglielmo Cavallo – Roger Chartier (szerk.): *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban.* Budapest, Balassi Kiadó. 348–379.

MIKOS Éva
— 2004 Hősök és karakterek a XIX. századi ponyvai hősepikában. In Andrásfalvy Bertalan – Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára.* III. Budapest, L'Harmattan. 325–345.
NAGY Ilona
— 2001 *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór.* Budapest, L'Harmattan Kiadó.
PL
— 1976 *Pedagógiai Lexikon.* A–F. Főszerkesztő: Nagy Sándor. Budapest, Akadémiai Kiadó.
PAKSA Katalin
— 2004 „Elindultam szép hazámból." Egy „felélesztett" népdal vándorútja. In Andrásfalvy Bertalan –Domokos Mária – Nagy Ilona (szerk.): *Az Idő rostájában. Tanulmányok Vargyas Lajos 90. születésnapjára.* I. Budapest, L'Harmattan. 99–126.
POGÁNY Péter
— 1978 *A magyar ponyva tüköre.* Budapest, Európa.
SCHENDA, Rudolf
— 1988 *Volk ohne Buch. Studien zur Sozialgeschichte der populären Lesestoffe.* Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann. (Első kiadás München, 1977)
SZINNYEI József
— 1891 *Magyar írók élete és munkái. I. kötet (Aachs–Bzenszki).* Budapest, kiadja Hornyánszky Viktor Könyvkereskedése.
ÚMIL
— 2000 *Új Magyar Irodalmi Lexikon.* Második, javított, bővített kiadás. Főszerkesztő: Péter László. Budapest, Akadémiai Kiadó.
VARGYAS Lajos
— 1960 Kutatások a népballada középkori történetében. II. A honfoglaláskori hősi epika továbbélése balladáinkban. *Ethnographia,* LXXI: 479–523.
VOIGT Vilmos
— 1977 A népköltészet változása a XIX. században. *Ethnographia,* LXXXVIII: 49–61.
WITTMANN, Reinhardt
— 1982 *Buchmarkt und Lektüre im 18. und 19. Jahrhundert. Beiträge zum literarischen Leben 1750–1880.* Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
— 2000 Az olvasás forradalma. In Guglielmo Cavallo – Roger Chartier (szerk.): *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban.* Budapest, Balassi Kiadó. 321–347.

Perger Gyula

Szent Quirinus és a tyukász

A szakrális kisemlékek keletkezéstörténeti forrásai és narratívái a Kisalföldön

A szabadban álló szakrális kisemlékek vizsgálata kapcsán a kutató előbb-utóbb szembesül azzal a kérdéssel, mi is a *valódi* oka az egyes keresztek, szobrok, mezei oltárok, kápolnák állításának, állíttatásának.[1]

Kézenfekvőnek tűnhet, hogy a meglévő, vagy pontosan dokumentált monumentumok feliratai eligazítást nyújthatnak, ám az ott közvetített „ismeretanyag" részben az emlékek anyagának okán, részben az ikonográfiai kötöttségek és hagyományok miatt sem ad elegendő információt a kérdés megválaszolásához. A legkorábbi képoszlopokon, szobrokon, kereszteken legfeljebb egy-egy töredékes évszám vésete őrződött meg csupán. A csekély számú 15–17. századi emlék latin és német feliratai, sokszor exorcista rövidítések, vagy azok félreértelmezett töredékei sem adnak fogódzót. A későbbi feliratok döntő hányada is csupán az állító(k) személyét és az alapítás idejét rögzíti. Az ok kifejtésére – bízvást sztereotip típusszövegnek nevezhetően – jellemzően ilyeneket olvashatunk: „Isten dicsőségére állíttatta...", „Isten dicsőségére emeltette...", „Isten dicsőségére emelték..." Ha Mária, vagy valamely patrónus szobráról van szó, a fenti bevezető formula kiegészülhet az „...és szent Vendel...", „...és szent Flórián...", „...a Boldogságos Szűz tiszteletére" stb. szövegrésszel.[2] Kivételes esetekben többet is

[1] Jelen tanulmány a kápolnák keletkezéstörténeti narratíváival, forrásaival csupán érintőlegesen foglalkozik. A kápolnákhoz kapcsolódó történetek többsége ugyanis többnyire búcsújáró hellyé vált építményekre vonatkozik. Ezek számbavétele egy önálló tanulmány témája lehet. Vö. Barna 2001.

[2] A szakrális kisemlékekre vonatkozó néprajzi, művészettörténeti irodalom bőséges tárházat nyújt a feliratok szövegének elemzéséhez. A néprajzi szempontú vizsgálatok összefoglaló irodalma megtalálható Liszka 2000, míg a térség műemlékeinek vonatkozásában Dercsényi–Csatkai 1953 adhat segítséget. A Győri Egyházmegyei Kincstár és Könyvtár kéziratos anyagai közül Ebenhöch Ferenc feliratgyűjteménye, illetve Mohl Adolf Sopron környéki és tatai gyűjtése figyelemre méltó.

megtudhatunk a feliratokból. Az 1711-ben állított hegykői szobor talapzatának vésete szerint:

EZT A BOLDOGSÁGOS
SZŰZ KÉPET AZ PES
TIS ELLEN ÉPÍTET
TÜK HOGY AZ ÚR IS
TEN ELTÁVOZTA
TVÁN RULUNK K
IÉRT AZ ISTENNEK
S: NEVE ÖRÖKIN DIC
SÉRTESSIK.

A bősi Vendel szobor az „1811 évi nagy / marha vész után / hálából emelve". A kürti Hegedűs-keresztet „Isten dicsőségére / és ezen útban történt / szerencsétlen PÉTER fiának / emlékére állíttatta / Hegedűs András / 1911.ben", míg az ugyanitt álló szoborfülkés képoszlopról megtudhatjuk, hogy „...Földcsuszamlás / következtében / e helyen szólította / magához az Úr / felejthetetlen leányomat / Kropács Juliskát / 1954. IV. 10.én."[3] A Moson megyei Pusztasomorja Szentháromság szobrát „Sz-Háromság dicsőségére 's Szűz Sz-Rosália tiszteletére a pusztító epemirigy eltávolításáért fogadott jó szándékból Puszta-somorja helység buzgó hívei készíteték 1849". A szomszédos Szentjános Alsó-Fehérkeresztnek nevezett monumentumát:

ELIAS LANG
SAMPT SEIN
ZBEI KINDER
LIGHT HIER PE
GRABEN
GESTORBEN
IN DER PEST
DIES KREUZ
HAT AUFPAUN
LASSEN HANS
MEIDLINGER
UNT SEINE P
REIDER ZU E

[3] A kürti objektumok feliratait idézi Liszka 2000, 49–51. A monumentumokhoz fűzött jegyzetből megtudjuk, hogy a házak tapasztásához szükséges földet a partoldalból nyerték, így többször az útra omlott a löszfal.

HREN DER HEILI
GSTEN DREI
FALDIKEIT
UNT EB[?]IGEN
GEDECHNUS
ANNO 1714[4]

Vagyis Hans Meidlinger emeltette testvéreivel, a Szentháromság dicsőségére, valamint a pestisben elhunyt Elias Lang és két gyermeke örök emlékezetére, akiket ehelyütt temettek el.

A szakrális kisemlékekre vonatkozó – elenyésző számú – korai levéltári forrás: jegyzőkönyvek, a városi bíráskodás jogi dokumentumai, a végrendeletek már adnak némi útmutatást.[5] Legkorábbi dokumentumunk az a Sopronban 1455. július 30-án kelt oklevél, amelyben Pfaff Egyed sérci lakos, többek kezessége mellett, kötelezi magát, hogy miután Drescher Péter soproni lakos agyonütése miatt méltán meg kellett volna őt büntetni, a büntetés elengedése fejében *a gyilkosság színhelyén egy kőkeresztet állíttat fel* („...do der berant Peter Drescher ermörtt ist worden, machen soll lassen ain stayneins krewcz").[6] A soproni templomoknál vezekelni fog, aztán harmincharmad magával elzarándokol Rómába és Aachenbe. Mindezt egy éven belül elvégzi. Végül Drescher Tamásnak, az elhunyt rokonának a Krisztus teste céh részére két részletben 100 font viaszt ad.[7] Hasonló fogadalomra kötelezték Franger Farkas ilmici plébánost is 1505-ben. Welzer Farkas, a soproni ispotály plébánosa az egyházmegye központjába készülve magával vitte Győrbe Smíd Márton tanuló ifjút, aki a püspöktől elbocsátó levelet kívánt kérni. Tisztázatlan körülmények között, az úton az ilmici plébános véletlenül meglőtte Smíd Mártont, aki azonnal meghalt. Így a szép reményekre jogosító fiatalembernek csak élettelen testét hozhatta vissza a soproni alesperes. A gyilkosság miatt felháborodott rokonok bosszút kívántak, míg a vétkes ilmici plébános sok paptársát és világi embert maga mellé állítva bocsánatért könyörgött előttük. Az ügyet a városi tanács elé vitték, aki összebékítette a peres feleket. A gyilkosnak a rokonság megbocsátott és letett a bosszúról, „hogy a meggyilkolt

[4] Elias Lang samt sein[en] zwei Kinder[n] liegt hier begraben, gestorben in der Pest. Dieses Kreuz hat aufbauen lassen Hans Meidlinger und seine Brüder zur Ehre der Heiligsten Dreifaltigkeit und [zum] ewigen Gedächtnis anno 1714. = Elias Lang fekszik itt két gyermekével együtt eltemetve, akik pestisben hunytak el. Ezt a keresztet Hans Meidlinger és fitestvérei állíttatták a legszentebb Szentháromság tiszteletére és örök emlékül, az 1714. évben.

[5] A megyében működő levéltárak régebbi és új forráskiadványai alapján biztonsággal vizsgálható e kérdéskör. Házi 1925, 1939; Horváth 1995, 1996, 1997; Horváth–Dominkovits 2001.

[6] ...wo der benannt Peter Drescher ermödert ist worden, machen soll lassen ein steinern Kreuz" = ahol nevezett Peter Dreschert meggyilkolták, csináltatni kell egy kőből való keresztet.

[7] Házi 1925, 73–75.

ifjú lelke mielőbb megnyugodjék." Ugyanakkor kikötötték, hogy a vétkes plébánosnak a temetés első, hetedik és harmincadik napján, tíz paptársával kell a sírhoz vezekelve menni, a szokásos zsoltárok és imádságok elmondásával. A tett elkövetésének évfordulóján „évfordulót" kell tartania, ha pedig visszanyeri papi méltóságát, és ismét misézhet, minden szertartáson tartozik megemlékezni és imádkozni a meggyilkolt lelki üdvéért. *A tett színhelyén pedig egy kőkeresztet kell felállítania.*[8]

Sajnos az írásban rögzített testamentumok csak a kereszt állít(tat)ás szándékáról számolnak be, a fogadalmat többnyire nem okolják meg. Az 1508-ban végrendelkező Fleischacker István óhaja szerint: „Item ich schaf auch, das man dy staynan kchreucz, dy vberal vmb dy statt gepawt sind, das man dy dasigen pösseren schol. Das schol mein liebe hausfrawn aussrichten."[9] Ányos György egykori egervári kapitány 1672. április 30-án Sopronban keltezett testamentumában azt hagyta meg, hogy: „Aianlasom szerint megh hagiot maradekim s felesegem az pinnyey hatarba csinaltassanak egy kő kepet, a menniben fogh telni."[10] Egy másik dokumentum arról is hírt ad, hogy egy mészégető, „kalchberenner" gyermeke zarándoklat során menthetetlennek látszó veszedelembe került. Az apa ekkor hirtelen fogadalmat tett, s miután gyermeke életben maradt, kőkeresztet állított fel a soproni Bécsi-dombon. „Ist E. E. Gemein nicht zuwider (dass auf den Anger bey der Erdburgen ein creutz stein aufgerichtet werde) doch dass derselben kein onus hiederch zuwachse und dass künfftig, das solches creutz durch alter zerfallen möchte, nicht E. E. Gemein don dern Stifter oder dessen Erben dasselve zu reparirenschuldig sei sollten" – mondja az 1674-es soproni tanácsjegyzőkönyv.[11]

Témánk szempontjából egészen különleges forrás egy 1598. április 25-én kiadott rendelet. Ezt Rudolf császár nevében Ruprecht Stotzingen, Szarvkő ura,

[8] Házi 1939, 160. Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára, Genedkbuch 160.

[9] Házi 1939, 184. „Item ich schaffe auch, dass man die steinern Kreutz, die überall um die Stadt gebaut sind, dass man die dasigen pösseren [grösseren?] soll. Das soll meine liebe Hausfraun ausrichten." = Továbbá azt is meghagyom, hogy egy kőből való keresztet, amilyenek a város körül mindenütt építve vannak, az ittenieknél [nagyobb?] legyen. Azt az én kedves feleségemnek kell elrendeznie.

[10] Horváth–Dominkovits 2001, 73.

[11] Győr-Moson-Sopron Megye Soproni Levéltára, Sopron Városi Tanácsjegyzőkönyv 1674. Lad. 1. fasc. 9. Nr. 373. „Ist E. E[inwohner] Gemein[de] nicht zuwider (dass auf den Anger bei der Erdburgen ein Kreutz Stein aufgerichtet werde) doch dass derselben kein onus (=teher /lat./) hierdurch zuwachse und dass künftig, das solches Kreutz durch Alter zerfallen möchte, nicht E.E. Gemein[de], sondern Stifter oder dessen Erben dasselbe zu reparieren schuldig sei sollten." = Nincs a községnek ellenére (hogy a földvárnál lévő tisztáson /mezsgyén/ egy kőkeresztet állítsanak), de anélkül, hogy ugyanezt [ti. a községet] megterhelné ezáltal és hogy a jövőben, ha az ilyen kereszt az időtől (kortól) széteshetne, nem a község, hanem az alapító, vagy ennek örökösei kötelesek legyenek annak javításáról gondoskodni.

Alsó-Ausztria helytartója írta alá, alig pár héttel Győrnek a töröktől való visszafoglalását követően. A rendelet értelmében, a nagy esemény emlékére, Alsó- és Felső-Ausztria minden községében az utakon, szorosokban, határokon, a kidőlt vagy megviselt régi kereszteket és szobrokat két hónapon belül meg kellett újítani, és rájuk a kőbe, vagy pléhre könnyen olvasható fekete betűkkel kellett felírni az alábbi sorokat. „Sag Gott dem Herrn Lob und Dank, das Raab wider kommen in der Christen Hand. Den neunundzwanzigsten Martii im 1598. Jahr." A máig megőrződött emlékek „győri kereszt", illetve „Raaber Kreutz" néven ismertek.[12]

A vidéken a 18. század elején pusztító pestisjárványt megelőzendő, vagy azt követően felállított pestisemlékek nemcsak ikonográfiájukban – néha feliratukkal – hanem hivatalos dokumentációjuk által is igazolják a félelem, a rettegés szerepét és a bajelhárítás szándékát.[13] Itt figyelhető meg először a devóció és a dekoráció egysége, amely nemcsak a katolikus restauráció barokkban való megnyilvánulása, hanem a Habsburg-ház politikai reprezentációja is egyben. A pestisveszély elmúltával 1714-ben a soproni katolikusok azzal rótták le hálájukat, hogy egy népes búcsús csoport ezüst Szűz Mária szobrot vitt a boldogasszonyi templomba e felirattal: „Statua ista ex voto oblata e civibus Soproniensibus catholicis Virgini Mariae in contagione singulari sospitarici"[14]. Ugyanezt az indítékot igazolja a már idézett hegykői szobor felirata. Itt különösen az a kitétel figyelemre méltó, hogy „az pestis ellen építettük", hiszen ez tartalmazza azt az elképzelést, hogy védelmet remélhetnek a szobortól, de akár magától a cselekedettől, vagyis az emlék megvalósításától is. Megjelenik a hála kifejezése is „hogy az úristen eltávoztatván rólunk" a pestist, mint büntetést. A lövői pestisemlék latin nyelvű felirata egészen pontosan meghatározza a közösség fogadalmának tartalmát és jelentőségét:

PESTIFERA IN LÖVŐ SAEVIT CONTAGIO; QUANDO
EFFIGIES ISTAS PONERE CONSTITUIT
ILLICO CESSAVIT PERGRANDIS MORTIS HIATUS
SANCTORUM AUXILIUM PERSPICE POSTERITAS.

[12] Mohl 1913, 75. „Mondj a mi Urunknak Istenünknek dicséretet és köszönetet, hogy Győr ismét keresztény kézre került. 1598. év március 29-én."

[13] Askercz 1973, 149–168. és Tóth G. 2001, 361–396.

[14] A Soproni Katolikus Konvent számadásai 1714.

NATUM POST CHRISTUM SEPTIGENTESIMUS ANNUS,
MILLESIMUS PRAESENS UNDECIMUS FUIT.
VERSUS DUM SCULPTI VEL DUM SUNT VERSIBUS AUCTI
FLUXERAT AUGUSTI CANDIDA NONA DIES 1711.[15]

Vagyis már a fogadalom, az elhatározás megszüntette a pusztító járványt. A lakosság Isten felé fordulásának bizonyítéka lesz tehát a szobor. A szentek csodatévő szerepét nemcsak a maguk számára, hanem az utókornak is megfogalmazandónak tartják. Az ilyen örök emlék állítása jól mutatja az Úristen hatalmába és a – megéltnek tudott – csodába vetett hit keveredését. Összetalálkozik tehát a hiedelemvilág azzal az ideológiával, amely egyébként is szorgalmazta a vallásosság ilyenfajta megnyilvánulását. Ez az egység, jellemző módon, ismét megfigyelhető a 19. század megélhetést veszélyeztető, pusztító állatjárványainak idején.[16]

A természeti csapástól való félelem, a fogadalom, illetve a baj elmúltát követő hála jut kifejezésre a győriek által Hab-Máriának nevezett szobor történetében is. A *Kármeliták naplójá*nak feljegyzése szerint 1712 tavaszán fenyegette a várost az árvíz, amely akkor Győrszigetben 39 házat mosott el. Az 1736-os nyári áradás a mélyen fekvő Szigetben 200 épületet döntött romba. Bár okiratainkból csak annyi bizonyos, hogy a Mária szobor 1754-ben már állt a Rába partján, a helyi hagyomány szerint egy nagy árvíz idején, mikor a veszedelem már tetőpontját érte el, s a víz már a kármeliták kolostorának falát is mosta; buzgó imádságra a Szent Szűz leszállt az égből az áradás közepére. Megparancsolta a hömpölygő árnak, hogy vonuljon vissza. A víz azonnal apadni kezdett, Isten Anyja pedig megkövülve ottmaradt a habok között, a sétatéren. Nyilvánvaló, hogy a történet egy árvíz utáni szerencsés megmenekülésre utal, emiatt emeltette valaki e szobrot hálából.[17] A Hab-Máriához kapcsolódó másik történet szerint:

---

[15] Magyarul: Pestis dúlt Lövőn; midőn azonban ezen szobrok fölállítását elhatározta, azonnal megszűnt a rémületes halandóság. Csodáljad utókor a szentek segítségét. Krisztus után 1711. év augusztusának 9-ik verőfényes napja vala, amikor e vers iratott, illetőleg kibővítetett. 1711. Valószínüleg az utólagos jószándékú, ám szakszerűtlen átfestéseknek „restaurálásoknak" köszönhetően olvashatjuk többhelyütt a szöveg rontott változatát, ahol szinte észrevehetetlen már az eredeti disztichonban írt felirat. Vö. Askercz 1973.

[16] Perger 2004b.

[17] Már e szobor kapcsán felmerül a legendateremtés szándéka. A *Kármeliták naplójá*ból ismerjük az árvizek leírását, de ott a csodáról, a Mária szoborról még nem esik szó. A történet a 19. század közepén bukkan fel először, feltehetően a szobor első áthelyezésének idején. Mai helyére, a Kármelita templom mellé 1891-ben került. Győri Egyházmegyei Levéltár Püspöki Levéltár, Egyházkormányzati iratok 924/1861.

> Egyik Komárom megyei kálvinista földbirtokos a falujában kolduló, hozzá is bekopogtató frátert megfogatta, deresre húzatta és megverette. A bíróság a vakmerő uraságot arra ítélte, hogy hatalmaskodását Mária-szobor felállításával engesztelje ki. Mivel kálvinista ember állíttatta a szobrot, kálvinista Máriának is hívták.[18]

Ez a történet azonban – úgy tűnik – egy másik, valóban bírósági ítélet alapján felállított szobor „történetére" vonatkozik. A győri bazilika melletti teret uraló Szent Mihály szobor talapzatán ugyan csupán az állítás éve, 1764, és a Quis sicut deus felirat olvasható, keletkezésének története azonban szinte regénybe illő, de legalábbis elsőrendű történeti néprajzi dokumentum. A vármegyei nemesi ítélőszék perirata szerint, Seregély István nemes ember – kinek enesei birtoka mellett Győr-Újvárosban háza, a Dunán pedig gabonaszállító hajói voltak – 1759-ben szövetkezett Haffner Mátyás szigetben működő takácsmesterrel, Sperber János dunapentelei csapossal, Singer Mátyás hajófelügyelő gazdával, Keresztény Pál újvárosi lakossal és Haczinger Tamás pápai kertésszel, hogy sok pénzt, legalább százezer aranyat szerezzenek az ördög segítségével. Sperberrel saját vérével szerződést írattak, amelyben az lekötötte magát az ördögnek hármas feltétel mellett: 1. Ha az ördög bűvös süveget hoz nekik, amit aki fejére tesz, láthatatlanná válik. 2. Ha papucsokat hoz, amelyekkel annak viselője azonnal oda jut, ahova akar. 3. Ha olyan jelvényt hoz, amelynek előmutatására az ördög készségesen szolgálatára áll, megjelenik a jelvény birtokosának. Seregély azt állította társainak, hogy Bécsben egy bűvös fekete tükröt készíttetett, s egy szarvascsont-nyelű kése is van, amelyet kilenc kereszt és kilenc hold ékesít. Ha a késsel kört rajzol maga köré és belenéz a tükörbe, meglátja az elrejtett kincset, amit az ördöggel el lehet hozatni. Miután a társaság többször találkozott Győrben – ördögidéző énekeket is énekeltek –, Haczinger Tamás elárulta, hogy az ördög már nála van, kis üvegcsébe zárva. Már csak egy papot kell keríteni, aki az ördögöt szentelt kehelybe zárja el, akkor hozathatnak vele aranyat, amennyit csak akarnak. Papot ugyan nem találtak, de egymás pénzét kicsalták és elmulatták, majd kölcsönösen feljelentették a másikat. Az újvárosiak felett a városi bíróság ítélkezett, Seregély pedig a vármegyei nemesek bírósága elé került. Ördöggel való cimborálás, káromlás, a katolikus vallás gyalázása miatt, 1761. december elsején a vármegyei törvényszék 150 körmöci arany megfizetésére ítélte, amelyen *Szent Mihály arkangyal tiszteletére szobrot kellett emeltetnie Szigethen, ahol az ördögidézés történt.*[19]

---

[18] Bedy 1939, 132. hivatkozik Kuncz Jenő nyugalmazott alispán közlésére, mely szerint a hatalmaskodó protestáns birtokosnak peres aktája is volt a vármegyei levéltárban. Ennek azonban már Bedy sem találta semmi nyomát.

[19] Győr-Moson-Sopron Megye Győri Levéltára, Proccessus criminalis fisci Magistrualis I. Comitatus contra et adversum nobilem Stephanum Seregély. Nr. 2029. 1761.

Még a Szent Mihály szobor történeténél is regényesebb a győri Frigyláda szobor históriája. A szobrot felirata szerint:

> VI. Károly német-római császár, az apostoli királyság őre és védője emeltette 1731-ben, őscitől öröklött vallásos érzésből az angyalok romlatlan Kenyerének; megtorolván a bűnösök vakmerősége által meggyalázott Istenimádást, hogy a megsértett Isten haragjának kiengesztelésére örökös könyörgés emlékéül szolgáljon.[20]

A felirat valójában a szobor állításának okát is elmondja. Az eseményt a győri ferencesek, jezsuiták és karmeliták feljegyzéseiből ismerjük.[21] Weingasser György, a győri erőd katonája, mint menedékhelyre, beszökött a jezsuitákhoz. A jezsuita atyák hivatkozva a menedékjogra, sem a többszöri felszólításra, sem a körülzáró és az élelem bevitelét akadályozó katonák erőszakoskodására sem adták ki őt. Sinzendorf püspök azonban meg akarván szabadítani a jezsuitákat e tehertől, a Jézus Társaság úrnapi körmenetén titokban kívánta átjuttatni a katonát a székesegyházba.

> Jún. 19. Mivel a falak mentén évente hagyományos a körmenet a jezsuitáknál – akiket 14 napon át akadályozott a ki- és bejárásban, valamint az étel és ital szállításban a házukat körülvevő katonai őrség – az volt a szándékuk, hogy a szökött katonát a Bíbornok urunk [ti. Sinzendorf püspök] tanácsára átviszik a székesegyházba, hogy a személye miatt ne legyen több kellemetlenségük. Ezért Bíboros urunk engedélyével szokatlan időpontban tartották a körmenetet, amelyet egyébként is úrnap nyolcada alatti vasárnap szoktak tartani. Hirtelen felnyitották a kollégium kapuit, kivonultak, miközben az őrség nem tudta, mi fog történni, éktelen durva kiáltásokkal ordítoztak a főőrség után. Mivel pedig egy tiszt sem volt jelen (ugyanis éppen ebédidő volt), ezek megdöbbenten tétováztak. Végül is a jezsuita atyák az oltáriszentséggel már-már Malzan kanonok úr házához értek, amikor egy katona kiugrott a kocsmából, s a katona szökevényt (aki már annakidején a megyeházán átöltözött) felismervén megragadta. Majd odarohanva a szomszédos Duna-kaputól a többi katona, ők is ráncigálták. Mivel azonban a jezsuita atyák ellenálltak, miként a jó néhány diák is, aki közvetlenül kísérte az Oltáriszentséget, a szökevény katona

---

[20] A talapzat hátsó oldalán lévő eredeti latin felirat szerint: „PANI ANGELORUM INCORUPTIBILI CAROLUS. VI. ROMAN.INTER.AUSTRIUS REGNI. APOSTOLICI CONSERVATOR. ET. VINDEX LAESAM. ADORATIONIS. CAUSAM CORRECTIS. SEDUCTORUM AUDACIIS PERPETUAE. DEPRACATIONIS MONUMENTO AD. EXPANDAM OFENSI. NUMINIS. IRAM. EX AVITA PIETATE
RESTITUTI. IUSSIT AN. SAL. MDCCXXXI"

[21] A történetet elsőként Villányi Szaniszló közölte a Győri Főgymnasium Értesítőjének 1877–78-as kötetében, Győri adatok a menhelyek történetéhez címen.

pedig kétségbeesve fogta az Oltáriszentséget vivő atyának a stóláját, egy ideig dulakodás folyt, amelynek következtében az a tragikus eset történt, ami egyúttal véget is vetett a dulakodásnak a katolikusok igen nagy megdöbbenésére és a más vallásúak megbotránkozására: az Oltáriszentséget vivő pap a földre esett, a szentségtartó a katonák dühöngése közepette összetört. Ezután az említett katonát kifeszítve karjait mint vad tigrisek nem is vonszolták, hanem inkább vitték magukkal a börtönbe.[22]

Egyéni fogadalom alapján épült fel a hédervári Peregrinus kápolna is. Bálint Sándor ennek alapítását a helyi hagyomány alapján a napoleoni háborúk korára teszi. Ekkor a franciák állítólag elhurcoltak egy Viczay grófnőt, akinek a lába eközben kisebesedett. A fogság azonban hamarosan véget ért, és a sebek is eltűntek, amit a grófnő Szent Peregrinus közbenjárásának tulajdonított.[23] Ugyanakkor Nemes Ferenc hédervári plébános feljegyzése szerint a kápolnát özvegy Viczay Ádámné, Perényi Erzsébet emeltette fogadalomból, miután egy alkalommal leugorva a megbokrosodott lovak által elragadott társzekérről, lábát törte. Negyedszázad múltán a helyi Historia Domus már Viczay Jóbné, Ebergényi Eszter személyéhez köti a kápolna alapítását.[24]

A 15–18. századi írott források – amelyek többsége városi monumentumokra vonatkozik – azt mutatják, hogy a szobrok felállításának egyik oka a középkori joggyakorlatban bevettnek mondható megváltás, vezeklés. Az idézett két soproni ítélet arra kötelezi a gyilkost, hogy – egyebek mellett – a tett színhelyén felállított kereszttel is mutassa ki megbánását az áldozat hozzátartozói és a közösség előtt.[25] A győri ítéletek az isteni rend megsértése miatt kötelezik hasonló penitenciára a vétkeseket. A másik ok a természeti csapások megelőzése, elhárítása a szobor által megjelenített védőszent közbenjárása által, illetve hálaadás a betegségek, árvizek stb. szerencsés átvészelése miatt. Ezekben közös, hogy – a pestisemlékek kivételével – az emlékek állítása egyéni kötelezettség vagy fogadalom teljesítése.

Azt gondolhatnánk, hogy a 18. század utolsó harmadától bőségesen fennmaradt – az emlékanyag legfontosabb, falvakra is vonatkozó forrását képező – dokumentumok: az alapítólevelek, írásban rögzített fogadalmi, alapítványi iratok részletesen, pontosan rögzítik a szoborállítás szándékának indítékait. A hivatalos

---

[22] Az esemény leírása a *Kármeliták naplójában* szerepel, átiratát Bárdos 1980, 165–166. közli. A forrás a Győri Egyházmegyei Levéltár Püspöki Levéltár, Liber Fundationis Conv. Jaur. Anno reparatae Salutis 1699. 92. oldalán és Historia Conv. Tom II. Diarium ab Anno 1726. 46. oldalán található.

[23] Bálint 1977, 319–320.

[24] Hédervári Plébánia, Matricula 1773, 14. illetve Historia Domus 1798. június 26. idézi Székely Zoltán 2002, 149.

[25] Balogh 2000; Bánk 1962; Eckhart 1954.

egyházi dokumentáció – s a benne foglalt laikus szándék – azonban, szinte kizárólagosan, de mindenképpen egysíkúan arról tanúskodik, hogy a monumentumok felállításának alapja az egyház iránti elkötelezettség, a mélyen vallásos belső indíttatás. Ezekben az iratokban a kegyurak és magánszemélyek mellett megjelenik a falvak közössége is mint alapító. Ugyanakkor az erős egyházi szabályozás, a kötelező érvényű iratminták használata – csakúgy, mint a korszak végrendeleteinek esetében – legtöbbször nem adott lehetőséget a tényleges okok kifejtésére.[26] Az egyházaskeszői Takács István „...Szentegyház elé Isten dicsőségére egy kőkeresztet állíttat"-ott 1860-ban. A bogyoszlói Giczi Jánost és nejét „Ama méll és forró tisztelet mellyel a szeplő nélkül fogantatott Boldogságos Szűz Máriához, mint Isten Szent Anyjához viselteti..." indította egy kápolna alapítására 1855-ben. Az Esterházyak Sági pusztájának bérlői, Nemes János és felesége „...az Úr Isten nagyobb dicsőségére, magunk, szolgálatunkban lévő és leendő cselédeink, nem különben minden keresztény katholikus hivek buzgósága, és hitélete emelésére..." tett alapítványt egy kőkereszt állításakor. A gyömörői Klauz Teréz „...buzgó szándékból, a közönséges hívek ájtatos lelki épülésére..." emeltetett keresztet. A pinnyédi hívek a maguk „...ájitatosságának nagyobb gyarapítására a mezőn egy keresztet..." állíttattak 1806-ban.[27] Az alapítóleveleket szinte mindig a jegyző, vagy a parókus fogalmazta, nyilván a bevett szokás szerint. Jól mutatja ezt egy 1791-es alapító irat szövegezése. „Alább megh irattuk Tekintetes Nemes Sopron Vár-megyében Rábo Kőzben Ugyan Vitza nevezetű Helységben Lakozó Jobbágyok Agyuk tudtára mindeneknek a kiknek illik, hogy mivel mégh eddig fönt nevezett Helységünkben Kereszt fa fel allítva nem vala, Különös buzgósághtul viseltetvén, Annak tisztességes fel álletására, és utóbbi Conservatiojára nem tsak magunkat hanem maradékénkat is obligalljuk. Melynek nagobb hitelire adtuk ezen testimoniális levelünket nevünk Subscriptioja és kezünk kereszt vonyása alatt."[28] Az alapító iratok között egészen kivételes az a pusztasomorjai „községi végzés", amely részletesen megindokolja egy kápolna alapítását:

> Mi Puszta Somorjai Helység Elöljárói, és többi Lakosai, meggondolván azon nagy kárt, a melyet a mult télen át, és a nyár folytán nálunk a dühöngő marhadög oly nagy mértékben okozott, hogy némelyik gazdának és lakosnak minden marhája

[26] A koraújkori iratminták kérdéskörét a végrendeletekkel kapcsolatban Horváth József elemzi részletesen (1995).

[27] Az alapítólevelekből kiragadott idézetek mindegyike a Győri Egyházmegyei Levéltár Püspöki Levéltár, Fundationes állományában lévő iratokból származik. Mivel az anyag rendezése folyamatban van, így pontos levéltári jelzetek még nincsenek, jelenleg betűrendes községsoros rendben kutathatók.

[28] Az idézett szöveg jól érzékelteti az egész forráscsoportra jellemzően, a megadott minták létezését. A hivatalos nyelvezetű iratot az írástudatlan alapítók csupán keresztvonással látják el.

elveszett; –hogy a jó Isten jövendőben bennünket ily szörnyű csapástól kegyesen megszabadítana, egy szívvel és lélekkel elhatároztuk és fogadtuk, hogy ezután szent Vendel napját, ugymint a szentjánosi anyaegyházbeli hivek ünnepként egész napon át megüljük, az Isten dicsőségére és lelkünk üdvösségére fordítjuk, egyszersmind szent Vendel tiszteletére, részint egyesek buzgó adakozásából, részint Helységünk vagyonából egy kis kápolnát építeni, és abban egy illő oltárt is csináltatni fogunk, hogy ezen ünnepen ugy szinte keresztjáró hétben itt szent mise tartathassék.[29]

A halászi Szent Flórián szobrot az alapító okirat szerint azért állították egyéni fogadalomból, mert a „...plébánia területén Szent Flórián szobra nincsen, és az Isteni gondviselés Szent Flórián közbenjárása által Városunkat a tűzvésztől megmentette." Míg a Vendel-kápolna állításáról már semmit nem tud a közösség, addig az idősebb halásziak még azt is tudni vélik, hogy „Cseh György és felesége azért tették a fogadalmat, mert a nagy tűz idején házukig leégtek a házak. Ott állt meg a tűz futása."[30]

Sajnos a plébániai irattárak részét képező Historia Domusok, parókia naplók sem adnak részletes útmutatást. Ezekben többnyire a már fennálló keresztek, szobrok, kápolnák gondozásáról, esetleges megújításáról, az ünnepi körmentekben betöltött szerepükről esik szó. Csak egészen kivételes esetben – mint a már idézett hédervári példa mutatja – került a plébánia iratok közé a helyi szóbeli hagyományra utaló, vagy azt megerősítő, mintegy hivatalossá tévő adat.

Mivel legtöbb esetben az e dokumentumokban megfogalmazott indíték(ok) valós hátterét nem ismerjük, számolnunk kell az emlékezetben megőrzött és hagyományozott történetek valóságalapjával. Ezek vizsgálatához azonban figyelembe kell venni a 20. század elejétől jelenlévő és rendkívül hatékony közvetítő irodalmat, illetve a szobrok, keresztek helyi elnevezését is.

Már a győri Hab-Mária szobor kapcsán idézett két történet figyelmeztet arra, hogy a kalendáriumokban, prédikációkban, népszerűsítő könyvecskékben, napilapokban közzétett cikkek – csodás, érdekes történeteik révén – hamar utat találtak az olvasókhoz. Egy-egy szoborhoz kapcsolódó valóságos esemény, átszínezve, viszonylag gyorsan folklorizálódhatott; a régi, emlékezet által be nem fogható históriák helyi vonatkozást nyerhettek. A folyamat érzékeltetésére jó példa a korában neves egyháztörténeti és néprajzi író, Mohl Adolf munkássága. Mohl az 1920-as évektől rendszeresen közölt napilapokban olyan kultúrhistóriai történeteket, amelyekben levéltári és néprajzi gyűjtéseit tette közzé átdolgozott formában. Pap bácsi néven publikált mondagyűjteményei utat találtak az iskolai

[29] Győri Egyházmegyei Levéltár Püspöki Levéltár, Egyházmegyei Hatóság iratai, Egyházkormányzati iratsorozat 1864. július 24.

[30] Az alapítólevelet és a helyi hagyományt idézi Korcz Antalné. Xántus János Múzeum Néprajzi Adattára 1917–2000. 21.

oktatásba is.[31] A soproni Pihenőkeresztről, eredetéről – amelyről tudjuk, hogy csak a 16. század közepétől szerepel Rast-Kreutz néven –, a következőket írta:

> Kr. u. 309. május vége felé Scarbantiában, a mai Sopron városában, nagy esemény hozta mozgalomba az egész lakosságot. [...] Amatius, Felsőpannonia helytartója Carnuntumból, a rómaiak megerősített dunai táborából – a mai Petronell tájékáról – közeledett. [...]
> De volt Scarbantiának már számos keresztény lakósa is, még pedig nemcsak a szegényebb sorsu bennszülöttek, hanem a katonaság köréből is. Ezek inkább a másik jövevényt várták, Quirinust, az eszéki, rómaiasan sisciai hírneves püspököt. [Amatius] A város határát jószerint még el sem hagyta, ime találkozik a sisciai püspököt kisérő csapattal, melynek élén egy római százados haladt. Az agg főpap gyalog jött, lassan, fáradtan, mert keze-lába erős láncokkal volt megrakva. [...]
> A kormányzó nem sokáig törte fejét mit csináljon. Az istenek ellensége kedvéért vissza most már nem megy; uton-utfélen sem törvénykezhetik; tehát kiadá egyszerüen a rendeletet, forduljanak vissza, Quirinust vigyék ismét Sabariába, pár nap alatt otthon lesz ő is s akkor majd itélőszék elé állitja. Aztán, a megbilincselt püspököt pillantásra is alig méltatva, tovább hajtat a poros országuton, hogy a várva-várt fürdőt minél előbb élvezhesse. [...]
> A római százados most pihenőt parancsol. [...]
> Futótűz gyanánt terjedt el a keresztények között a hir, hogy sisciai vértanu-püspök [sic!] megérkezett s a város határában tart déli pihenőt. Akadt is közöttük azonnal egy csapat jámbor asszony, akik elhatározták, hogy kimennek a szent püspökhöz s amivel lehet szolgálatjára állanak. [...]
> Alig félóra mulva már ott is voltak azon a kis emelkedésen, mely a mai sopron-balfi országutnak legmagasabb pontja és ahol a római őrség pihenőjét tartotta. A scarbantiai asszonyok nagy tisztelettel közeledtek a szent püspökhöz; majd előtte térdre borulva megmosták lábait, azután bekötözték a bilincsektől feltört és kisebesült lábait, kezeit. Ezek végeztével eléje tették a magukkal hozott ételeket, az üditő italt s esdő pillantásaikkal kérik adományaik elfogadását.
> A püspök erre föláll, áhitatos imádsággal és a sz. keresztnek jelével megáldja az eléje tett ételeket. És ime, e percben áldó kezeiről lehullanak a bilincsek. [...]
> Sabariában a helytartó és a püspök ismét találkoztak. [...]
> Amantius a hitvalló püspököt, mint az istenek ellenségét vízhalálra itélte s ezt rajta azonnal végre is hajtották. [...]

[31] Mohl Adolf irodalmi, oktatói, egyházszervezői tevékenységéről bőséges bibliográfiával lásd Kiss 1999.

Mikor Nagy Konstantin császár 313-ban megjelent ediktuma a kereszténység szabad gyakorlatát megengedte és a szent kereszt tiszteletét elrendelte, a scarbantiai keresztények megemlékeztek Quirinus jövendöléséről s dicső haláláról; ezért hálás emlékezetül ama helyen, ahol a sz. püspök megpihent és őket is megáldotta, szerény kőkeresztet állitottak fel és melléje egy kis kőpadocskát is helyeztek. A kereszt imádságra, a padocska pihenésre szólitgatta az arramenőket.[32]

A Pékkereszt keletkezéstörténetéről szóló mondájában megjelenik a Pfaff és Franger féle perből ismert motívum:

Nem messze a soproni sz. Mihály-templomtól, a régi rákosi ut mentén van egy szép mécses oszlop; a nép megkülönböztetésül a többi régis kereszttől „Bäcken Kreuz"-nek, azaz pékkeresztnek nevezi. Mikor ennek a pékkeresztnek a története kezdődött, bizony csehül állott szegény Sopron megye dolga. A zebrákok, ez a gaz, éhetetelen [sic!] cseh náció, megszállották az egész Vulka völgyét s innét, a hatalmas Frigyes császárnak védő szárnyai alatt, rabolva és pusztitva járták be egész Sopron megyét...

A győri püspök is időnkint Rákosra tette át székhelyét s hol itt, hol soproni tornyos kastélyában, sürün fogadta a király környezetéhez tartozó vendégeket. [...]

A soproni jóravaló civisek, de különösen a becsületes céhbeliek, elégülten dörzsölgették kezeiket, mert hát sok pénz, jó pénz gyült egybe sokfiókos szekrényeikben. Ezek közül való vala az a belvárosi derék pékmester is, aki Rákosra is, a soproni püspökvárba is, egymaga szállitotta a sok szép süteményt, amit a püspök úr udvara és szépszámu vendégserege napról-napra elfogyasztott. [...]

Mester uram egy szép októberi délután Rákosra ballagott, éppen hétfő volt, akkor az iparosok a „Blaumontag"-ra még többet adtak, mint manapság. Először is a számtartó urnál fölvette a sok szép süteménynek szépecskén összegyülemlett árát, csengő czüstdenárokban, huszasokban, fénylő magyar aranyokban; azután néhány kastélybeli alkalmazottal ment az urasági kocsmába, megkóstolni az idei rákosit, azután a régi rusztit, a vöröset és a fehéret is. [...] A kóstolgatás hosszura nyult, a napok pedig ilyenkor már nagyon is rövidek, nem csoda, hogy már sötétedett, mikor soproni pékünk bucsut vett a vendéglőtől.

Biztonság kedvéért ivótársai is elkisérték s pedig egyik olyan mellékösvényen, ahol rendesen nem igen szoktak járni, hogy a kiváncsiak figyelmét elkerüljék. [...]

Ám a mi pékmesterünk, mintha érezte volna végzetét, csak akkor bocsájtotta el kisérőit, mikor már kiértek az erdőből s egészen előttük volt Sopron legujabb nagy épülete, a sz. Mihály-templom.

[32] Mohl 1926, 5–9.

Innét tehát maga bandukolt a pénzes pék; ime, itt is van már a gyöpmester tanyája, aztán még egy macskaugrás s eléri a sz. Mihály-kaput.

De a macskaugrást már nem a szegény pék tette meg, hanem a két fratelli. Nem messze a gyöpmester gyümölcsösétől tigrisként vetették magukat prédájukra; az egyik befogta a száját, a másik meg addig fojtogatta vasmarkával, míg csak aléltan össze nem rogyott. Aztán még egy-két jól kiszámitott késszurás és háboritlanul kotorászhattak zsebjeiben, mig csak minden ezüstjét, aranyját el nem szedték. [...] Már meghuzták az esti harangot, mikor megkésett munkásemberek ráakadtak az utszélen, mozdulatlanul heverő véres testre. Fölegyenesitik, sebtiben fölmosdatják, de csak annyit tudott érthetően kinyögni: Fratelli! Azután vége volt!

Lett azután másnap dolga és ezer gondja a pékek becsületes és tisztességes céhének! [...]

A céhmester jelenti a szörnyü halálesetet. Megteszi javaslatát, milyennek kell lenni a végtisztességnek a céhregulák és ősi szokások értelmében. Mindent elfogadnak és kijelölik kinek mi dolga lesz a készületnél, a vigilákon, a gyászmisénél, temetésnél... Mindent pontosan végre is hajtanak...

Vége volt a végtisztességnek, következett a szörnyü büntény megtorlása. Először is valóságos vadászat indult meg a fratellik ellen, melyben a város muskétásain kívül, a püspöki hajduk és királyi zsoldosok is részt vettek. Ahol valami sürüből, oduból vagy rejtekből kizavartak egy-egy fratellit, ott rögtön föl is huzták a legközelebbi fára. Az egyiknek a zsebében a szegény meggyilkoltnak pecsétgyürüjét is megtalálták. Nem volt ott semmi ceremonia, még csak papot sem adtak melléjük. Hiába is lett volna, mert ezek a vad martalócok egytől-egyig keménynyaku husszíták voltak, akik a katolikust még az ördögnél is jobban gyülölték. Pedig hát akkor még szinkatolikus volt az egész ország, egy pár tucat zsidó kivételével.

Ám a pékek becsületes, tisztességes céhe gondoskodott sokkal kegyeletesebb engesztelésről is. A sz. Mihály-templom „Banhüttejé"-nek mesterével ékes mécsesoszlopot csináltatott és ezt azon a helyen állitotta föl, ahol a rémes gyilkosság megtörtént. Igazán ékes s kegyeletkeltő egy emlékmű volt! Amint ma is látható a keskeny négyszögletes s kisebb-nagyobb kőbevágott cipókkal kicifrázott oszlopszáron egy kis kőház áll, 2 nyilt s 2 befalazott oldallal, pirámisszerü tetőzettel, melyet egyszerü, karcsu kőkereszt diszit. A felső párkányon látható az évszám: 1484.

A céh rendelkezése értelmében az oszlop házikójában minden hétfőn, mint amely napon a gyilkosság történt, meggyujtották a mécset, hogy jelképezze az egyház imádságát: Lux perpetua luceat ei! Az örök világosság fényeskedjék neki! Az arra járókelők bizonnyára megértették a jámbor figyelmeztetést s egy-egy imádságos sóhajjal adóztak a szegény pék emlékezetének.

Vagy 70 évig igy is maradt minden. Állott az oszlop, égett a mécses, imádkoztak a megholtért.[33]

13–15. századi emlékekről lévén szó – forrásaink alapján – ellenőrizhetetlen Mohl mondáinak „valóságalapja". Két lényeges elem azonban így is kiolvasható az írásokból. Az egyik a történeti eseményekhez való kötődés, amely nyilvánvalóan megerősíti az alapítás körülményeinek „hitelességét", a másik a szakrális kisemlékek helyi nevének, és a hozzájuk fűződő történeteknek szoros kapcsolata. Ezek a tényezők a dokumentumokban rögzített eredetmondáknál is megfigyelhetők, így gyakorlatilag eldönthetetlen – főként, ha időben távoli eseményről van szó –, hogy a történet indukálta a monumentumok elnevezését, vagy a helyi névhasználathoz alakították az eredethez kapcsolódó történeteket. Ezt az „összefüggést" már Nagy Gyula egykori bágyogi plébános is észrevette. Falujának törökkori történetét elemző cikkét így zárja: „Győr visszavételének emlékére több helyen ún. »győri kereszt«-et állítottak fel. Egy ilyen szabású emlékoszlop áll a bodonhelyi templomtéren is, de eredetét nem sikerült felderítenem."[34] Nagy Gyula valójában a képoszlopok tipológiai egyezésére figyelt fel, hiszen a ránk maradt és bizonyíthatóan a rendelet után renovált vagy épített oszlopok mindegyike hasonló formájú. A börcsi Győri-kereszt is ilyen képoszlop. A helyi hagyomány szerint:

Amikor a törökök Győrt is elfoglalták, nagyon nehéz lett a nép élete. Rablócsapatok fosztogatták a közeli falvakat. A nép úgy védekezett, ahogy tudott. A börcsiek egy őrtornyot építettek a templom mellett. Erről figyelték a határt, s ha ellenség közeledett, félrevert haranggal riasztották a népet. Aki tudott, elbújt előlük, a bátor legények pedig lesbe álltak. Egy erős földsáncot emeltek, amit „váracs" -nak hívtak, s e mögött várták az ellenséget, karddal, buzogánnyal.
Egyszer jött is egy csapat Lébény felől. Amikor a faluhoz értek, kitörtek a váracsból a börcsiek. Két oldalról támadták meg a törököket, és beszorították őket a vizek közé. A törökök menekülni próbáltak, otthagyták a rablott állatokat a rabláncra fűzött emberekkel együtt. Ezek között több asszony és gyerek is volt. Köztük a lébényi uraság szép, fiatal felesége. Volt nagy öröm! Az uraság akkor megfogadta, hogy hálából egy kőszentet emel azon a helyen. Amikor Győr is megszabadult a törököktől, beváltotta ígéretét, és akkor épült ez a szép kőszent, amit ma is megcsodálhatunk a börcsi temetőben.[35]

[33] Mohl 1926, 78–83.
[34] Nagy 1932.
[35] Perger 2004, 30.

(1995-ben sikerült olyan – kissé zavaros – történetet gyűjtenem Bodonhelyen is a képoszloppal kapcsolatban, amelyben szerepelt egy szépséges magyar leány, egy beteg török katona, meg a törökök kiűzése.) A Győri kereszt elnevezés német megfelelője, illetve annak félreértése számos rablóról szóló történetet is eredményezett. Már a 19. század végén sem ismerték az oszlopok eredetét a helybeliek, ezért aztán a hasonló hangzású Rauber-Kreutz, vagyis Rabló-kereszt névvel illették.[36]

A már említett korai forrásokban is előforduló soproni Pihenő-kereszten (Rast-Kreutz), Pék-kereszten (Bäker-Kreutz) kívül az első, *Canonica Visitatió*-ban is rögzített kereszt neve is árulkodó. A csepregi Czoy-kereszt ugyanis egyértelműen a Czoy család birtokán, vagy annak határán állt.[37] Az ilyen típusú – korábban sokszor akár változó – elnevezés azóta állandónak mondható.

Az acsalagi Igaz-keresztet, a bősárkányi Horvát-keresztet, a barbacsi Hécs, Simon- és Vitéz-keresztet, a markotabödögei Bejci-keresztet, az Erdéli-képet, vagy a győrsövényházi Göltl Márton-féle keresztet mind-mind az állíttatók vezetékneve alapján különböztetik meg, míg a maglócai Lukács-kép az alapító Szabó Lukács kereszt- illetve a család ragadványnevéről kapta helyi elnevezését. Gyakori a földrajzi helynévre, településrészre, útra való utalás (alsó, felső, temető(i) tagúti, majori stb.), mint például Páliban a Pusztakúti-fakereszt, vagy Halásziban a Paptagi- és Horgosi-kereszt. Általános a minőségjelzős meghatározás is: Kis-kép, Fehér-kép, Vörös-kereszt, Nagy-kereszt. A helyi elnevezések gyakran figyelmen kívül hagyják – főleg, ha a közösség számára már ismeretlen ikonográfiai megfogalmazásról van szó – hogy mit is ábrázol a monumentum. Így válhat a Szent Család kompozíció helyi névhasználatban Szentháromsággá, vagy a felszíni hasonlóság miatt Szent Rókus Vendellé.

Az útszéli szakrális kisemlékek keletkezéstörténeti narratíváiban megtaláljuk a történeti forrásokban fellelhető elemeket, a – valószínűleg – népszerűsítő irodalom hatását, a helyi elnevezés és a név által indukált történeteket is.

Mivel a korai történeti anyag, amely döntően a városi monumentumokra vonatkozik, érdekessége okán az oklevéltani szakirodalomból kikerülve, átdolgozva, és a nagyközösség számára közérthetővé téve utat talált a népszerűsítő

---

[36] G. G. 1893, 297. A győri keresztek kérdéséről részletesen Perger 1993. A Gyarmat határában álló, ilyen faragású kőképet a helyi hagyomány szerint egy Steingard nevű gazda állíttatta fogadalomból, aki valami miatt elbódulva azon a helyen tért magához. A másik változat szerint a képoszlop helyén annyira megsüllyedtek a kocsik, hogy nem tudtak tovább menni.

[37] A locsmándi kerület 1646-os Egyházlátogatási Jegyzőkönyvét Tomisa Ilona tette közzé (2002, 153.). Az eredeti szövegkörnyezet szerint: „Primo habet penes Molendinum nomine Szent Kiray non procul ab Oppido jugera 8. Secundo penes Fluvium Répche alias vulgo Magyar uczai Répche iáróban habet jugera 4, inter Joannis Timár et Stephani Czoy terras. Tertio penes Crucem nomine Czoy, alias viam Regalem, habet jugerum unum."

helytörténeti irodalomba, bekerült a napilapokba, néha az útikalauzokba is, viszonylag egységesen hagyományozódott, folklorizálódott, variánsai szinte ismeretlenek.

Látszólagos gazdagsága ellenére a falusi emlékanyag is hasonló képet mutat. A történetekből jól kirajzolódnak egyrészt a paraszti közösség történelemtudatának sajátosságai, másrészt visszaköszönnek a forrásokban is rögzített – szinte sztereotip – okok változatai. Az ismert narratívák többsége a memorat szintjén áll, a kerek történetek esetében szinte mindenütt jelen van – legalább is lehetséges – az irodalmi hatás.[38]

A ménfői honvédsír fölé állított kereszt – egyébként valós – története mintha túl kevés, egyszerű volna az adatközlő képzeletének. Ezért egy másik emlékkereszt kincstörténetét is hozzáteszi:

> Van itt a faluban hiresség. Ott van az állomáson Szabó János negyvennyolcas honvéd emlékműve, itt esett el. De régen volt a Világosvár. Ott egy kolostor volt. Kincs is van az aljában. Kereszt van a tetején. Éjjel szellemek őrzik a kincset. Olyan ködfoltokat látnak sokan felette. Babonások nem is mernek felmenni."[39]

A dunaszegi Vörös-kereszt története már nem ilyen zavaros, keletkezése egy 1848-as csatához kötődik. Sarródon a pestis elmúltával állított Rozália szobor a község egyik falucsúfolójának vonatkozásában érdekes csupán: „Meszelik a Rozáliát.[40]

A keletkezéstörténetek mindegyikének jellemzője, hogy azokat – mintegy hitelesítés-, megerősítésképpen – mindenkor konkrét személyhez és eseményekhez kötik.

A csornai Sarlós Boldogasszony szobor esetében még az ikonográfiai megfogalmazás is fontos szerepet kapott.

> A férfiak akkori uri szokás szerint a Hanyba jártak vadászni. Az akkori Hany nem a mai Hany volt, veszély is akadt rendesen, de hát ez adta a vadászat sava-borsát. Egyszer majdnem tragikusan végződött a vadászat, mert a család egyik fiatal férfitagját

---

[38] A szakrális kisemlékek keletkezésére vonatkozó történetek nyilvánvalóan felvetnek olyan műfajelméleti kérdéseket, amelyek ehelyütt megoldhatatlanok. A tanulmány szövegében ezért szerepel sokszor stilisztikai megfontolásból az eredetmonda, eredettörténet, monda kifejezés, még akkor is, ha ez nem éppen a legmegfelelőbb terminus technicus.

[39] Ziniel Katalin gyűjtése, Ménfőcsanak 1955. Xántus János Múzeum Néprajzi Adattára 32–65.

[40] Xántus János Múzeum Néprajzi Adattára 105–65.

kis híján megmarta egy vipera. Hálából, hogy túlélte az esetet, a család emeltetett egy Mária szobrot, olyant amelyiken Mária eltapossa a kígyót.[41]

A vitnyédi 17. századi Szent Antal-szobor állításának története is hasonló:

Boros Ferenc nem vitnyédi lakos volt. Mint vándorkereskedő járt a vitnyédi határban, amikor váratlanul nagy árvíz tört a környékre. Életveszélybe került. A hullámok közt hánykódva megfogadta, hogy ha megmenekül, szobrot állíttat Szent Antal tiszteletére ott, ahol szárazföldet ér. A falu keleti oldalán egy dombon sikerült szárazföldre vergődnie, erre sodorta az ár. Utolsó erőfeszítésében már a vitnyédiek is segítették. Csónakkal mentek elébe. Boros Ferenc megtartotta fogadalmát, elkészíttette a szobrot. A szobor fölé 1928-ban Bors Kata néni hagyatékából kápolnát emeltek.[42]

Az ehhez hasonló, veszedelemből való szerencsés menekülés, csodás felgyógyulás, váratlan szerencse a keresztállítás okának leggyakoribb motívuma. A markotabödögei Mária oszlopot azért állíttatta Élő Ferenc és Börzsei Anna 1913-ban, mert „fiuk az ifju Élő Ferenc gyerekkorában alig tudott járni. A híres Strattman Batthányi orvoshoz többször is elvitték szekéren. A kezelések hatására sokat javult a fiú lába." Az egyedi templom előtt álló Szentháromság szobor

...állítója nagyon beteg volt. Megfogadta, ha meggyógyul egy szoborral hálálja meg az égiek pártfogását. Sokat küszködött, a családja végig mellette állt a betegségben, megtettek minden tőlük telhetőt. Aztán napról napra jobban érezte magát, igy hát megrendelte a szobrot. A család nem örült hogy a ház előtt akarja felállítani a szobrot. Ebből aztán komoly perpatvar lett. Hogy ne legyen szégyen a dologból, a falu plébánosa ajánlotta, hogy a templom elé állítsák.

A fehértói Szűzanya szobrot 1938-ban állították „az első háborúból való szerencsés visszajövetelért". A markotai Nagykeresztet Németh János és felesége 1950-ben állították saját földjük végében, az emlékezet szerint azért, mert „nevelt lányuk, Sarolta árva gyerek volt, és miért fel tudták nevelni és férjhez tudták adni, örömükben keresztet készítettek." A fehértói történet szerint:

Fülesi György és Csoma Veronika olyan szegények voltak, hogy betevő falatjuk se volt. Kimentek Amerikába, ott kemény munkával sok pénzt kerestek. A honvágy hazahozta őket és hálából keresztet állítottak.

[41] Adatközlő: Király János 1938, Csorna. A továbbiakban a jegyzet nélküli történetek saját gyűjtéseim.

[42] Tímár 1993, 104.

Az ugyancsak fehértói Szent Család szoborról is azt tudják, hogy egy Amerikát járt és ott módossá vált gazda állíttatta 1927-ben, mikor végre hosszú várakozás után fia született. A páli Szentháromság szobrot Szigeti Antal és felesége állíttatta 1934-ben.

> Szigeti Antal bíró volt. Egy alkalommal Szil-Némethibe mentek lovas szekéren. Időközben nagy vihar lett, és az árokba borultak. Akkor megfogadta, hogyha túléli a balesetet, szobrot állít.

> A [höveji] templom hátullánál is van killebb ek kereszt állítva. Azok valamikor huszezer pöngőt nyertek a sorsjegyen. Azér állíttatták.[43]

A kereszt-, illetve szoborállítás oka a helyi hagyomány szerint sokszor valamilyen tragikus esemény is lehetett. A halászi 'lurdi'-barlang története szinte sorstragédia.

> Litresits Mátyás első felesége Tonomár Veronika volt. Három leányuk és egy fiuk született: Veronika, Janka, Mária és Mihály. Mátyás bátya felesége meghalt. Ezután elvette az araki Mészáros Annát, akinek volt egy leánya, akit magával hozott. A mostoha nem tűrte a szép leányokat. Elzavarta hazulról őket, akik meg is haltak. Egyedül Mihály bácsi maradt életben, akinek három gyereke született. Mészáros Anna saját lánya terhes lett, az udvaron lévő klozettban találták meg a kisbabát, akit az egyik szolga vett észre. A leány Márianosztrára került, húsz évet kapott. Mielőtt szabadult volna, meghalt. Az ő lelki üdvéért emeltették a kápolnát.[44]

A töltéstavai Rác-keresztet Rácz Mihály és felesége emeltette fiuk halálának emlékére 1947-ben. A fiú egy lakodalom után a rokonokat vitte lovas kocsin haza, mikor visszafele jövet elütötte őket a vonat, és szörnyethalt." Győrsövényházán a Jó Pásztor szobrát „két torokgyíkban meghalt testvér miatt állították". A kapuvári Szent Család szoborhoz kapcsolódó történet szerint:

> Bárson Antalnak meg Vargyas Annának vót ef fijok. Osztá ollan... hány éves lehetett a gyerek, azt nem tudom, elment barkájér. Kora tavasszal. Osztá olyan hideg idő lett, nem tudott... elkeveredett a gyerek. Havaseső, minden, sztá annyira fázott a gyerek, bement oda az Illécekbe, a izébe... téglaígetőbe. Bence ígetőnek hívták. Osztá ott megfagyott. Osztá annak az emlíkire állíttatták az aptyok, Bárson Antal meg Vargyas Anna vót az idesanyja, állíttatták ezt a keresztet, mer azoké vót az a ház.[45]

[43] Nagy István gyűjtése.

[44] Korcz Antalné, Xántus János Múzeum Néprajzi Adattára 2917–2000. 16.

[45] Erdősi Pálné, született Kiss Gy. Anna, Kapuvár 1907. Csiszár Attila gyűjtése 1988.

A Damjanich utcai kőkeresztről a következő történetet tudják:

> Henye Péter vót az idesaptyok. A nagymamámnok. És annak vót egy testvírgye, a nagymamámnok. Ak katona vót Csehországbo. És ott meghalt, és annak az emlíkire állíttatták az idesaptya azt a keresztet.[46]

A jelenleg a kapuvári templomkertben álló 17. századi Ecce homo szobor a második világháború után még az osli úton állt. Az idősebbek „kucorgó Isten" néven emlegették.

> Mér híjják asz kucorgó Istennek? Aszongyák, ollan filtíkeny vót [valaki] a felesígire, hogy agyonverte, ot meghót. És annak a tiszteletire áll ott a kucorgó Isten. Mer a felesígit ott verte agyon. Esz még a rígi öregek monták. Major uccán lakott egy igen-igen öreg asszon, am monta, hok kucorgó Isten. Mikor mentünk Osliba, bucsura, mezitláb kislánkorunkba, ot mindig megát a tisztelendő úr, hogy imátkozzunk. Osztán akkor a Borba néni, hogy ollan gyönyörü felesíge vót, de ollan filtíkeny vót, ot verte agyon.[47]

A máriakálnoki forrásnál álló keresztet „egy régi remete csináltatta engesztelésből, mert valamikor fiatal korában mint katona, ellenséges területen megölt egy anyát gyermekével együtt." Egy gyilkossági kísérlet és a kiengesztelés okán állították a helyi hagyomány szerint az 1690-ben készült páli Krisztus-szobrot is. A helyi történet szerint:

> Mihály és Benedek édes testvérek voltak. Ugyszintén feleségeik is. Mihály házasságából csak egy fiú született, Benedek magtalan volt. A fiú, mikor nagyobb lett, idős apja ellen vasvillát emelt. Ezt az apa jelentette az úriszéknek, hogy a gyereket tettéért fenyítse meg. Az úriszék besorozta huszárnak. Itt a fiú lovával hanyatt esett, és agyonzúzta magát. A fiú bűnének kiengesztelésére, és a halála emlékére csinálták a szobrot." A höveji képes fa eredetmagyarázó történetében a szentséggyalázás motívuma is feltűnik. „Erre, ahogy mentünk Csapodra az erdő alatt. Cseri erdő. Osztá ot vót egy vastag tölfa, azon egy szentkíp vót fölakasztva. Ezt a rígi öregektű hallottam ám. Osztá valaki ment ara, valaki íjjel kátozott, hogy: Há tegyem? Há tegyem? Az illető be vót rúgva, belekáromkodott. Aszongya, tedd le oda, ahonnaj elvetted.

---

[46] Erdősi Pálné, született Kiss Gy. Anna, Kapuvár 1907. Csiszár Attila gyűjtése 1988.

[47] Papp (Csík) Mária 66 éves orsolyita apáca, Kapuvár. Bognár Ákos – Csiszár Attila gyűjtése, 1992. Vö. Faragó Sándor: Ismeretlen barokk szobor Kapuvár határában. In *Soproni Szemle* 1962. 363–364.

> Tehát valahonnaj lopott az illető. Nem vót nyugta neki. Akkor kerűt az a kíp oda föl. Az a szentkíp. Sokáig megvót.[48]

A térségben gyakori Vörös-keresztek egyikéhez a Dunaszegen álló fenyősi 'Vörös-köröszt'-höz, annak nevéhez három névmagyarázó történet is tartozik: Az emlékművet a hívek hálából állíttatták azoknak a magyar katonáknak a dicsőségére, akik a falunk határában lefolyt 1848-as csatában estek el. A kereszt valamikor vörös színű volt, de mára kifakult. Egy másik legenda szerint, a kereszt talapzata valamikor vörös téglából épült, de azóta lebontották, s helyette másikat építettek. A harmadik változat szerint:

> Dunaszeg határában volt egy nagy csata. Az ott elesett katonákat aztán egy közös sírba temették, amelyre kegyeletből egy keresztet állítottak. A katonák kihulló piros vére miatt nevezik a kis dombon álló feszületet ma is „Vörös-köröszt" -nek.[49]

A markotabödögei adatközlők a náluk található vörös kereszt elnevezés racionális magyarázatát adták, mely szerint az ácsok által használt tartósító páclé téglavörös színe miatt kapta a monumentum e megkülönböztető nevet. Ugyanakkor a vitnyédi Vörösképnév és eredetmagyarázó történetből megtudhatjuk, hogy a Napóleoni megszállás idején:

> ...a lányokon esett sérelem miatt a vitnyédi legények bosszúra esküdtek. A mai főútvonal mellett Sopron felé, a vitnyédi erdő szélén lesbe álltak, és várták a Sopronból visszatérő franciákat. Volt egy puskájuk is, amellyel a kis francia csapat parancsnokát agyonlőtték. Az erdő szélén még ma is álló kiszáradt öreg tölgyfa alá temették a halott francia katonát. Sírja fölé a tölgyfára tették a nála lévő zászlót és feszületet. A feszületet vörösre festett deszkából keretezték be. Ez volt a híres „Vörös kép."

A vörös kép eredetéről egy másik történet is él napjainkig a vitnyédiek között. Eszerint az endrédi legény vitnyédi lányt vett feleségül, az új asszonyt azonban nem engedték ki a faluból. A tölgyfánál kötelet feszítettek keresztbe az úton, úgy állították meg a szekeret, amely az ifjú párt vitte. A legényt agyonverték, és a tölgyfa alá temették el.[50] Egy korábbi néprajzi gyűjtésben, kicsit stilizálva már egy kerek történetet olvashatunk:

---

[48] Pócza József, Hövej. Csiszár Attila gyűjtése, 2003.
[49] Kozmáné Pozsgai 2000, 159–160.
[50] Nyárs 2001, 58.

Napóleon katonái 1809-ben útban Győr felé Vitnyéden is megszálltak. Ez alkalommal néhány vitnyédi leány, menyecske a katonák szerelmi célpontja lett. Ez bosszúra ingerelte a falu férfiait. Egy alkalommal, amikor ők hírét vették, hogy a kis francia csapat elhagyja a falut, az erdő szélén lesben álltak és az egység parancsnokát lelőtték. A katonák a tisztet egy fiatal tölgyfa alá eltemették. A fára szegezték a csapat vörös zászlaját, és erre egy feszületet akasztottak. A falu népe tiszteletben tartotta ezt a helyet. Amikor a zászló lerongyolódott a fáról, a vitnyédiek deszkából keretet készítettek és abba helyezték el a feszületet. A deszkalapot a zászló színére való tekintettel vörösre festették. Az idő múlásával ez a keret is elkorhadt. A Temető utcában lakó, fúró-faragó székely származású Simon Jóska bácsi újította meg 1916-ban. Mivel csak kék festéke volt, azzal festette be a deszkát, és ráírta: 1916. Az új szín ellenére a falu lakossága továbbra is Vörösképnek nevezte a fogalommá vált tölgy, fakeret és feszület-együttest, és nevezi ma is.[51]

Az ilyen típusú keretbe formált történetek legérdekesebbje a Farkas-kereszt(ek) története. Erről *Liszka József* tanulmányában részletes elemzést ad, rávilágítva a 19. század végi – 20. század eleji helyi napilapok, kalendáriumok, ponyvák lehetséges közvetítő szerepére is.[52] E sorba illeszkedik a Három tölgy-kápolna eredetmagyarázó története is:

Egy csikorgó, hideg téli napon egyszer egy kéményseprő legény Fekete erdőre igyekezett, hogy ott végezze el mesterségéből folyó kötelességét. Mert a kéményseprők Magyaróvárról jártak ki már akkor is a környékbeli falvakba, kéményeket tisztogatni. Amint ment gondtalanul, egyszerre csak rémülten vette észre, hogy éhes, csattogó fogú farkasok ugatnak a háta mögött. A fenevadak megszimatolták a magányos utast és üldözőbe vették. A legénynek csak pillanatai voltak a menekülésre. Elhajigálta a szerszámait és remegő kézzel kapaszkodott fel az egyik útmenti fára. A farkasok körülállták a fát, ott üvöltöttek alatta, nem akartak tágítani. A szegény kéményseprő hiába kiáltozott segítségért, hiába fohászkodott, a farkasok rendületlenül ott maradtak, várták a zsákmányukat. Már alkonyodni kezdett. Mi lesz, ha nem kínálkozik szabadulás? Megveszi az Isten hidege, megfagy? Vagy ereje vesztetten bukik le a fáról és a kóborló vadállatok marcangolják szét? Buzgón, ájtatosan kezdett imádkozni a szabadulásért. Volt is eredménye, mert az ordasok, mintha valami láthatatlan kéz elkergette volna őket, a hasuk alá kapták a farkukat, lelapították fülüket és szűkölve, nyüszítve elkullogtak a fa alól. Így menekült meg a halálra rémült kéményseprő. Megmenekülése örömére hálából az egyik fára szentképet akasztott és búcsújárók kezdtek járni a szentképhez. Később ugyanazon a fán egy csudálatos

[51] Tímár 1993, 105–106.

[52] Liszka 2000, 55–63.

nagy gubacscsomót találtak, amely Szűz Máriát mutatta karján a kis Jézussal. Ezt a természetes szobrocskát üveg alatt ma is őrzik a kápolna oltárán.[53]

A fenti narratívák alapján elmondható, hogy azok alapvető elemei megegyeznek a forrásainkban megtalálhatókkal. Igazi fabulattá, mondává csak azok az eredetmagyarázó történetek váltak, amelyek utat nyertek az irodalomba, illetve érdekességük, régiségük okán magukba olvasztottak máshonnan ismert mondai elemeket is. „Hiteles"-nek többnyire csak azok a memoratok tekinthetők, amelyekre a falusi közösség egyes tagjai valóban emlékezhettek.

A széles körben terjedő, szakrális emlékekre vonatkozó, a képzeletet megfogó történetek legjelesebb terjesztője vidékünkön a már idézett Mohl Adolf volt. Írásai közül kétségkívül a sárvári Tyukász-kereszt keletkezéstörténetét közreadó cikke tekinthető leginkább hiteles néprajzi feldolgozásnak.

Nos hát egyszer, igen régen, ilyen tyukász mesterember jól megrakott szekerével betért az ő rendes sárvári vendéglőjébe, az ugynevezett Zöldfa-csárdába. Későn este érkezett s kora hajnalban akart indulni, mert másnap ünnep s otthon bucsu volt, ebből pedig neki is ki kellett venni részét. Hogyne, mikor az ember már egész éven át örül a bucsu napjának!

Ám már napok óta esős, viharos időjárás volt s azon az éjjelen valóságos itéletidő tombolt a város fölött. Figyelmeztették is a csárdabéliek a tyukászt, ne induljon utnak, mert a celli uton a csordakutban szinig már a víz, ami régi tapasztalat szerint azt jelenti, hogy áradás, sok szerencsétlenség s a végén nagy drágaság is lesz. Éjfél körül egyre többen menekültek a csárdába és rémülve ujságolták, hogy a halmok csusznak az utak repedeznek, s itt-ott nagy szakadékok is keletkeznek. Közel van a világ vége!

Erre a mi tyukászunk is csöndesebb lett, de alig hogy pitymallott, szürét nyakába keritette, kalapját homlokára huzta s ment az utat megvizsgálni. Nemsokára vissza is jött azzal a hirrel, hogy nagy baj van mindenfelé, de az ő országutján csak egy helyen van olyan szakadás, hogy azon a szekér már át nem mehet; de segit majd ő ezen.

És mit csinált? A csárdában összeszedett minden padlót, fölrakta szekerére, befogott és senki fiára nem vigyázva, megindult hazafelé. Mikor, mindjárt ott a város tövében, az átszakadt uttesthez ért, lovait megállitotta, a padlókkal áthidalta a szakadékot, azután balkezével megszoritotta a nyerges lónak kantárát, a jobbikkal, ebben volta az ostor, jót vágott a ló hasa alá, hozzá még egy hangos »bristerhári« és a lovak megindulnak, átmennek a rögtönzött padlóhidon, de mikor a szekér első

[53] A történetet legutóbb Timaffy László tette közzé (1992, 108.), de az ő szövege is Ruff Andor századelős gyűjtésén és közlésén alapul.

kerekei is a padlóra érnek, beomlik a szakadék nyirkos partja, a rés kitágul, a szekér a hasadékba fordul, maga után rántja a lovakat, sőt magát a kantártartó tyukászt is.
A ketrecek ropogva estek széjjel, a sok száz baromfi vijjongva röpködött, futkosott szanaszét, a lovak egy darabig vergődtek, vergődésükben maguk alá temették gazdájukat s ott is vesztek a lovak is, a gazda is.
Nagysokára gyült csak annyi nép össze, hogy kiszedhették darabonként a szekeret, ketreceket, hordókat; kiemelhették a lovakat s a romok alól a már kiszenvedett tyukászt is.
Szegényt ott Sárvárott temették el. Az összefogdosott baromfiak árából, a lovak bőréből, annyi pénz jött össze, hogy nemcsak tisztességes temetést rendezhettek részére, hanem a szerencsétlenség szinhelyén szép keresztet is állítottak emlékére.
A keresztet »Tyukászkereszt«-nek nevezték el s ez a név megmaradt még akkor is mikor – több száz év után – a régi kereszt kápolnaszerü, gótstillformáju fülkévé változott amilyennek ma is mindenki ismeri.
A tyukászmesterség azontul is csak folytatódott, mig nem a déli vasút megépités, azután pedig a teherautók kitalálása megfosztotta sok kellemes oldaltól. De ha gyorsabb tempóban is, azért még egyre folyik és Vas, Zala, Somogy megyékben még most is föl fölhangzik az ősrégi tyukászkiáltás:
Tojást! Tikfiat! Tik-á-usz! Tik-á-usz![54]

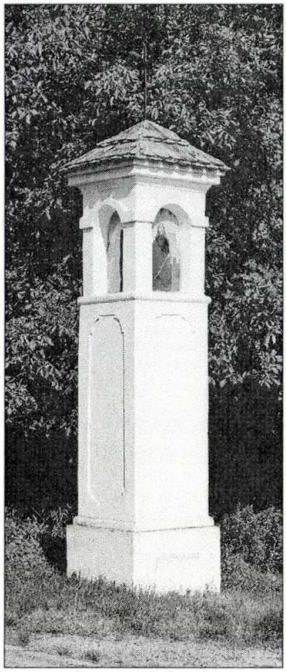
Irodalom

ASKERCZ Éva
— 1973 Barokk pestisemlékek a Sopron környéki falvakban. In Dávid Lajos (szerk.): *Arrabona 15.* Győr, Győr-Moson-Sopron Megyei Múzeumok Igazgatósága. 149–168.
BALOGH Elemér
— 2000 *Középkori bajor egyházi bíráskodás.* Budapest, Szent István Társulat.
BÁN János
— 1939 *Sopron újkori egyháztörténete.* (Győregyházmegye multjából IV. szám. 2. rész). Sopron.
BÁNK József
— 1963 *Kánoni jog.* II. *Igazgatási jog. Eljárás jog. Büntető jog.* Budapest, Szent István Társulat.
BÁRDOS Kornél
— 1980 *Győr zenéje a 17–18. században.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
BARNA Gábor
— 2001 Búcsújáró helyek a győri Egyházmegyében. In uő: *Búcsújárók. Kölcsönhatások a magyar és más európai vallási kultúrákban.* Budapest, Lucidius Kiadó. 141–156.
BEDY Vince
— 1939 *Győr katolikus vallásos életének multja.* (Győregyházmegye multjából V. szám). Győr.
DERCSÉNYI Dezső – CSATKAI Endre
— 1953 *Sopron és környéke műemlékei.* Budapest.

[54] Mohl Adolf [Pap bácsi] a Sárvári tyukászkereszt. In *Soproni Hírlap* 1931. december 25. 14. o.

ECKHART Ferenc
— 1954 *A földesúri büntetőbíráskodás a 16–17. században.* Budapest.
G. G. [Gömöri Gusztáv?]
— 1893 A győri emlékkeresztek. *Hadtörténelmi közlemények.* Budapest. 279–280.
HÁZI Jenő
— 1925 *Sopron Szabad Királyi Város története. I. rész 4. kötet. Oklevelek és levelek 1453-tól 1459-ig.* Sopron.
— 1939 *Sopron középkori egyháztörténete.* (Győregyházmegye multjából IV. szám. 1 rész). Sopron.
HORVÁTH József
— 1995 *Győri végrendeletek a 17. századból. I. 1600–1630.* Győr.
— 1996 *Győri végrendeletek a 17. századból. II. 1631–1654.* Győr.
— 1997 *Győri végrendeletek a 17. századból. III. 1655–1699.* Győr.
HORVÁTH József – DOMINKOVITS Péter
— 2001 *17. századi Sopron vármegyei végrendeletek.* Sopron, Soproni Levéltár.
KÁLLAY István
— 1996 *Városi bíráskodás Magyarországon 1686–1848.* Budapest, Osiris Kiadó.
KISS Tamás
— 1999 *Mohl Adolf élete és munkássága.* Győr, Kódex Kiadó.
KOZMÁNÉ POZSGAI Éva
— 2000 *Dunaszegi múltidéző. Helytörténeti olvasókönyv.* Győr, Hazánk Kiadó.
LISZKA József
— 2000 *Állíttatott keresztínyi buzgóságbul. Tanulmányok a szlovákiai Kisalföld szakrális kisemlékeiről.* Dunaszerdahely, Lilium Aurum.
MOHL Adolf
— 1926 *Nyugatmagyarországi mondák és mondafélék.* Győr.
MOHL Antal
— 1913 *Győr eleste és visszavétele.* Győr.
NAGY Gyula
— 1932 *Bágyog Rábaszovát és vidéke. Falutörténet és néprajzi hagyományok.* [Reprint 1995] Győr, Hazánk Könyvkiadó.
NYÁRS Gyula
— 2001 *Vitnyéd község története.* Szerzői kiadás.
PERGER Gyula
— 1993 Képoszlopok a Kisalföldön. In Cseri Miklós (szerk.): *A Kisalföld népi építészete.* Szentendre–Győr, Szentendrei Néprajzi Múzeum – Győri Xántus János Múzeum. 357–384.
— 2004 *Velünk élő hagyományok. Ünnepek és hétköznapok Börcsön.* Börcs.
— 2004b Szent, kép, kultusz. Megjegyzések Szent Vendel magyarországi tiszteletének kérdéséhez. In Székely Zoltán (szerk.): *Arrabona 42/1.* Győr, Győr-Moson-Sopron Megyei Múzeumok Igazgatósága. 69–80.
SZÉKELY Zoltán
— 2002 Hédervár barokk-kori szakrális emlékei. In Tóth László (szerk.): *Arrabona 40/1–2.* Győr, Győr-Moson-Sopron Megyei Múzeumok Igazgatósága. 119–180.
TIMAFFY László
— 1992 *Táltosok, tudósok, boszorkányok. Kisalföldi népmondák.* Győr, Hazánk Könyvkiadó.

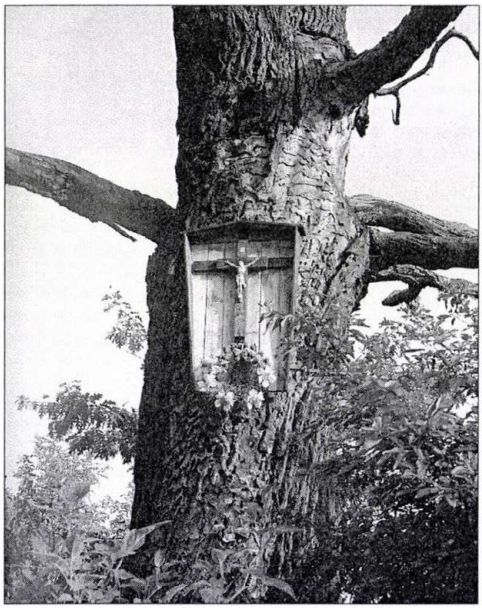
TÍMÁR Lajos
— 1993 *Kenyeretlen Vitnyéd*. Mosonmagyaróvár – Vitnyéd, Vitnyédi Polgármesteri Hivatal.
TOMISA Ilona (szerk.)
— 2002 *Katolikus egyház-látogatási jegyzőkönyvek. 16–17. század*. Budapest, Osiris Kiadó.
TÓTH G. Péter
— 2001 Félelem és rettegés a pestistől. In S. Laczkovics Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében 5*. II. Veszprém, Veszprém Megyei Múzeumi Igazgatóság. 361–396.



A rábaszentmihályi Győri-kereszt (Raaber-Kreutz) rekonstrukciója a Szentendrei Szabadtéri Néprajzi Múzeumban. Deim Péter felvétele, 2000.



A soproni Pihenő-kereszt (Rast-Kreutz) a halfi úton, melynek helyén a legenda szerint Szent Quirinus megpihent. Ismeretlen felvétele, 1910 körül (Diebold Károly reprodukciója, 1956), Soproni Múzeum Fotótára 2038.



A vitnyédi Vörös-kép. Tanai Csaba felvétele, 2003.



A soproni Pék-kereszt (Bäker-Kreutz) a gyilkosság helyszínén. Ismeretlen felvétele, 1920 körül. Győregyházmegyei Kincstár és Könyvtár Mohl- gyűjtemény.

„ántikok és modernek”

Simoncsics Péter

Catulli carmen tertium et dualis pluralisque numerus linguarum Graecae et Latinae, Samoiedicae et Ugricae

Lugete, o Veneres Cupidinesque
et quantum est hominum venustiorum!
Passer mortuus est meae puellae,
passer, deliciae meae puellae,
quem plus illa oculis suis amabat:
nam mellitus erat suamque norat
ipsam tam bene quam puella matrem,
nec sese a gremio illius movebat,
sed circumsiliens modo huc modo illuc
ad solam dominam usque pipiabat:
qui nunc it per iter tenebricosum
illud, unde negant redire quemquam.
At vobis male sit, malae tenebrae
Orci, quae omnia bella devoratis:
tam bellum mihi passerem abstulistis.
O factum male! o miselle passer!
Tua nunc opera meae puellae
flendo turgiduli rubent ocelli.[1]

[1] Sírjatok Venusok, ti is Cupidók
És minden szerelemtudó halandó.
Kedvesem madarát a vég elérte,
Kedvenc kis madarát a kedvesemnek,
Kit jobban szeretett saját szeménél,
Mert mézesszavú volt, s parancsolóját
Úgy ismerte, akár a lányka anyját.
Nem mozdult soha máshová öléből,
Ugrált erre meg arra és csicsergett,
Énekelt, egyedül csak asszonyának.
Most sötét utakon megy arra, honnan
Mondják: senkise térhet újra vissza.
Átok rátok, az Orcus éjjelében
Minden kedvest elnyelő vad árnyak
Íly szép kismadarat raboltatok most.
Jaj, gonosz vakeset! szegény madárka!
Kedvesem szeme most vöröslik és a
Sírástól temiattad ég dagadtan.

(Devecseri Gábor fordítása)

Catullus magyar kiadója és latin szövegének gondozója, Adamik Tamás szerint „Venus istennő nevének többes száma a latin irodalomban máshol nem fordul elő", mint itt, a 3-as számú énekben. Ugyanő lehetségesnek tartja, hogy „C. görög minta alapján tette többes számba a Venust, ugyanúgy mint Cupidót is, vö. Kallimachos fr. 82.b: τας 'Αφροδίτας ὑπερβάλλεσθαι πάσας; Simonidés Anth. Pal. VII 25? Χαρίτων πνείοντα μέλη, πνείοντα δ' Ἐρώτων; Hedylos Anth. Pal. VI 292: Ἐρώτων και Χαρίτων. Catullus ugyanolyan értelemben használhatja a *Venerest*, mint a hellénisztikus költők a Χάριτες-t: mindkét többes szám Venust, illetve Aphroditét és a kíséretéhez tartozó istenségeket jelenti."[2]

Igaza van Adamik Tamásnak, mert a görögök felé kell elindulni, a nyomok azonban még messzebb vezetnek. Figyeljük meg, hogy mind Catullus *Veneres Cupidinesque* kifejezése, mind az Adamik Tamás idézte Ἐρώτων και Χαριτων párba állított istenségeket jelöl. *Venus* és *Cupido*, Ἔρως és Χάρις, csakúgy mint a görög-római mitológia többi párja, *Philemon* és *Baucis*, nem utolsósorban pedig az ikercsillagkép, *Castor* és *Pollux* – párokat alkotnak: mint anya és fia, mint fiú és leány, mint férj és feleség, mint ikertestvérek. E dualitásnak az ógörögben még volt nyelvi jele: a kettős szám (duális), amely azonban „már a klasszikus attikaiban is ritka", mindenesetre a legújabb ógörög nyelvkönyv hozta példák egyike éppen – vajon véletlenül-e? – τω θεώ 'két isten(nő)'.[3] Az indoeurópai szent nyelvekben azonban, pl. a szanszkritban, az óirániban (Aveszta), valamint az archaikus balti nyelvekben és az ószlávban is megvolt a duális szám, tehát minden valószínűség szerint megvolt a proto-indoeurópaiban is.[4] „A szokásosan idézett védikus példa a következő:[5]

mitrā-várunā
'Mitra-Du Varuna-Du'
Mitra és Varuna'

Mitra és Varuna istenek nevei, amelyek szorosan kapcsolódnak egymáshoz és rendesen együtt említik őket (ezek azok a feltételek, amelyek szinte mindig fennállnak, amikor ezt a szerkezetet használják)".[6]
Gamkrelidze és Ivanov mutatnak rá, hogy a dualitás, a páros megjelenítés milyen mélyen gyökerezett az indoeurópai mitológiában, ahol az összetartozó jelenségeket párosan fejezték ki, aminek nyelvi jele a duális szám volt, pl.: az óind

[2] Adamik 1971; 1998, 32.
[3] Farkas–Horváth–Mayer 2000, 21.
[4] Szemerényi 1989, 199.
[5] MacDonell 1916, 269.
[6] Corbett 2000, 229.

mitológia „Ég és Föld" szópárjának mindkét tagja, *dyavā prthivī* duálisi alakban szerepel.[7]

Távoli párhuzamként említem, hogy a magyar szibériai rokonnyelveiben, tehát az obi-ugorban (a vogulban és az osztjákban), valamint az uráli nyelvcsalád szamojéd ágához tartozó nyelvekben megvan és használatos a duális. Az Európában beszélt rokon nyelvek közül egyedüli kivételként még a finn-permi ághoz sorolt lappban létezik duális szám, az összes többiből, a balti finnből, a permi és volgai nyelvekből, valamint a magyarból is, tehát az ún. európaizálódott nyelvekből azonban kiveszett. Ahol viszont megvan, mint az északi szamojéd nyenyecben, ott használata hasonló feltételekhez van kötve, mint az indoeurópai mitológiai példákban. Szokásos mesekezdő fordulat a tundrai nyenyecben pl. a következő frázis: *wæsokoxoh puhacyaxah yilyewexeh* 'öregember=Du öregasszony=Du éltek-Du' azaz *„Volt egyszer egy öregember meg egy öregasszony"*. A duális morfémáját (*-xVh*) a kölcsönös összetartozás jeleként az alanynak mind a két tagja viseli, sőt a participiális eredetű igei állítmány is. Vagy tekintsük a magyarral legközelebbi rokon nyelv, a vogul egyik dalának első négy sorát:

tariɣ-saw pāwel (a) kit āɣijiɣ(a)	'daru-sok falu két leány	-DuPx3
ēriɣ ēryuŋkwe (a) māśteriɣ (a)	ének énekelni mester	-DuPx3
tariɣ-saw pāwəl (a) kit āɣijiɣɣ (a)	daru-sok falu két leánya	-DuPx3
mōjt mōjtuŋkwe (a) māśteriɣ (a)	rege regélni mester	-DuPx3'[8]

szabad fordításban:

Darvas falu két leánya,
ének éneklésben páros mesterek,
Darvas falu két leánya,
rege regölésben páros mesterek,

Az aláhúzott toldalék a harmadik személyű birtokos két birtokot jelölő személyjele (DuPx), amely a dalt párosan éneklő leányokra utal.
Végül még egy vogul példa Rombangyejevától,[9] amely szerkezetileg azonos a fentemlített tundrai nyenyec mesekezdő fordulattal:

ēkwaɣ ōjkaɣ ōleɣ 'öregasszony-Du öregember-Du éltek-Du'

---

[7] Gamkrelidze–Ivanov 1985 II, 851.
[8] Kálmán 1963, 56.
[9] Idézi Corbett 2000, 228.

Duális tehát ott szerepel, ahol a két tag között szoros kapcsolat, kölcsönösség, rokonság áll fönn. Ilyen viszony van Venus és Cupido, anya és fia között is. Csak éppen a latinból hiányzik a duális szám, ami ennek a viszonynak adekvát-ikonikus jele lehetne, amire fentebb óind, védikus, északi szamojéd és vogul példákat említettem. Duális nem lévén a latinban, ezt a számot Catullus plurálissal helyettesíti, jelezve, hogy Venust és Cupidót nem egyenként, hanem kettejük összetartozó együtteseként szólítja meg. Elképzelhetőnek tartom, ha bizonyítani nem is tudom, hogy Catullusnak voltak görög mintái, mégpedig a korabeli Itália népi görögségéből, azaz a folklórból, ahol e közkeletű trópusok még őrizték a mitológiai dualitás nyelvi nyomát, a duális számot. Catullus zseniális újítása ennek a mitológiai-nyelvi duálisnak plurálissal való helyettesítése.

A grammatikai duális nélkül is érezhető a költeményben az ellentétes pólusok dualitása, illetőleg egy másik fajta dualitás, az egészet kitevő részek komplementaritása. Íme néhány példa:

passer mortuus est meae puellae
passer, deliciae meae puellae

'Kedvesem madarát a vég elérte,
Kedvenc kis madarát kedvesemnek'

Már az expozíció e két sorában ott van az egymásnak értéket adó 'élet ***és*** halál' ellentétpár (*passer mortuus* vs. *deliciae meae puellae*). Kiegészítéses voltuk, összetartozásuk további jele a nyelvtani nemek és számok semlegesítése (*passer* – masculinum, singularis = *deliciae* – femininum, plurale tantum). A dualitást képviselik továbbá a versben a páros testrészek: *quem plus illa oculis suis amabat* 'kit jobban szeretett a saját szeménél', az egymást kiegészítő párok: *suamque norat / ipsam tam bene quam puella matrem* 'úgy ismerte akár a lányka anyját' a pars vs. totalitas: *nec sese a gremio illius movebat*, 'nem mozdult soha máshova öléből', a deiktikus szembeállítás: *sed circumsiliens modo huc modo illuc / ad solam dominam usque pipiabat* 'Ugrált erre meg arra és csicsergett, / Énekelt egyedül csak asszonyának' – az ellentétek sora folytatható volna, míg a vers végére nem érünk.

Nem mondok újat, amikor kijelentem, hogy az ellentétpárokban való világlátás nem idegen Catullustól, hiszen 85-ös számú epigrammáját, ezt a voltaképpen csak igékből álló remekművét, mindenki ismeri:

Odi et amo. Quare id faciam, fortasse requiris.
Nescio, sed fieri sentio et excrucior.

'Gyűlölök és szeretek. Kérded tán, mért teszem én ezt.
Nem tudom érzem csak: szerteszakít ez a kín.'
(Devecseri Gábor fordítása)

A *Veneres Cupidinesque* trópus tehát mélyen gyökerezik az ógörög, távolabbról az indoeurópai mitológiában, a páros lét kultuszában, s annak nyelvi vetületében, a kettős számban, azaz a duálisban. Hogy Catullus mestere volt szakmájának, azt egyebek mellett éppen az bizonyítja, hogy a „tökéletlen nyersanyagban", a duálist régen elvesztett latin nyelvben is képes volt az ógörög verbális hagyománynak megfelelő formát „megtalálni" úgy, hogy a hiányzó duálist plurálissal pótolta, és a dualitást más eszközök segítségével ültette át a költeménybe.

***

Befejezésül említem meg, hogy egy Catullust jól ismerő, sőt fordító, kiválóságban hozzá mérhető magyar költő, aki természetesen járatos volt a görög-római mitológiában, Csokonai Vitéz Mihály is hasonló eszközt, azaz duális helyett plurálist használ az összetartozó tagok egységének jelzésére. *A Reményhez* című versének első soraiból már tudjuk, hogy a Remény – „személy":

Földiekkel játszó
Égi tünemény,
Istenségnek látszó,
Csalfa, vak remény,
Kit teremt magának
a boldogtalan...

Ez a személy azonban a vers végére Lillával együtt „megsokszorozódik":

Kedv! *Remények! Lillák!*
Isten véletek!

Vajon miért? Ugyanazért, amiért Catullusnál Venus és Cupido, hogy jelezze, „Remény" és Lilla összetartoznak, párt alkotnak. Csakhogy a duális rég kiveszett már a magyarból is, ami ilyenformán ugyanolyan „tökéletlen" európai nyelv lett, mint a latin. De – szerencsénkre –akadt a magyar nyelvnek is mestere, mint amilyen a latinnak volt Catullus: Csokonai, aki kitalálta, hogyan lehet pótolni a magyar nyelv e „hiányosságát".[10]

[10] Köszönetet mondok Terts István barátomnak azért, hogy segítségemre volt a duálisról szóló legújabb irodalom fölkutatásában, s szíves volt rendelkezésemre bocsátani a Corbett-től származó, gondolatmenetemet jelentős mértékben támogató érveket.

Irodalom

ADAMIK Tamás
lásd CATULLUS alább
CATULLUS összes versei
— 1942 Fordította Devecseri Gábor. 2. Kiadás. Budapest.
— 1998 ~ *versei. Catulli Veronensis Liber.* A szöveget gondozta, a bevezetést és a jegyzeteket írta Adamik Tamás. /Auctores Latini XV./ Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó Rt.
CORBETT, Neville G.
— 2000 *Number.* Cambridge, Cambridge University Press.
CSOKONAI Vitéz Mihály összes művei
— 2003 Budapest, Osiris
DÉCSY Gyula
— 2000 *The Linguistic Identity of Europe I-II.* Bloomington, Eurolingua.
DEVECSERI Gábor
lásd CATULLUS föntebb
GAMKRELIDZE, T. V. – IVANOV, V.V.
— 1985 *Indoevropejksij jazyk i indoevropejcy I-II.* Tbilisi.
HAJDÚ Péter
— 1968 *Chrestomathia Samoiedica.* Budapest, Tankönyvkiadó.
KÁLMÁN Béla
— 1963 *Chrestomathia Vogulica.* Budapest, Tankönyvkiadó.
SZEMERÉNYI Oswald
— 1990 *Einführung in die vergleichende Sprachwissenschaft* 4. Durchgesehene Auflage. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Gulyás Judit

„...úgy kívánhat helyt Muzarionban mint a' Galeriákban a' Breughel ördögös és boszorkányos bohóskodásai"

A Muzárion, Élet és Literatúra mese-közlései és korabeli fogadtatásuk (1829–1833)

1829-ben Vilma (azaz Szemere Krisztina) nevéhez társítva két állatmese és egy tündérmese, Mailáth János gróf nevével pedig egy *Tündér Ilona* címet viselő magyar nyelvű mese jelent meg a (Kölcsey Ferenc közreműködésével) Szemere Pál szerkesztette *Muzárion, Élet és Literatúrá*ban. 1833-ban, a *Muzárion* következő kötete igen figyelemre méltó gesztussal jelentős terjedelemben közölt olvasói reagálásokat, melyek az 1829-ben megjelent írásokat értékelték. E több részből álló, névtelen bírálatgyűjtemény Vilma és gr. Mailáth meséit esetenként igen hevesen elutasító darabjaira Horváth János *A magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfiig* (1927) című nagyszabású műve óta mind az irodalomtörténet, mind a (szöveg)folklorisztika hivatkozik – leginkább a korabeli mese-recepció negatív attitűdjének illusztrációjaként. Dolgozatunkban arra teszünk kísérletet, hogy az érintett mesék és bírálataik, valamint új adalékok és kontextusuk vizsgálatával tárjuk fel a korszakban – eddigi ismereteink szerint – oly ritka, a mesére (mint narratív műfajra) vonatkozó recepció s kritikai diskurzus egy szegmensét.[1]

[1] A dolgozat az MTA–ELTE Folklór Szövegelemzési Kutatócsoport keretén belül készült.

Az Élet és Literatúra, Muzárion

Az *Élet és Literatúra* Szemere Pál (1785–1861) többszöri folyóirat-alapítási kísérletei után 1826-ban indult meg. Szerkesztője Szemere Pál volt, de az 1826-ban és 1827-ben megjelent kötetek koncepciójának kialakításában – levelezésük tanúsága szerint 1823 óta – Szemere barátja, Kölcsey Ferenc is közreműködött,[2] emellett nagy tanulmányai sorát adta itt közre, s a későbbiekben is a folyóiratot érintő kérdésekben Szemere mindvégig (általában levélben) konzultált Kölcseyvel. A megjelenés gyakoriságát tekintve az *Élet és Literatúra* valójában nem folyóirat, hanem inkább évkönyv volt, 1826-ban és 1827-ben jelent meg, majd az 1828-as évet kihagyván, a következő kötet 1829 tavaszán látott napvilágot, immáron *Muzárion* főcímmel. Az ezt követő és egyben utolsó kötet (*Muzárion, új folyam* megjelöléssel) 1833-ban jelent meg.

Az *Élet és Literatúra* irodalomtörténeti jelentősége alapvetően abból fakad, hogy az első magyar esztétikai-kritikai folyóiratnak tekinthető. Az alábbiakban az 1817–1830 közötti időszak irodalomkritikai gondolkodásának történetét feldolgozó monográfia értékelő összegzését idézzük a folyóirat profiljáról és funkciójáról.

> Szemerének először sikerült kizárólag *esztétikai-irodalomkritikai jellegű és tartalmú folyóiratot megalkotnia*, olyan centrumot hozva létre a kritikai gondolkodás számára, melynek segítségével ez a sok nehézséggel küzdő műfaj át tudta törni az előítéletek falait, s tömöríteni volt képes az új ízlésrendszer és irodalomfelfogás híveit, elsősorban a fiatal teoretikusokat. [...] Az Élet és Literatúra [...] – legalábbis első két kötetében – némi erkölcs- és történetbölcseleti anyag közlése mellett – egyöntetűen az irodalom elméletével foglalkozott, a kritika műfaját népszerűsítette, egyszerre jelzőjeként és előrelendítőjeként az ezzel kapcsolatos, fejlődő közgondolkodásnak. [...] Irodalmi csoportosulás már előzőleg, az Aurora körül kialakult nálunk, de az új folyóirat irányítója ennél többet ért el: *a romantikus ízlés összes posszibilis elméletíró hívét* sikerült kezdetben orgánuma köré tömörítenie.[3]

Az 1826-ban és 1827-ben megjelent kötetekben a történetiség, az eredetiség, a nemzetiség és a kritika funkciójának és mibenlétének át- és újragondolása érdekében adta közre egyebek mellett Szemere *A műfordításról* szóló tanulmányát, Kölcsey az *Iskola és világ*, és a később *Nemzeti hagyományok* címen ismertté vált értekezését, továbbá Körner (Szemere fordításában megjelenő) Zrínyi-drámájáról írott dolgozatát, a *Töredékek a vallásról* és *A leányőrző*ről szóló tanulmányát,

[2] Kölcsey szerepéről lásd Szauder 1955, 115–143; Fenyő 1976, 300–321; Taxner-Tóth 1992, 177–184, 189–190, 192–194.

[3] Fenyő 1976, 299–300, 302.

itt jelent meg Kazinczy Csokonai-bírálata, Szontagh Gusztáv és Toldy Ferenc írásai, az iliászi pör anyaga (azaz a plágium fogalmának értelmezése), valamint írói levelezések irodalomelméleti érdekű részletei is.[4] Emellett az *Élet és Literatúrá*ban többek között Kis János, Ferenczy Lajos, Báróczy Sándor, Vitkovics Mihály, Horvát István, Szentmiklóssy Alajos, Döbrentei Gábor, Vay Ábrahám, Beregszászi Nagy Pál, Balla Károly, Fáy András, Berzsenyi Dániel, Virág Benedek, Guzmics Izidor írásai jelentek meg.[5]

Az *Élet és Literatúra* tehát korábban ismeretlen intenzitású és színvonalú, főként irodalomelméleti anyaggal jelentkezett, ami – még ha a pluralitáson, reflexión és önreflexión alapuló szerkesztési koncepciót és gyakorlatot érték is bírálatok – alapvetően a szűkebb irodalmi elit elismerését vívta ki. Ennek ellenére a folyóirat következő kötetei akadozva jelentek meg.[6] 1826–1827-ben a Szemere és Kölcsey nevével fémjelzett *Élet és Literatúra* első két kötete a korabeli magyar irodalmi elit két fő centrumának, Kisfaludy Károly valamint Kazinczy körének – ha nem is súrlódásoktól mentes – támogatását bírta,[7] s áll ez még többé-kevésbé az 1829 tavaszán megjelent – tehát javarészt 1827–1828 folyamán beérkezett anyagot közrebocsátó – kötetekre is, melyek sajtó alá rendezésében az akkor Pesten tartózkodó Kazinczy is részt vett.[8] Az 1833-ban megjelent utolsó *Muzárion* pozíciója azonban megváltozott: Kisfaludy Károly halála (1830) után egyfelől nemcsak elvesztette az Aurora-kör támogatását, hanem jelentős kon-

[4] Ezek és a szerkesztői koncepció részletes elemzése: Fenyő 1976, 289–323.

[5] Friedrich 1991.

[6] A szüneteltetést és majd a megszűnést feltehetőleg befolyásolta – az anyaghiány mellett – az 1820-as évek végére azon – a későbbi évtizedek kanonizációját is meghatározó – irodalomszemléleti nemzedékváltás, mely kezdetben elsősorban Kisfaludy Károly (az *Aurora* szerkesztője) nevével lépett fel, s melynek két fő reprezentánsa Bajza József és Toldy Ferenc voltak. A nemzedékváltás nem lehetett volna oly nagy hatású, ha nem társul a Pest-centralizáció mellett az irodalmi nyilvánosság szerkezetváltásával és az egyre inkább professzionálissá váló irodalmi-tudományos élet intézményrendszerének kezdődő kiépülésével, ily módon az irodalmi-esztétikai viták korábban szokatlan irodalompolitikai, hatalmi erőtérben is értelmeződtek. Szemere Pál ezen „rendszerváltás" egyik vesztesének tekinthető; míg a Szemerével egyidős, szintén Kazinczy iskolájából induló Kölcsey Ferencet haláláig (1838) mind Bajza, mind Toldy az egyik legjelentősebb honi irodalmárnak tekintette, és ennek megfelelő respektussal viseltetett irányában, addig Szemere Pálról, személyéről és kvalitásairól Bajzának például sosem volt különösebben jó véleménye, ám ez az évtized végéig még nem gátolta meg együttműködésüket. Az 1830-as évek elején, Kisfaludy Károly halálát követően azonban nyílt konfliktus tört ki Bajza – ekkor már a színtiszta kritikai profilú *Kritikai Lapok* szerkesztője – és Szemere között egyebek mellett az *Aurora* jogutódlását illetően. Az ellentét az évtized végére azután elsimult, ámde – a némiképpen militáns metaforikát folytatva – leginkább talán azért, mert addigra az erőviszonyok is tisztázódtak, Bajza és Toldy pozíciói kikezdhetetlenné váltak.

[7] Úgy tűnik, a vállalkozásban Kisfaludyék felé – elismert kvalitásai révén – Kölcsey, Kisfaludyék részéről Toldy, Kazinczy irányában pedig Szemere lehetett az integratív közreműködő.

[8] S feltehetően szerepe volt abban, hogy 1829-ben az *Élet és Literatúra* főcíme *Muzárion* lett.

fliktusba is keveredett azzal (főként Bajzával, ezért is oly polemikus hangvételű a kötet); másfelől Kazinczy meghalt (1831), Kölcseyt pedig mindinkább vármegyei és országgyűlési, közéleti-politikai kötelezettségei foglalták le. Szemere minőségérzékére jellemző ugyanakkor, hogy új szerzőként e kötetben jelent meg a legifjabb nemzedék képviselői közül az akkor 20 éves Szalay László – tárgyunk szempontjából oly fontos – bírálata, és barátja, Eötvös József írásai is.

A mesék

Az 1829-es *Muzárion, Élet és Literatúra* első (összességében azonban harmadik) kötetében négy, a folklorisztika érdeklődésére számot tartó mese jelent meg, ezek: a III. kötet XIV. részében Szemere Krisztinától VI. szám alatt a *Rózika* című tündérmese, valamint VII. szám alatt *A' Farkas Nemzetség*, VIII. szám alatt a *Tyúkom-búkom* című állatmesék; a XVII. részben I. szám alatt *Tündér Ilona*, Mailáth Jánostól.

Az első három mese egymást követi, s mindannyian a *Vilma* címet viselő XIV. rész szövegei közé tartoznak. A XIV. rész az 1828 márciusában, 36 évesen váratlanul elhunyt Szemere Krisztina, a szerkesztő Szemere Pál feleségének tíz művét tartalmazza.[9] Szemere Krisztina *Képlaki/Képlaky Vilma* néven publikálta írásait; e név egyben, a kortársak által beazonosíthatóan, Szemere Pál saját, alkalmanként használt szerzői nevének (*Képlaki Vilhelm*) változata volt.[10] Az 1829-es *Muzárion, Élet és Literatúra* III. kötet, XIV. részének emlékező gesztusát a címadástól eltekintve semminemű paratextus nem kíséri[11] – ez azonban az *Élet és Literatúra* szerkesztői gyakorlatára különben sem igen volt jellemző.[12]

[9] Tizennegyedik Rész. Vilma. I. *Barátnémhoz*. II. *Boldogítóim*. III. *Fohász* IV. *A' Bájviolához*. V. *Erő és szenvedés*. VI. *Rózika*. VII. *A' Farkas Nemzetség*. VIII. *Tyúkom-búkom*. IX. *Er*. X. *An eine Freundin*. (71–108.)

[10] Lásd például Szemere Pálnak Czinke Ferenc ortológiai nézeteit bíráló művét: *Az Uj Holmi' első csomójának kritikai megitéltetése*. Írá Képlaki Vilhelm. Pesten Nyomtattatott Trattner' Mátyás' betűivel. 1810.

[11] A IV. kötet legvégén található Horvát István-tanulmány (*A' Kaján magyar szóról a' Teremtés Könyvéből*) előtt azonban szerepel egy ajánlás: „Szemerei Szemere Krisztina Szemere Pál hitvese nemes érzésű nő és tiszteletre méltó barátné HAMVAINAK barátsága és tisztelete zálogául a Szerző." Éppen ezt a kitételt azonban évek múlva Bajza nevezetes (lesújtó) *Muzárion*-kritikájában külön felrótta a szerkesztő Szemerének: „Mit keres aesthetikai tendentiáju folyóiratban a' kaján szóról írt értekezés, mind a' mellett, hogy boldogult Szemere Krisztinának van ajánlva? Vagy a' mi Szemerével összefüggésben áll, áll a' Muzárionnal is?" Bajza 1834, 10.

[12] Vö. az 1826-ban megjelent *Élet és Literatúra* legelső mondataival: „A' gondolkodó fej ítéletet hoz a' resultátumokról a' principiumokra és viszont: 's az illyenekre nézve Montesquieunek tanácsát követnünk illik: nem mondani el mindent; 's a' mit mondunk is, csak azért mondani el, hogy az Olvasó gondolkodásra ébresztessék."

(Képlaki/y) Vilma – Szemere Krisztina (1792–1828)

A Képlaki/y Vilma néven író, a korszak gyakorlatához mérten számottevő, három mesét publikáló Szemere Krisztináról tudomásunk szerint eleddig sem önálló életrajz, sem bármely művét elemző tanulmány nem készült;[13] neve leginkább csak férje (vagy Kölcsey)[14] kapcsán bukkan fel az irodalomtörténetekben s monográfiákban. Így művei – azóta is egyetlen – újra-kiadására is a *Szemere Pál Munkái* első kötetében került sor, 1890-ben.[15]

Ami a specifikus, a magyar írónőkről szóló áttekintéseket illeti, Fáylné-Hentaller Mariska művében[16] Szemere Krisztina neve nem szerepel; Bánhegyi Jób *Magyar Nőírók* című könyvében az *Almanach-líra, biedermeier életérzés* fejezetben a női lírikusokról szólva említi.[17] A legutóbb, az 1990-es években, a *gender/women's studies* hazai térnyerésének (és e kutatások exponálta kérdések iránti érzékenység) közegében megjelent, magyar nőírókra vonatkozó történeti munka Szemere Krisztináról *Közjáték: Képlaki Vilma és Vilhelm* cím alatt szól röviden, azaz Szemere Pál, a férj, támogatása, írói munkássága és hatása, valamint a korabeli irodalmi köz- és társaséletben betöltött szerepe mentén ábrázolja. Ez utóbbi körülménynek azért lehet jelentősége, mert ezen vélemény szerint Szemere Krisztina művei önértékük szerint nem különösebben jelentősek.[18]

Szemere Krisztinát eddig legrészletesebben – főként az eljegyzésére és házasságkötésére (1813–1814) vonatkozó adatokkal – a Kölcsey kritikai kiadás mutatta be:[19] közismert, milyen bensőséges baráti viszony fűzte egymáshoz Szemere Pált és Kölcsey Ferencet, amint többé-kevésbé az is, hogy, a jelek szerint, a

---

[13] E dolgozat elkészülte után nyílt lehetőségünk egy életrajzi vázlat összeállítására. Gulyás 2005.

[14] Például Vértesy 1906, 44; Paál 1939, 38–39; Szauder 1955, 37; Taxner-Tóth 1990, 31–32, 38–39, 42; Taxner-Tóth 1992, 75–77, 86–87, 92, 126, 128, 184–185, 189, 203–204; Kerényi 2002, 168, 171–172, 177–178, 182, 183.

[15] *Vilma. Költeményes adalék Szemere Krisztina, Szemere Pálné (Képlaky Vilma) hátrahagyott dolgozataiból. Dalművek*: Barátnémhoz, Boldogítóim, A holdhoz, Ugyanahhoz, Egy barátné feltalálására, Palimhoz, Tanács, A borhoz, Palim nevenapjára, Virtus, a ki téged..., Viszontlátás, Fohász, Bájviolához. *Elbeszélők*: Rózika, A farkas nemzetség, Tyúkom-búkom. *Prózájából*: Erő és szenvedés, Levelek Kölcseyhez, Nagyfalu, nov. 22. 1815. Péczel, decz. 8. 1816. (Szemere 1890. I. 245–263.) A szerkesztő jegyzeteiben (*Képlaky Vilma [Szemere Pálné] költői s prózai maradványai*) Szvorényi megjegyzi még, hogy Szemere Krisztina több verset is írt németül (de ezeket nem közli, holott kettő közülük korábban nyomtatásban is megjelent).

[16] Fáylné-Hentaller 1889.

[17] Bánhegyi 1939, 47–48.

[18] Fábri 1996, 32–33. – Az egy évvel később megjelent *Magyar költőnők antológiája* Szemere Krisztinától – rövid életrajza után – szonettjét, *A Bájviolához*t közli. Sárdi–Tóth 1997, 69–70.

[19] Lásd a *Jegyváltó, Szné Stammbuchjába/Vilma' emlékkönyvébe, Hol a virány..., Szemere Teréz emlékkönyvébe* és a *Remegve zeng...* című Kölcsey-versek jegyzeteit. Kölcsey 2001, 496–508, 561–566, 614–615, 618–619, 646–647.

barátság, megbecsülés és tisztelet azután Szemere Krisztina és Kölcsey között is kölcsönösen fennállt. Kölcsey 1814-ben – amikor hónapokat töltött a friss házas Szemerééknél Pécelen – személyesen is megismerkedett barátja feleségével, Kriskával. Vitkovics Mihálynak egy, ebből az időszakból származó, Kazinczyhoz intézett leveléből azt is megtudhatjuk, hogy a 22 éves Szemere Krisztina verseket ír: „Költsei Junius olta velek lakik, 's Palival annyira literatorkodik, hogy Kriska is úntában verselni kezdett."[20]

A minimális kései recepcióval ellentétben Képlaki Vilma írói munkásságának ténye a korban többé-kevésbé ismert volt. 1821-től versei jelentek meg a *Tudományos Gyűjtemény* irodalmi melléklapjában, a (z ekkoron éppen Szemere Pál szerkesztette) *Szépliteratúrai Ajándék*ban (*Barátnémhoz, Találós-Mese*[21]), és almanachokban, így a Kisfaludy Károly szerkesztette *Aurorá*ban (*Vigasztalóm*,[22] *Rózika*, *A' Bájviolához*[23]), a Kovacsóczy Mihály szerkesztette *Aspasiá*ban (*Tanács*[24]), és a Szeder Fábián szerkesztette *Uraniá*ban (*Fohász*,[25] *A' Bájviolához*[26]).

Toldy Ferenc 1824-ben egy Bajzához írott levelében már arról számolt be, hogy egy, az újabb irodalmi törekvéseket bíráló (bár, úgy tűnik, kissé megkésett) szatíra szereplői között – impozáns társaságban – Szemere felesége is szerepelt:

> Szegeden egy víg-játék forma könyv jött-ki Grünn Orbánnál e czím alatt: »Uj szellem, vagy is újmagyarok útja Helikonra. M. és N.« Személyek: Kolomposi (Kazinczy), Kortyándli (Kovacsóczi), Schelmeczky (Helmeczi), Bugaczi (ki nem találtuk), Bojszi (te), Kabak (én), Serkési (nem tudjuk), Jülie (Szemeréné), Okos Lőrincz,

[20] Vitkovics Mihály Kazinczynak, Pest, 1814. 7ber 6dikán. *KazLev* XII. 2731. sz. 78. Szemere Krisztina versírásáról utólag Kazinczy Gábor (aki Szemere Pált és Szemere Krisztina öccsét, Szemere Miklóst is jól ismerte, de maga Szemere Krisztina halálakor csak tíz éves volt) is szólt, Szemere Pál feletti emlékbeszédében. Kazinczy Gábor gondolatmenete szerint Szemere Pál, házasságkötése után „[...] meg akarta mutatni, hogy a gyakorlati élet embere. Falura vonulva, szögre függeszté a lantot, sőréket hizlalt, és maga hordta vásárra gabonáját; [...] Pestvármegye alügyvéde lőn – gazda és tisztviselő egyszerre. Azonban csendes éjeken a muzsa nem hagyta pihenni hűtlen kedvesét, s elvonta iróasztalához. Egy izben fölébredt az ifju nő s halk léptekkel leste s lepte meg a kérdéssel: mit csinál? Mint a tetten kapott bűnös, nyujtá át az imént beirt lapot, s azon a *Bájviola* czimü sonettjét. Ily csekélységeken töröd te fejedet s virrasztasz éjeken keresztül? mondá enyelgve a nő. S másnap ő nyujta férjének egy lapot, s azon egy sonettet, az elsőt és utolsót a mit irt, válaszul a *Bájviolára*. S tudjuk, hogy az jelenleg is, a »kék harisnyák« virágkorában, méltán tartja fönn a Képlaki Vilma nevet." Kazinczy 1885, 32–33.

[21] Képlaki 1821a, b.

[22] Képlaky 1822.

[23] Képlaki 1829a, b.

[24] Képlaky 1824.

[25] Képlaki 1828.

[26] Képlaki 1829c.

Gondos István (personificálva az orthológok), Gyöngyösi Révai Csokonai árnyékaik, Laczi, Kortyándli inasa, egy Nimlány (mi ez?) bakja.[27]

Jülie a darabban naiv, babonás észjárású, szerelmi ábrándozásaival eltelt, fellengzős költeményeket zengő – természetesen dilettáns – költőnő (Kazinczyék pedig egyoldalú műveltségű, ám annál inkább ambiciózus és agresszív literátorokként jelennek meg). Ami figyelemreméltó lehet, az talán nem is az a kérdés, vajon valóban Szemere Krisztina szolgált-e Jülie modelljéül, hanem inkább az a körülmény, hogy Toldy az irodalmi berek számba jöhető lakói közül e szereplőt mindenesetre éppen vele azonosította.

Mailáth János 1825-ben megjelent *Magyarische Gedichte* című antológiája Képlaki Vilma/Wilhelmine Képlaki két versét közölte[28] (a gyűjteményben szereplő másik írónő, Göndöcz Júdit/Judith Göndöcz, azaz Dukai Takách Judit szintén két költeménye mellett). Az 1828 tavaszán elhunyt Szemere Krisztináról nem sokkal halála után – éppen egyik meséje kapcsán – az ifjú Toldy Ferenc emlékezett meg méltatólag a *Tudományos Gyűjtemény Auróra*-bírálatában.

Az elbeszélői nemből öt darabot lelünk, 's mind ollyanok, mellyeket egyszer legalább a' legnagyobb gyönyörüséggel fog olvasni minden ki. *Rózika*, tündérmese Képlaky Vilmától. Ebben a lelkes szerzőné olly szép jeleit adta lelékeny phantásiájának, 's a' bájjal egyszerű eléadás olly kedvessé teszi e' költeményt: hogy most annál sajnosabban érezzük kora elhúnytát, melly által bizonyosan több illy kecses művektől fosztattunk-meg. [lábjegyzetben:] Szemere Pál' hitvese; meghalt Pesten, Marczius' 26. 1828.[29]

Mint fentebb említettük, 1829-ben a férje szerkesztette *Muzárion* külön számban közölt egy válogatást Szemere Krisztina műveiből. Kölcsey az elhunyt baráttól *Vilma* című (azaz a Szemere Krisztina művei mellett szereplő szerzői névvel megjelölt) emlékbeszédével búcsúzott – a szöveg a *Muzárion*ban jelent meg 1833-ban,[30] ám az emlékbeszéd kéziratos másolata szűkebb körben a *Muzárion*beli megjelenés előtt is ismert volt már, amint arról Bártfay László Kölcseynek szóló, 1831 novemberében, majd 1832 februárjában Pesten kelt, s e szöveg iránti rajongását tanúsító leveleiből értesülhetünk.[31]

---

[27] Pest, 1824. július 29. Bajza-Toldy 1969, 165–166. 102. sz.

[28] *Er, An eine Freundin*. Mailáth 1825a, 237–240.

[29] Toldy 1828b, 111.

[30] Kölcsey 1833, 332–340.

[31] Bártfay László Kölcsey Ferencnek, Pest, 1831. nov. 9. (Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Gyűjteménye, Szemere-Tár [RL B/14, a továbbiakban: SzT.] XI. k. 81. sz.), Pest, 1832. február 15. (SzT. XII. k. 5. sz.)

Összességében, ami a protestáns köznemesi családból származó, Északkelet-Magyarországon (Lasztócon) nevelkedett Szemere Krisztina műveltségének karakterét és az őt körülvevő intellektuális közeget illeti, a gyermektelen, vallásos asszony alapvetően a német kultúra irányában orientálódott, emellett franciául is olvasott.[32] Férje a korabeli irodalmi élet egyik legműveltebb[33] és legkiterjedtebb kapcsolatokkal rendelkező szereplője, lakóhelyük Pécel[34] és a főváros volt, ismeretségi körükbe tartozott többek között Kazinczy, Fáy András, Vitkovics Mihály, Horvát István, Döbrentei Gábor, Bártfay László, Mailáth János, Toldy Ferenc, Vörösmarty, a Rádayak, Kölcsey pedig bizalmas – bár ritkán látott – barátjuk.

A' Farkas Nemzetség, Tyúkom-búkom

Szemere Krisztinának a *Muzárion, Élet és Literatúrában* megjelent két állatmeséje közül *A' Farkas Nemzetség* az AaTh 210. típusának (*A kutya, macska, kakas, tyúk, tojás, gombostű, stb. vándorúton*) legkorábbi magyar nyelven lejegyzett variánsa; a magyar állatmesék katalógusa emellett további húsz változatról tud.[35] A *Tyúkom-búkom* az AaTh 20 C (*Farkas-barkas*) típusnak szintén legkorábbi ismert magyar nyelvű variánsa, melynek további kilenc variánsát tünteti fel a katalógus.[36] E meséket tehát számon tartotta a magyar folklorisztika. Szemere Krisztina két állatmeséje az 1955-ben megjelent, Ortutay Gyula által összeállított *Magyar Népköltészet*-antológiába is bekerült. A mesékhez fűzött jegyzeteiben Ortutay népmeseként azonosította s a következőképpen értékelte azokat:

> [*A' Farkas Nemzetség*] Az egyik legrégibb lejegyzett népmesénk, ami körül s Szemere Pál egyéb meseközlései körül nagy vita támadt lapjában. Kifogásolták, hogy ilyen műveletlen és érdemtelen „hol volt, hol nem volt" történeteket közöl szépliteratúrai folyóiratában. [...] megállapíthatjuk, hogy Szemeréné a maga korában kiváló érzék-

[32] Kazinczy levele Helmeczy Mihálynak, 1813. aug. 18. *KazLev* XI. 2503. sz. 27–28.

[33] Szemere Pál könyvtáráról lásd Beliczay Angéla közléseit: Beliczay 1989a, 148, Beliczay 1989b. (Szemere Pál könyveinek több száz tételes gépiratos jegyzéke megtalálható a Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Levéltárában, Beliczay Angéla hagyatékában, A/12 KÖ.)

[34] Pécelről, az udvarházi klasszicizmus Pest megyei műhelyeinek egyikéről lásd Kerényi 2002, 167–168, 181–188, 193–196. – Köszönöm Szilágyi Mártonnak, hogy a dolgozat első kidolgozásának véleményezése során Kerényi Ferenc e rendkívül tanulságos könyvére figyelmemet felhívta.

[35] Kovács–Benedek 1987, 155–157.

[36] AaTh 20C: *Farkas-barkas*, AaTh 2033: *Égszakadás, földindulás*, formulamese, azon belül halmozómese (AaTh 2010 I A: *Kinek a legcsúnyább a neve*?). Kovács–Benedek 1987, 60–61; Kovács–Benedek 1990, 56–57, 109–111.

kel közölte a népmeséket s csak éppen alig simított rajtuk valamelyest – szinte minden mesei formulát s a ritmikusan kapcsolódó ún. láncot hűségesen adja vissza.[37]

Szemere Krisztina állatmeséinek további figyelemreméltó sajátossága és újdonsága, hogy azok *nem* tanmesék, tehát *nem az ezópusi állatmese-hagyományhoz kapcsolódnak*, amely pedig a 18. század végén s a 19. század első harmadában – a magyar nyelvterületen a 16. századtól szinte megszakítatlan műfaji tradíció folytatásaként, de immáron Lessing, La Fontaine, Gellert stb. hatása nyomán – rendkívüli népszerűségnek örvendett, s így a fabula/mese a korabeli magyar irodalomnak is az egyik legkedveltebb elbeszélő műfaja volt.[38]

Rózika

Szemere Krisztina *Rózika* című tündérmeséje, amelyet az 1829. évi *Aurorá*ban[39] is leközöltek, megjelenésének körülményeit és befogadását tekintve eltér a szerző fenti két meséjétől. A *Rózika* ugyanis a *Muzárion, Élet és Literatúra* egyszerre két szövegcsoportjához tartozik: egyfelől Szemere Krisztina írói munkásságának *Vilma* címmel közreadott, posztumusz, válogatott gyűjteményéhez, más-

[37] *Magyar Népköltészet III. Népmesék.* 640.

[38] Voigt 1981. A tanulmány a fabula magyar műfaji tradícióját a kezdetektől a 19. század végéig irodalom és folklór összefüggésének szempontjából elemezte igen részletesen. (Adatgazdag korábbi áttekintések: Kálmán 1910, Ember 1918.) A fabula kapcsolata a népi állatmesékkel meglehetősen szerteágazó és bonyolult probléma. Már Arany László, 1867-ben írott nagy összegző tanulmányában (*Magyar népmeséinkről*) érintette a fabulák és a népi állatmesék komplex összefüggését. „A tanmesék között van állatmese és nem állatmese, viszont az állatmesék között van tan- és nem tan-mese. De a körvonalok, természetesen, gyakran összefolynak. Mindenesetre legtisztább a didaktikai irány az Aesop-Phaedrus-féle mesékben, mert ezeknél végül pár sorban a tanulság is egybe van foglalva. Azonban az ily modoru fabuláknak a népköltés nem igen barátja. Nemcsak maga a nép nem alkot hasonlókat, hanem a különben annyira ismert s elterjedt Phaedrus, meg a franczia Lafontaine, vagy a magyar Fáy-féle mesék sem tudtak soha és egy népnél sem közforgalomba jutni: a minek oka bizonyára abban fekszik, hogy e mesékben a tanulság igen tisztán elvont, mondhatni philosophikus, s a cselekvény egészen háttérbe van szorítva, s a szereplő állatok jellemzésére is csak csekély súly van fektetve." (Arany 1901, II. 115–116.) Ami Szemere Krisztina állatmeséinek folklór jellegét illeti, apró adalékként tehetjük ehhez, amit Voigt Vilmos Fáy András (egyébként Szemere Pál rokona, lásd Kerényi 2002, 177–181) fabuláinak kapcsán jegyzett meg, miszerint azokban „népi állatmesére mégiscsak egy szó, a farkasnak »fogasi« neve mutat." (Voigt 1981, 319.) Szemere Krisztina *A' Farkas Nemzetség* című meséjében szintén szerepel a farkasokra vonatkoztatva a *fogasi* megnevezés.

[39] Képlaki 1829, 73–89.

felől azonban az 1829-ben a folyóiratban megjelent, azonos témát különböző műfajokban feldolgozó narratív szövegek korpuszának részét képezi.

> Szemere köszönt; fenn jár, de el van tiltva az olvasástól, írástól. Most nyomtatjuk Musáriona IV. Kötete 7dik ívét; a' IIIdik kész. Az Élet és Liter. hosszú és így alkalmatlan czímje itt *Musárionná* van elváltoztatva. [...] Szemere eggy thémát ada-fel *elbeszéllésre*, 's a' thémára ezek készítettek darabokat, Képlaki Vilma, pór rege. – Vörösmarty hexameterekben, Eposzt. – Kis Károly, Novella. – Paziázi, Elbeszélés. – Kisfaludi Károly Ossiani szellemben comicum. – Gróf Mailáth, tündéres.[40]

Így írt a Pesten tartózkodó, s a *Muzárion* szerkesztésébe bekapcsolódó Kazinczy Guzmics Izidornak Pannonhalmára, 1829 februárjában. Kazinczy a *műfajokat* adja meg a szerzők neve mellett: *pór rege, hexameterekben eposz, novella, elbeszélés, ossiani szellemben comicum, tündéres.* A műfajoknak és szerzői neveknek az 1829-es *Muzárion* következő szövegei feleltethetők meg: *pórrege*: *Rózika* (III. kötet, XIV. rész [*Vilma*], VI. sz. 76–97.), *hexameterekben eposz*: Vörösmarty Mihál, *Ugod Széplakon* (III. kötet, XV. rész, 105–127.), *novella*: Kiss Károly, *Síró-Hegy*[41] (III. kötet, XVI. rész III. sz. 135–155.), *elbeszélés*: P. M. [Paziázi Mihály], *Adolf* (III. kötet, XVI. rész IV. sz. 156–170.), *ossiani szellemben comicum*: Szalai Benjamin [Kisfaludy Károly], *Hős Fercsi* (IV. kötet, XX. rész, 1–9.), *tündéres*: Gróf Mailáth János, *A' levél* (III. kötet, XVII. rész, IV. sz. 219–233.).

Mint látható, a szövegek túlnyomó részt a III. kötetben, a XIV–XVII. részekben jelentek meg, ám a Kazinczy megadta sorrend megtörésével a IV. kötetbe került Kisfaludy Károly írása, míg Mailáth Jánosé megint a III. kötetben található, három másik elbeszélő prózai műve társaságában. A hat szöveg összetartozásának felismerését megnehezíti a körülmény, hogy a XIV–XVII. részekben azok viszonylagos egymásutániságuk ellenére is más szövegek közé vannak beágyazva, valamint az, hogy a közös témának, a történetnek van ugyan egy főmotívuma (úgymint a levél kiváltotta féltékenység), ám a radikálisan eltérő narráció miatt ezek egyezése a naiv olvasó számára nem igazán nyilvánvaló, legfőképpen pedig az, hogy minderre vonatkozólag semmiféle szerkesztői-szerzői

---

[40] Kazinczy Guzmics Izidorhoz, Pest, 1829. február 8. *KazLev* XXI. 4970. sz. 13.

[41] Ebben egyébként a népmesékről is szó esik: „Baliné' könnyen-hivőségét még a' fonókák' mesemeséi is nevelték, mellyekben nem ritkán, a' szunnyadozó kisdedet ölében tartó anya bámulva halgatá, hogy a' pórleányok is a' *Borsszem Jankó*' vagy a' *Vasorrú Bába*' segedelmével Királyfiak' ágyába jutottak. Dévajkodva tekintett illyenkor az anya leányára; 's hogy kis kedvenczét is hasonló boldogság várja, szivrebegve hitte volt." (Kiss 1829, 138–139.) Mivel ezen elbeszélés a főszereplő férfi és nő eltérő társadalmi/anyagi/kulturális helyzetét konfliktusként tematizálja, ezért az elbeszélés metanarratív kitétele szerint a tündérmese inadekvát mobilitási és érvényesülési mintákat közvetít.

utalás, kommentár, bejelentés nem jelenik meg. Ez, lineáris olvasást feltételezve, meglehetősen későn, a IV. kötet XXVIII. részében történik meg, itt *Japáni történet. I. Bévezetés* címmel Kazinczy tájékoztatja az olvasóközönséget arról a szerkesztői intencióról-koncepcióról, mely szerint az említett hat szöveg ugyanazon téma különböző elbeszélő műfajokban való feldolgozása lenne, és a műfaji megjelöléseket is felsorolja (és pontosítja – mármint a fent idézett levelében foglaltakhoz képest).

> A' Muzárion' Szerkeztetője Pfeffelnek külömben nem nagy tekintetet érdemlő Regéjét egyedül azért adá ki themául,[42] mert ennek mind fenntebb mind alantabb oldalai vagynak, 's az újjá-teremtésre tágasbb útat nyitnak egyik vagy másik nemben. Így kapta Képlaki Vilmától Rózikát, a' pór rege' nemében; így Vörösmartytól, a' komoly Époszában, Ugodot; Kiss Károlytól, a' Síró Hegyet, a' Regélés, 's Paziázitól Adolfot, a' dévajkodás' nemében, Gróf Mailáthtól a' tündéri Comicumhoz tartozó Levelet, 's Kisfaludy Károlytól az Ossziáni hangban költött Hős Fercsit, a' fesz' és pöf' kijelelésére, mellybe Ossianistáink nem dévajságból csapnak.[43]

Ezt követően Kazinczy bejelenti, hogy a továbbiakban Kovacsóczy Mihály idetartozó, ám késve beérkezett műve (*Ballád* címen) olvasható, valamint, hogy „Adjuk ez mellett[44] a' Pfeffeli Rege' fordítását is azok' kedvéért, kik a' német versezetet (Muzárion. III. Köt. 68–70. lap) nem értik, egy újabb travestálásával, az érzékeny nemben."[45] A „thema," a „Pfeffeli Rege"[46] fordítása (a fordító: Kazinczy

---

[42] Kérdéses, mikor és miként történt a „téma-kiadás". Stettner György egy 1827 november végén írott levelében tudósítja Vörösmartyt a feladatról: „Szemere tegnap nagy dicséretet teve Egred felől, 's ohajtaná, ha hogy egy themának mellyet folyó irása' számára, nép[*mes*]regének, novellának, balladának, paródiának 's epósznak akar készíttetni, epikus kidolgozását felvállalnád." Stettner György levele Vörösmarty Mihályhoz, Pest, 1827. november 28. Vörösmarty 1965, 188, 190. (Vörösmarty ekkor nem tartózkodott Pesten, levelezésének kritikai kiadása szerint Stettnernek november közepén még Velencéről írt levelet.)

[43] Kazinczy 1829a, 307.

[44] Helyesebben: ez előtt.

[45] Kazinczy 1829a, 308.

[46] Pfeffel, Gottlieb Konrad (1763–1809). „Poetische Versuche címmel 1761-ben adta ki verseit. 1789–1790-ben új kiadást értek meg. [...] Meséi belekerültek az iskolai tankönyvekbe, és ezen a réven hosszan tartó hatást gyakoroltak. Dramatische Kinderspiele c. gyűjteményével 1769-ben egyik megalapítója volt ennek a pedagógiai szempontból fontos műfajnak. [...] Gyűjt. kiad.: Fabeln und poetische Erzählungen. H. Hauff kiad. 1861. Magyarul 1 vers (E. J. P., Szép Literatúrai Ajándék, 1827.); 1 vers (Kovacsóczy M., Élet és Literatúra, 1829. 28. [rész])." (Némedi 1986.) Mint látható, a *Világirodalmi Lexikon* Pfeffel-címszava egyedül Kovacsóczy művét ismeri az 1829-es *Muzárion*ban megjelentek közül. A Vörösmarty kritikai kiadás Széplakhoz fűzött jegyzeteiben olvasható a *Muzárion*ban megjelent német nyelvű prózai közlés is (557–558.), a szöveg rímes-ritmikus voltának felismerésével:

Ferenc) *Uzge és Zacchi* címen a 310–312. lapokon következik.[47] Ezután IV. szám alatt olvasható Kovacsóczynak a történetet feldolgozó verse (*Ballád*), majd *V. Ugyan-az. prózában* címmel a vers prózai elbeszélése Kazinczytól,[48] amelyet megint Kazinczynak ugyancsak pfeffeli témájú verse („egy újabb travestálásával, az érzékeny nemben") követ (IV.[49] *Gibárt és Irma*), ezzel az előzetes megjegyzéssel: „Itt következik a' Románcz' újra dolgozása azon alakban, mellyet Gőthe választott az Azán Aga' czím alatt adott Szerbusi énekhez."
A pfeffeli szüzsé/történet kidolgozása tehát összességében kilenc műfaji variánst eredményezett,[50] s ezek közül egy Szemere Krisztina *Rózika* című elbeszélése a pórrege[51] műfajában.

„[...] sem a költői verseny meghirdetésekor, sem a feldolgozások méltatásakor, de a feldolgozók nagy részének forma- és stílusválasztásában sem világos annak tudata, hogy Pfeffel elbeszélése szabályos ritmikus-rímes formában van írva." (Vörösmarty 1967, 568.) Az eredeti Pfeffel-szöveg (*Usge und Zacchi, eine japanische Geschichte*) ugyanakkor a *Muzárion*ban megjelent német szövegtől és Kazinczy-féle magyar fordításától eltérően eleve nem prózai, hanem verses formájú mű; az 1791-ben Bécsben megjelent Pfeffel-kiadásban az 1779-hez sorolt munkák között található (Pfeffel 1791, 193–198.).

[47] A történet Japánban játszódik, az ártatlan és széplelkű, anyjával élő pásztorlány, Zacchi, a mezőn egy ifjú és délceg vitézzel, Uzgével találkozik. Egymásba szeretnek. Uzge várába viszi a lányt, hercegi pompában élnek. A lány azonban vágyakozik anyját látni, rabnak érzi magát. Egy éjszaka „néma törpéje felveri álmából", s egy levelet nyújt át neki, Zachi sír és örül, de Uzge belép, a leány nem akarja megmutatni neki a levelet, Uzge a titkolózás miatt féltékeny lesz, dulakodnak, Zacchi végül kitépi a levelet a férfi kezéből, lenyeli, majd meghal. Uzge egy orvossal előszedeti a levelet, s olvashatja, hogy az Zacchi beteg anyjától érkezett, ki a lány titokban küldött ajándékát köszönte meg. Uzge összeomlik, jóvátételként meggyógyíttatja anyósát, Zacchi tiszteletére pedig márványkápolnát épít, „'s Amída, a' tisztaság' Védistene, küszöbén őrzi a' szent hamvakat."

[48] Szerzői név nélkül, de a *Gibárt és Irma* után található *Kazinczy Ferencz V–VI.* megjegyzésből következően ez Kazinczy műve (315–318.).

[49] Nyilvánvaló tévesztés *VI.* helyett.

[50] Az irodalomtörténet – ha olykor kihagyó emlékezettel is, de – számon tartotta a *Muzárion* e vállalkozását. Gyulai Pál *Vörösmarty*-monográfiájában Szemere Pál és az *Élet és Literatúra* „különcségeinek" bemutatása után, annak többé-kevésbé normasértőként ábrázolt irodalomértési vonulatába illeszti bele a szövegek kidolgozása mögött meghúzódó szerkesztői koncepciót. (Gyulay 1866, XC.) Kéky Lajos ugyanezt az első magyar költői versenyként értelmezi; részletesen leírja az elkészült pályaművek tartalmát. (Kéky 1918, 217–223.) Lásd még Waldapfel 1935, 318; Bajza-Toldy 1969, 662; Fábri 1987, 405. A téma legpontosabb és adatban leggazdagabb összefoglalása a Vörösmarty kritikai kiadásnak *Széplak*hoz fűzött jegyzeteiben található (Vörösmarty 1967, 555–570.).

[51] A *pórrege* terminussal kapcsolatban Horváth János megállapítását idézzük: „Népmesét az említett német nyelvű kiadványokon kívül [Gaál, Mailáth, Mednyánszky gyűjteményeire utal – G. J.] nem is gyüjtöttek még ekkor [...] »Pórrege«, »néprege«, »tündérrege«, sőt »népmonda« címen írtak azonban műmesét eleget, melyek nagyrészében a mese, rege, monda és az irodalmi beszély jegyei és formái tisztázatlanul keveredtek." (Horváth 1927, 254.)

Szemere 1823-tól levelezett Kölcseyvel egy folyóirat indításáról (címe *Minerva* lett volna, amelyet azután az 1825-ben megindult *Felső Magyar Országi Minerva* megjelenése miatt másítottak meg), s 1823. június 30-ai levelében a leendő folyóirat koncepcióját és szerkezetét tárva Kölcsey elé, így ír:

> De most halljad Minervánk újabb plánumát. Minden kötet három osztályból álland. I. Értekezések és mívek. II. Recensiók. III. Példa-gyűjtemény vagy Anthologia, (avagy csak így előmutatva: I., II., III. kinevezés nélkűl). [...] Recensióinkra nézve még mind ez ideig is habzásban vagyok. [...] miveink ne csak egyenként, hanem többnyire, vagy legalább olykor-olykor együtt is álljanak, az egy classisbeliek t. i.; még pedig nyomtatottak és Mstok, s régiek és újak, jobbak és silánykábbak egymás mellett, – azt remélvén ez által, hogy az ilyetén mívosztályra készítendő recensió a mívnek literaturáját s elő- vagy hátramentét s theoriáját adhatná, s ennélfogva *Minervánk* egyszersmind „Aesth. Beyspielsammlunggá" is vállhatna némely részben, s a recensio czélirányosabbá s foganatosabbá lenne.[52]

Szemere tehát műnemek és műfajok szerinti szövegközlésben gondolkodott, ami lehetőséget teremtett volna arra, hogy – a tervezett folyóirat egyértelműen kritikai intencióját és karakterét figyelembevéve – az adott műfajok, műnemek teoretikus, történeti-kritikai értelmezése elvégezhető legyen. Úgy tűnik, a vizsgálódásunk tárgyát képező, 1829-ben megjelent kilenc szöveg a szerkesztő koncepciója szerint az *elbeszélő műnem*nek a korabeli magyar irodalomban rendelkezésre álló műfaji lehetőségeit kívánta bemutatni. Szemerének ez a szándéka – s a szövegeknek ezen kontextusa – a közreműködők és a szűkebb (pesti) irodalmi elit számára ismeretes lehetett, legalábbis Bajzának egy Szemeréhez írott, 1828 decem-

Ugyanitt lábjegyzetben Horváth János szép számmal ad meg idesorolható műcímeket, ezek közül 1829 előtti Mailáth János: Villi tánc (*Aurora*, 1822.). Ami a *pór* szó terminussá válását (a póriasság mint az elit számára vállalhatatlan népi[es] kultúrjavak kategóriájának megjelölése) illeti a korabeli irodalomesztétikai, irodalomkritikai diskurzusban, arról lásd Milbacher 2000, különösen 59–73. Bár korábban például Kölcsey a *Nemzeti hagyományok*ban a *pórdal* kifejezést („Ugy vélem, hogy a' való nemzeti poezis' eredeti szikráját a' köznépi dalokban kell nyomozni; szükség tehát, hogy pórdalainkra illy czéllal vessünk tekintetet;" Cselkövi 1826, 50.) nem negatív (és önmagában véve nem is pozitív) értelemben használta; a *pór* jelző sokkal inkább az adott kultúrelem származásának és használatának (közösségi) kontextusára utal. Hasonlóképpen, a népmesékre az 1840-as évekig gyakran *dajka*mesékent vagy a *fonók* meséiként utaltak, tehát szociokulturális (a szöveg előadójának/befogadójának státusa: az elit kultúrából nem vagy *még* nem részesülők [cselédség–gyermekek]) és pragmatikai (az alkalom, a használat) jegyek mentén azonosították azokat.

[52] Szemere 1890, III. 213.

beréből származó leveléből erre következtethetünk.[53] Kazinczy – aki az 1829-es *Muzárion* szerkesztésének végső fázisában napi kapcsolatban állott Szemerével – fentebb idézett *Muzárion*beli kommentárjában a – megítélésük szerint különösebb esztétikai kvalitásokkal nem rendelkező – Pfeffel-mű kiválasztását azzal indokolta: a téma lehetőséget ad arra, hogy a legváltozatosabb műfajú narratív szövegek tárgya lehessen (azaz a tárgy maga nem oly egynemű, hogy kizárólagosan előírja a megszólalás mikéntjét, stílusszintet, műformát), s Kazinczy nem csupán a műfaji változatképzés lehetőségéről szól, hanem ezen műfaji változatok *hierarchiájáról* is. Szempontunkból e koncepció legfontosabb mozzanata az az elgondolás, mely szerint *a pórrege a narratív irodalmi műfaj-hierarchia egy tagja*, és – mint a bírálatok bemutatása során a későbbiekben látni fogjuk – pozíciója e műfaj-hierarchiában nem éppen a csúcson található. Fontos kiemelnünk azonban, hogy az *alantabb oldal*, hogy Kazinczy kifejezését használjuk, nem pejoratív, nem negatív vagy elutasító értelmű minősítés – legalábbis Szemere és Kazinczy szerint –, csupán *a műfaji hierarchiában elfoglalt pozíciót jelzi*.

Egy ilyen felfogás részben elszámolhat azon, a 19. század végén intézményesülő új tudományág, a folklorisztika által a későbbiekben oly gyakran kárhoztatott korabeli gyakorlattal, amely szerint a népmeséket – az *autentikus* szöveglejegyzés és -kiadás kritériumát érvényesítő folklorisztikai szöveggondozás szemszögéből elfogadhatatlan módon – a literátus nyilvánosság elé szánva átírták, mind a stílus, mind a kompozíció tekintetében. Ami az átírás okait és céljait illeti, arra nézve alapvetően két magyarázat született a folklorisztika és az irodalomtörténet részéről: az autentikus szöveglejegyzés – mint a népi kultúra megismerésének és megértésének minimális biztosítéka – követelményének fel nem ismerése egyfelől, s a népi szövegek autonóm poétikai karakterének negligálásával, egyfajta elit mintaolvasó feltételezésével az elit szociokulturális (ízlésbeli, civilizációs) normáihoz *és* esztétikai elvárásrendszeréhez igazítás másfelől.[54] Bizonyos megnyilvánulásaiban egyik felfogás sem mentes némi határozottan helytelenítő felhangtól, már ami az elit ezen eljárásainak minősítését illeti, bár meg kell jegyeznünk, hogy sem a későbbi szaktudományos értelemben vett autentikus szöveglejegyzés/publikálás iránti elvárás, sem pedig a népi kultúrát a

[53] „Az nekem kimondhatatlanúl fáj, hogy a' Tekintetes Úrnak igért balláda mind ekkoráig készületlenűl hever; de még inkább az, hogy most is minekutána az Élet 's Literatura' első ívei (mint hallom) nyomatnak bizonyos időt, mellyben ezen régi tartozást lefizethetném, határozni nem tudok. Ha lehetséges méltóztassék a' Tekintetes Úr úgy intézni a' dolgot, hogy ezen dolgozás *azon kötetre hagyathassék, melly a' most készülendő után fog megjelenni, 's hol a' narrativa poezis' theoriáját is a' Tekintetes Úr adni szándékozik.*" Bajza Szemerének, Oroszi, 1828. december 6. SzT. X. k. 25. sz. (Kiemelés – G. J.) Bajza ekkor ugyan nem lakott Pesten, de Toldy rendszeresen tájékoztatta az irodalmi érdekű történésekről.

[54] A méretre szabás lehetséges eljárásai: kirekesztés, korlátozás; helyettesítés, elhomályosítás; denaturáció, sterilizáció. Milbacher 2000, 43–58.

maga *totalitásában* az elit biztosította nyilvánosság fórumain való megjelenítés iránti igény nem nélkülöz némely, a *történetiség* szerepét figyelmen kívül hagyó, megkérdőjelezhető megfontolásokat. Ezért két kiegészítő szempontra irányítanánk a figyelmet.

Az egyik[55] ezek közül első pillantásra merőben technikai természetűnek tűnhet, arra gondolunk tudniillik, hogy népmesét autentikusan lejegyezni nem egyszerű vállalkozás. Míg például a népdal vagy akár a népballada esetében a szövegek rövidsége és verses-ritmikus kötöttsége az emlékezés, a felidézés és a lejegyzés munkáját is megkönnyíti, addig a jelentős terjedelmű és *prózai* formájú népmese emlékezés útján való rögzítése vagy kézírással történő egyidejű lejegyzése (ráadásul *autentikus* mesemondási/hallgatási szituációban) igen koncentrált és céltudatos aktivitást kíván meg. A következő szempont ezzel összefüggésben a folklórszövegek létmódjával kapcsolatos, s a *változatképződés* értelmezését érinti. Az az alapvető tapasztalat ugyanis, hogy a népköltési szövegek kizárólag előadásfüggő variánsokban léteznek, egy (szaktudományos értelemben) reflektálatlan, pragmatikai természetű imitációhoz vezethet: azaz egy újabb, az elemi szüzsére támaszkodó, ám előadás/megalkotás-függő – s így individuális feldolgozást és értelmezést lehetővé tevő –, immáron írásbeli, rögzített szövegű variáns létrejöttéhez.

A Szemere szerkesztői gyakorlatából és Kazinczy kommentárjából kirajzolódó koncepció, amely szerint tehát a pórrege a narratív műfaj-hierarchia egy lehetséges eleme, azt implikálhatja, hogy a későbbi elkülönítéstől eltérően, irodalom és népköltészet egy egységes poétikai rendszer keretén belül helyezkedik el. Ehhez figyelembe kell vennünk azt a körülményt is, hogy a korszak elitje által művelt irodalomnak a „népi kultúra felfedezése," azaz a népi kultúra reflektált, majd egyre inkább programszerű megismerése révén a népköltési hagyomány műfajainak sorával kellett szembesülnie és „valamit kezdenie." Továbbá azt is, hogy a kor magyar irodalmában általában véve is a narratív műfaji kánon kezdődő átrendeződése[56] figyelhető meg (így az eposz legitimitásának problémája; új narratív műfajok – például novella, rege, regény – megjelenése).

Tündér Ilona

Az 1829-es *Muzárion, Élet és Literatúra* negyedik meséje gróf Mailáth János nevével jelent meg, *Tündér Ilona* címmel.[57] A mese a III. kötet XVII. részében található négy, egymást követő Mailáth-próza első darabja; a további három:

[55] Ezt a gondolatot Voigt Vilmosnak köszönjük.

[56] Erről, a 19. század második harmadának vonatkozásában lásd Imre 1996, különösen 25–48.

[57] Mailáth 1829a.

A' bosszuló kard, Erzsi, a' fonó és *A' levél*. E három elbeszélés közül az első kettő leginkább a rege műfajához sorolható (a török idők illetve a keresztes háborúk idejébe helyezett, a Garam és a Fertő környékére inszcenírozott szerelmi/hadi történet).[58] Ezek mellett ugyancsak az 1829-es *Muzárion*ban, de a IV. kötet XXVII. részében olvasható Mailáthtól *A' fal közzé zárt* című rövidebb levélregény.

A' levél, mint korábban említettük, a pfeffeli téma-kidolgozásra készült a Kazinczy által *tündéres* illetve *tündéri Comicum*ként regisztrált műfajban. Az ezzel kapcsolatban felvethető kérdés: mi alapján nyerte el Mailáth elbeszélése a *tündéres/tündéri* jelzőt? Ami a *Comicum*mal való azonosítást illeti, az elbeszélés szüzséje, a felléptetett szereplők erre magyarázatot adnak: a mű egyik főhőse egy hősszerelmes macska, Kandúr Károly, aki kizárólag – lelkiállapotának megfelelően kiválasztott – irodalmi művekkel táplálkozik (így például többek között – ironikus metanarratív fricskával – „Szemerének Sonettjeit már tízszer nyeldeste-el"[59]).

> A' Vándor a' tulsó soron üle-meg magának, 's ezt kérdé a' macskától: Ehetnél, Károlyom? – A' Hadnagy nem mere hinni füleinek, midőn a' Kandúr igen érthetőleg ezt felelé: De igen, még pedig nagyon! 'S mit ennél, Károlyom? kérdé a' Vándor, 's a' Kandúr ismét felele: Engem ma melancholiás éhség szálla-meg; adassd nékem a' Hamleti Monologust: „Lenni? vagy nem lenni?" A' Vándor mondá: Azt megevéd tegnap; megint nem vehetém-meg még. – Tudom, felele a' Kandúr: de Shakespear, a' Fleischer' Kiadásában, amaz Úrnál ki ott ül, megüté orromat; kérjed csak, szakasszaki könyvéből a' levelet.[60]

Ezen – Murr kandúrnak is becsületére váló – intellektuális éhség „Varázság" következménye, a kandúr ugyanis korábban hivatalnok volt, ám „belé-szeretett a' Játékszín' egyik Szépjébe", s riválisa mesterkedései révén változott macskává. A *tündéres* jelzőt az elbeszélés feltehetőleg azzal érdemelte ki, hogy a történet menetében a mágikus praxis jelentős szerepet játszik, amint arról a fenti idézetben szereplő Vándor beszámolója tanúskodik (figyelemreméltó a terminusok használata):

> Uraságod előtt tudva van, hogy minden Tudományos Egyetemben van egy tizenharmadik iskola, mellyben a' Fekete leczkéket ád a' Magiából. Mindég csak tizenhárom hallgatót vesz-fel, 's haki [!] az utolsó leczkén utól akar kimenni, az a' Feketének marad, fizetésbe. Feljártam e' leczkékre, hogy kifejthessem barátomat varázslatából, 's

[58] A rege műfajáról és a 19. század első felének magyar irodalmi műfaj-hierarchiájában elfoglalt pozíciójáról lásd Szajbély 2002.

[59] Mailáth 1829b, 227.

[60] Mailáth 1829b, 219–220. Az elbeszélés tartalmát a magyar Shakespeare-filológia érdekében ismertetette, s a Fleischer-kiadást azonosította Ferenczi 1916.

már most tudom azt, hogy minden *bűbájolás* valamelly feltéten függ; ha teljesítetik a' mi *kötésben* áll, vége a' varázslatnak. Most hát vándorlásban vagyok szerencsétlen barátommal mint *Garbonczás-diák*, hogy kitanúlhassam, *melly kötéstől függ az ő kifejtése*, és hogy beállhassak valamelly derék Varázsmesterhez.[61]

A magyar folklorisztika és irodalomtörténet által számontartott, közismert tény, hogy Mailáth János Gaál Györggyel és Mednyánszky Alajossal együtt a mese- és mondakutatás úgynevezett „bécsi triászának"[62] tagja volt. Ami Mailáth (főbb) magyarországi irodalmi kapcsolatait illeti, művei kezdettől megjelentek a Kisfaludy Károly szerkesztette *Auorá*ban, ezenkívül 1816-ban megismerkedett Szemere Pállal, majd egy évvel később Kazinczy Ferenccel is,[63] akivel kapcsolata azután annak haláláig fennállott; 1825-ben jelent meg *Magyarische Gedichte* címmel a magyar irodalmat antológiával és irodalomtörténettel reprezentáló műve, s általában véve magyar művek német fordításában tevékenyen vett részt.[64] Ugyancsak közismert, hogy Mailáth 1825-ben Brünnben kiadott *Magyarische Sagen und Maehrchen* című munkája,[65] annak ellenére, hogy azt maga Kazinczy Ferenc fordította le,[66] magyarul csak mintegy négy évtizednyi késéssel, 1864-ben jelent meg, Kazinczy Gábor gondozásában.[67]

---

[61] Mailáth 1829b, 228. Kiemelés – G. J.

[62] Voigt Vilmos kifejezése. Voigt 1989, további irodalom: Várady 1911, 16–18; Horváth 1927, 250, 252–253; Farkas 1930, 94, 119–120, 125, 186–187, 192, 200, 207–208, 251, 255–256, 262, 264–269; Kolos 1938, 60–71; Horváth 1955, 104–114; Voigt 1982, 1997; Nagy 2000; Ujváry 2001; Voigt 2001; Domokos 2005.

[63] Kazinczy levele Szentmiklóssy Alajosnak, 1817. augusztus 25. *KazLev* XXIII. 5817. sz. 253. Szemere Pál és Krisztina már korábban is találkoztak Mailáthtal, lásd Szemere Pálnak 1816 őszén Kölcseyhez írott levelét. Szemere 1890, III, 202. (Pécel, 1816. október 17.)

[64] Toldy *Handbuch*jában (1828) például Faludi Ferenc, Orczy Lőrinc, Ányos Pál, Dayka Gábor, Virág Benedek, Csokonai, Kazinczy, Berzsenyi, Ungvárnémeti Tóth László, Vitkovics, Fáy, Kölcsey és Kisfaludy Károly munkáit (mások, pl. Paziazi mellett) Mailáth fordításában adja.

[65] Még abban az évben recenziót közölt róla a *Tudományos Gyűjtemény*: „Itt előadatnak a' Szerző Úrnak eddig egyenként közlött Novellái több más Magyar Országi tündér mesékkel együtt szép romántos formában, melly az egészet méltán megkedvelteti az olvasást kedvelőkkel." A recenzió közli a tartalomjegyzéket (magyarul), és Mailáth epilógusát is, végül Gaal György mesegyűjteményéhez (mint előzményhez) kapcsolja Mailáth könyvét. Verbegyi 1825, 112.

[66] A kötetről a fordító Kazinczynak 1825-re datált értékelése az 1864-es magyar kiadásban jelent meg. Mailáth 1864, V–VI. vö. *KazLev* XX. 4776. sz. levéllel (Kazinczy Toldy Ferencnek, Újhely, 1827. május 8.) s annak jegyzetével.

[67] Ebben az 1825-ös kiadás Kazinczy Ferenc-féle fordítása mellé az 1837-es bővített német kiadásból Kazinczy Gábor két mesét fordított még le: „A munka eredetie 1837-ben bővített kiadást nyert, de új darabjai közt csak kettő van, mely figyelmet érdemel. Hogy e kötet Majláthot mint elbeszélőt minél teljesebben mutassa föl, lefordítám; nyelvök magában is éreztetné az idegen kéz esetlenségeit, ha meg nem jelölném is, hogy e két mese az: A rózsátnevető herczegnő (318. l.) és Pengő (343. l.)" (Mailáth 1864. XXXIII.) Ugyanakkor meg

Az 1825-ös német alapkiadásban szereplő művek a következők: *Der Willi-Tanz, Die Herrin v. Ardó, Die Königs-Töchter, Die Salzgewerke, Das Schwert Zuniga, Der Schaz, Erzsi, die Spinnerin, Die Brüder, Die Eingemauerte, Eisen Laczi, Salomon* és *Zauberhelene.* E listából is látható, a szövegek összehasonlításával pedig ellenőrizhető, hogy az 1829-es *Muzárion* III. kötet XVII. részében Mailáth neve alatt megjelent négy mű közül három az 1825-ös *Magyarische Sagen und Maehrchen*ből származik; azaz a *Zauberhelene,* a *Das Schwert Zuniga* és az *Erzsi, die Spinnerin* Kazinczy-féle magyar fordításairól van szó, csakúgy mint *A' fal közzé zárt* esetében (*Die Eingemauerte*), – vagyis a gyűjtemény egyharmada az 1829-es *Muzárion*ban mégiscsak megjelent magyarul. Az 1825-ös német gyűjteményben a négy év múlva a *Muzárion*ban kiadott öt mű közül egyedül *A' levél* nem szerepel, ami érthető, ha figyelembe vesszük, hogy ezt Mailáth Szemere (1827-ben vagy 1828-ban megejtett) felkérésére írta (állítólag egy nap alatt).[68] Ugyanakkor az 1837-ben megjelent, szintén német nyelvű bővített kiadásba (*Magyarische Sagen, Mährchen und Erzählungen*) Mailáth *A' levél*t is felvette (*Der Brief*), mégpedig *Mährchen* műfajmegjelöléssel.[69]

A *Tündér Ilona* című mese a következő tündérmese-típusok kombinációjából áll: MNK 552** *(Égitestsógorok)* + AaTh 300A* *(Az abroncsba zárt szörnyeteg)* + AaTh 556F* *(A boszorkány lovainak őrzése)* + MNK 300A** *(A szörnyeteget saját lova pusztítja el).*[70] A német kiadásban a *Zauberhelene*-hez fűzött szerzői jegyzet szerint az (további két másik darabbal együtt) nem Mailáth fikciója, hanem „híres mesélőktől" származik.[71] A *Tündér Ilona* – különösen a *Muzárion*-ban megjelent másik tündérmeséhez *(Rózika)* képest – valóban jól érzékelhetően (felépítését és szóhasználatát tekintve is) a népmeséket követi.[72]

kell jegyeznünk (korrigálva Ujváry Zoltán [2001, 38.] megállapítását), hogy az 1864-es magyar kiadás a 12 db 1825-ös Kazinczy Ferenc-féle szöveg mellé illesztett két Kazinczy Gábor-féle fordítással együtt sem 14 művet tartalmaz, hanem 16-ot. A két további mű *A levél* és a *Füred*, ezek 1829-ben *(Muzárion)*, illetve 1825-ben *(Aurora)* jelentek meg magyarul.

[68] Lásd az 1837-es kiadás jegyzetét: „Der Brief. Der Redacteur der magyarischen Zeitschrift, Élet és Literatura (Leben und Literatur, herausgegeben von Paul Szemere) ging mich um eine Erzählung an, es war nur ein Tag Frist hiezu gegeben; so entstand der Brief." (Mailáth 1837, II. 223.) Erről *Muzárion*-bírálatában Kazinczy Ferenc is írt: „Hát az a' józanok által botránkozásnak nézett LEVÉL, mellyet Mailáth huszonnégy óra múlva azután, hogy annak költésére Szemere által megkéretett, neki meg is küldött, mint bizonyítja az a' csudálásunkat érdemlő férfi' nagy talentomait!" Kazinczy 1833b, 34.

[69] Mailáth 1837, II. 101–116.

[70] Dömötör 1988, 325.

[71] „Die Brüder, Eisen Laczi, Zauberhelene: Diese drei Mährchen sind nicht von mir erfunden, ich habe sie von berühmten Erzählern gelernt." Mailáth 1825b, 278.

[72] Az oly árulkodó népmesei személynevek a német és a magyar szövegben a következőképpen alakultak: Zauberhelene/Tündér Ilona, Argilus/Argírus, sein Pferd Taigaröt/paripája, a' hires Tajgarőt, Hexe Eisennase/Vasorrú-Bába, Der Tátos/A' Tátos, der Flammen-König

A Mailáth-művek megjelenésének irodalomtörténeti-folklorisztikai szempontból üdvözlendő ténye – hogy ti. legalább az 1829-es *Muzárion* olvasóközönsége az 1825-ös Mailáth-gyűjtemény egyszerre[73] négy darabját is megismerhette Kazinczy fordításában – azonban a gyűjtemény *teljes magyar fordításkötetének* megjelenését, mondhatni, végleg visszavetette. Kazinczy Igaz Sámuel halála után a magyar nyelvű kötet kiadásának előkészítésével Toldy Ferencet bízta meg,[74] aki azonban 1829 nyarán felháborodott hangú levelében arról számolt be Kazinczynak, hogy éppen a *Muzárion* szövegközlése ezt végképpen megakadályozta.

> Mit nem adnék érte, ha Mailáth Regéit soha sem láttam volna! Ámbár öt közülök már ki volt nyomtatva, még is szereztem nekik nyomtatót, nagy ügygyel bajjal – s akkor mikor az első ív már szedetett, fogja magát Szemere, s a javát Muzáriona számára kiírja! Most már lehetetlen volt Károlyinak a könyvet kiadni, mert alig marad benne három új. S az egész dologban ki szenvedett? Nem más mint én; mert a Handbuch a Kazinczy czikkelyben mint kész munkát hozza fel.[75] Szerencsémre még eddig senki sem vont kérdőre *publice* (privatim igen is). De mit feleljek a publicum előtt? Elmondjam-e, hogy Sz. meglátván a Kazinczytól egészen nekem »mint tulajdont« általadott könyvet, kifosztogatta hírem nélkül, s bele nyomtatta *instantanee* a Muzárionba? S ezt az a Sz. tette, ki ezelőtt másodfél évvel, mikor actiákra akartam a könyvet kiadni (mert semmit sem hagytam próbálatlanúl), azt mondta, hogy ő nem csak actiát nem vesz, de példányra sem praenumerál, hogy elő ne segítse a könyv kijövetelét, mert Mailáth tőle megtagadta az Élet és Lit. II. kötete recenseálását. Én mindezeket megmondtam volna Szemerének, s készültem is több ízben azt tenni, de beteg léte tartóztatott. Nem tudok jobb formát adni a dolognak, mint ha a Tud. Gyűjteményben azzal mentem a könyv ki nem jöttét, hogy Mailáth készül Regéjit újakkal megtoldva kiadni. De lesz-e ebből is valami?[76]

Holofernes/Hollofernus Lángkirály. Ez utóbbi nevet vö. például a *Vitéz János és Hollófernyiges* című népmesevariánssal (melyet az 1877-ben született Nagy János halásztól gyűjtött Dégh Linda 1944-ben). *Magyar népmesék* II. 110–136 és 979.

[73] A kötetből egyes művek korábban is megjelentek már magyarul (például az *Aurorá*ban), ámde elszórtan.

[74] Holott Toldy még tanulmányt is írt volna a kötethez, lásd Kazinczyhoz írott, 1827. október 12-ei levelét: „Ha elérjük czélunkat, egy kis értekezést írok elébe a népregékről." *KazLev* XX. 4848. sz. 375–376.

[75] Az 1828-ban megjelent *Handbuch*ban a Kazinczy magyar nyelvű művei előtt álló, életrajzát és irodalmi munkásságát áttekintő bevezetés valóban már megjelentként tartja számon a fordításkötetet: „[...] endlich eine ungrische Ausgabe der, vom Grafen Johann Mailáth deutsch herausgegeben ungrischen Volksmährchen (Pesth, 1828. 12)." Toldy 1828a, II. 8.

[76] Toldy Kazinczynak, Pest, 1829. július 18. *KazLev* XXI. 5018. sz. 79. Toldy ekkor már hosszabb külföldi tanulmányútjára készült, mely 1829. július 31-én vette kezdetét. Kazinczy pedig 1831 augusztusában meghalt.

A mesék fogadtatása

Dolgozatunk az alábbiakban az 1829-es *Muzárion*ban megjelent négy mesére vonatkozó korabeli recepció megnyilvánulásait mutatja be, különösen tekintettel az ugyanitt, 1833-ban név nélkül megjelent bírálatgyűjteményre.

Szemere Krisztina *Rózika* című meséjéről idéztük már Toldy Ferenc pozitív bírálatát,[77] mely különösen a „lelékeny phantásiát" és „a' bájjal egyszerű eléadás"-t emeli ki; ez azonban a mese *Aurora*beli közlésére vonatkozott (azaz nem érinthette a szöveg *Muzárion*ban elnyert, az elbeszélő műfajok poétikai lehetőségeit bemutató kontextusát). Guzmics Izidor 1829 áprilisában írott levelében azonban már az 1829-es *Muzárion*ról fejti ki tárgyunkra nézve nem túl pozitív véleményét Kazinczynak:

> Ugy olvasám a Muzariont, édes Barátom, hogy most örömtől, majd bosszúságtól ragadtatva tenném egymás után le. Megvallom az elsőben (III.) igen kevés van, mi kielégített, mi ne bosszontott volna. Az Anthologiák jó gondolat; 's Vilmának mese meséjit, csak az elhunyt kedvéért nem utálom; de Muzarionban nem jól állanak. A sok szavu Ugod, a sötét, nincs müvészi becs nélkül. [...] A *Síró Hegy*nek, Adolfnak és Gr. Majláth tündérjeinek, nem kétlem lesznek olvasóji, csak épen azok közül lehetnek kevesen, kiknek a Muzarion van szánva. [...] A mennyit vesztett előttem a Muz. III. Kötete, épen annyit, sőt jóval többet nyere a IV. Itt mindent a maga helyén, a maga alakjában találtam. [78]

Guzmics érvelésének fő eleme tehát a kritika alá vont komikus és/vagy népi(es) elbeszélő művek *összeférhetetlensége* a *Muzárion, Élet és Literatúra* – korábbi kötetekben felmutatott – szépirodalmi[79] és esztétikai-kritikai profiljával, valamint az ezeket az elvárásokat kialakító olvasóközönséggel. Guzmics két hónap múlva újabb Kazinczyhoz írott levelében érinti és magyarázza negatív kritikáját (immáron nem csupán általában az olvasóközönségre, hanem „a meséket, a tündéreket" elfogadni nem képes személyes ízlésére is hivatkozva). A magyarázkodást az indokolja, hogy Szemere Pál Kazinczy közvetítésével felkérte, írjon kritikai recen-

[77] Toldy 1828b, 111. Toldy ezután Gaal György egy regéjéről ír: „Ennek átellenében áll Gaal Györgynek, ezen a' mi nyelvünkön rég elnémult jeles szerzőnek, orientális stílusban írt, sok jelentéssel bíró 's komolyabb charakterű regéje: »Régi szokás megmarad.«" (Toldy 1828, 111–112.) A másik három mű: Kiss Károly „hisztóriai novellája", valamint P. M. [Paziazi Mihály] és Trattner Károly egy-egy elbeszélése. Ezen öt szerzőből, mint láttuk, három (Szemere Krisztina, Kiss, Paziazi) a *Muzárion* pfeffeli téma-feldolgozásában is részt vett.

[78] Guzmics Izidor Kazinczynak, Pannonhalma, 1829. április 12. *KazLev* XXI. 4992. sz. 42–43.

[79] Guzmics a pfeffeli téma-feldolgozásból született művek közül egyedül Vörösmarty megfelelő stílusregiszterű és műformájú eposzát dicséri.

ziót a *Muzárion*ról, amely feladatot Guzmics vonakodva vállalt el, minthogy – a korra oly jellemző dilemmaként – lehetséges konfliktust észlelt a kritikusi szerep megkívánta következetes és nyilvános esztétikai normaérvényesítés, valamint az irodalmi közéletben kialakított kapcsolatrendszerének fenntartása között.

> [...] felszóllításod végre,[80] hogy tudatnám nyilván itéletemet a' Muzárion eránt, megvallom, nem kevés aggódást szerzett, kivált miolta tudom, hogy az irtózatos Példa Szemerénktől magától vagyon.[81] Én ez eránt itéletemet ugyan vissza nem huzom, de nyilván sem mondom ki, mert a jó Szemerét még inkáb irtózom megbántani, mint a Példát olvasni. Majd csak nem ezt kell vallanom az egész III. Kötetről. Én a meséket, a tündéreket, megszeretni nem tudom; és a Muzarionban épen nem itélhetem azokat helyöken állani. A IV. Kötethez igen sok jót sok szépet tudnék mondani, 's akarnám, hogy ez a IIIdtól válva jőt volna ki. Mit tegyek hát, mondd meg! Mutassd ki a közép utat, mellyen induljak? a III. felől hallatnom szavamat, önérzésemnek és idegennek sértése nélkül.[82]

A korabeli irodalmi nyilvánosság elé nem került értékeléseknél maradva, Bajza 1829 szeptemberében Toldynak írott levelében említi Szemere Krisztina meséit, (relatíve) pozitívan.

---

[80] „Szemere nagyon kér, 's én eggyütt vele, hallassd ismét magadat akár Szontágh ellen, akár ellenem; válassz tárgyat a' Muzárion' két Köteteiből, magyarázzd ki, mit monda jól vagy rosszúl." Kazinczy Guzmics Izidornak, Pest, 1829. április 17. *KazLev* XXI. 4995. sz. 46.

[81] „'S mit akartatok az Istenért azzal az éktelen Példával? Nem vala e azt elég nyolczszor könnyen adni magyarul, mit a német gőg négyszer adott? Ki lehet ennek az éktelen munkának kovácsa? Én két lapot nem tudnék vagy csak leirni is józan ésszel" – írta még előző levelében Guzmics. Amiről szó van, az egy olyan írásmű, mellyel kapcsolatban mind a kortársak, mind az utókor egyértelműen és egyöntetűen azonos véleményre jutott: itt valóban nyugodtan beszélhetünk teljes elutasításról (vagy botrányról). (Bár Kazinczy és Szalay László igyekeztek finomabban fogalmazni.) Szemere ugyanis az 1829-es *Muzárion* III. kötetének végén egy mondatot („Nincs legkisebb tisztelettel szüléji eránt") több mint 2000 variánsban, s több mint 70 oldalon át hozott le a magyar nyelv hajlékonyságának és kifejezésbeli gazdagságának illusztrációjaképpen (Példa, *Muzárion*, 1829, III. kötet, XVIII. rész, 234–306.). Ezt még a Szemere és az *Élet és Literatúra* megérdemelt rehabilitálását kiválóan elvégző Fenyő István is nehezen tudta tolerálni („jobb nem is említeni," Fenyő 1976, 321. 39. lj.). Ami azt illeti, e 72 oldalon át rendületlenül sorjázó mondatvariáns-had és a publikálás (kevéssé felhasználóbarát) gesztusa még az avantgárd és a posztmodern provokatív akcióin edzett olvasót is képes lenyűgözni – ami újfent ahhoz a közhelyhez vezet el bennünket, hogy normáink és elvárásaink feltárásában, a vakfoltok felismerésében milyen fontos szerepe lehet a „különcség" és a normasértés megértésére tett kísérleteinknek.

[82] Guzmics Izidor Kazinczynak, Pannonhalma, 1829. június 28. *KazLev* XXI. 5009. sz. 67–68.

Kevés híja volt, hogy aesthetikai aphorismákat nem írtam a mult napokban a Koszorú számára, mert nem volt mit bele tenni. Már néhány töredéket papírosra is tettem, midőn egyszerre Károlyi inasa jő s levelet hoz. Mi volt? Egy *mese* a Koszorú számára beküldve Erdélyből Kemény Flóra nevezetű özvegy Grófnétól. Gyengébb dolgozás mint Szemere Krisztinájéi: de még is felvehető. Igy mentett meg a vak esett [sic!] az aphorisma-irástól.[83]

Az 1829-es *Muzárion*ra vonatkozó, átfogó kritikai tanulmány hátteréről

Az *Élet és Literatúra, Muzárion*nak kritikai-kritikaelméleti profiljából fakadó radikális és következetes – ámde a későbbiekben visszatérően különcnek, vagyis normasértőnek minősített – szerkesztői gyakorlata volt a kötetek bírálatának leközlése a folyóirat soron következő számában. Mint arról Bajzának egy 1829 novemberéből származó, a külföldön tartózkodó Toldyhoz intézett leveléből értesülhetünk, az 1829 tavaszán megjelent *Muzárion* elbeszélő műveinek bírálatára Szemere Pál Bajza Józsefet és Toldy Ferencet kérte fel.

Bártfay nálam volt azon hírrel, hogy Szemere tisztel – ő most többnyire Péczelen van, mióta hivatalából kimaradt – és kér, hogy készítsem-el neki a Balládát, vagy ha elkészíteni nem akarom, adjam oda azt, a mi készen van, ő szívesen veszi és kiadja

[83] Bajza József Toldy Ferencnek, Pest, 1829. szeptember 6. Bajza–Toldy 1969, 274. sz. 470–471. A szóbanforgó mű a *Koszorú/Szépliteraturai Ajándék*ban (a *Tudományos Gyűjtemény* irodalmi melléklapjában) jelent meg (Gróf Kemény Flóra: Mese. 1829, 129–133), egyébként számos népi témájú avagy népi stílust imitáló darab társaságában, mint például Pata/Keledi/Csaba, tehát a szerkesztő Vörösmarty népies és/vagy humoros(nak szánt) versei, s különösen *A' Holdvilágos este* című elbeszélése, melyet mesenovellaként (is) számon tart az irodalomtörténet. Szemere Krisztina meséi közül Bajza feltehetően a *Rózikára* utalt, mikor az összehasonlítást megtette, ugyanis Kemény Flóra műve, a *Mese* (számunkra úgy tűnik) ironikusan didaktikus jellegű elbeszélés, melyben a narratíva fikciója szerint egy nagyanya mond el lányunokájának egy tanulságos *mesét* a hosszú, hétéves vándorútra induló úrfiról, annak hét szeretőjéről és hűség-nyilatkozataikról, a tanulság pedig: „De szép mese édes Nagy Anyám! Én ennekutánna azon fogok igyekezni, hogy inkább szép és kellemes légyek mint hiv. A' kis leány megnőtt: elbeszélte e' szép mesét leány társainak, azok szájról szájra adták; azolta nem tesznek a' leányok áldozatokat hűségek' megbizonyittására." Gróf Kemény Flóra kilétéről eddig semmit nem sikerült megtudnunk; művének fogadtatására nézve apró adalékul szolgál az a levél, melyet Édes Gergely írt Vörösmartynak 1830-ban: „Imhol a' Szép Literatúra', vagy-is a' Tud. Gyűjteménnyel járó Koszorúnak teljesítése 's ékesítése végett küldök egy olly virágot, mellyel Gróf Kemény Flóra ő Nagyságát kívánta Múzsám megkoszorúzni azon Meséjéért, melly a' múlt esztendőbenn eggyik Gyűjteménnybenn olvastatik. Millyen Versfüzet ez, megfogja látni és ítélni a' tudós közönség." Kup, 1830. április 23. Vörösmarty 1965, 268.

(melly bohó gondolat!) továbbá, hogy recenseáljam neki a pfeffeli darabból készült munkákat s egyszersmind ha jó volt e az idea *tárgyat feladni költőknek*? Annak utána izeni még, hogy kérjelek-meg hogy ha időd engedi Berlinben, írj neki egy értekezést a narrativa poesisról. Én azt feleltem, hogy megírom neked, de tudom, semmi sem lesz belőle, mert neked egyéb gondjaid vannak, hogy sem illy tárgynak, melly nem olly könnyű, mint Szemere gondolja, egész lélekkel neki fekhessél, amúgy pedig futólag s felületesen, tudom, nem fogsz semmit akarni.[84]

Sem Bajza, sem Toldy nem írta meg a pfeffeli darabokról, illetve – az ezzel szoros összefüggésben álló – „narrativa poesis"-ról szóló recenzióját, tanulmányát. Bajza (Szemerét) elutasító hangneme annak a bontakozó, s dolgozatunk bevezetésében felvázolt, irodalomelméleti s irodalompolitikai konfliktusnak jele, mely azután az 1830-as évek első felében kiteljesedve végeredményként a magyar irodalmi életben addig nem tapasztalt centralizációt és intézményesülést hozott létre, többek között Bajza és Toldy pozícióit jelentékenyen megerősítve. Ugyanezen levele folytatásában Bajza Toldy irodalmi társaság-tervezetét bírálva világosan (és végletesen) utal magukrautaltságukra, s az irodalmi élet akkori fontosabb alakjaival való kooperációjuk lehetetlenségére. Az együttműködés Bajza szerint leginkább a szóba jöhető partnerek alkalmatlansága, azaz (Kölcsey kivételével) irodalomelméleti fogyatékosságai és korszerűtlen irodalomszemlélete, valamint (az irodalmi intézményrendszer átalakításához és így a nyilvánosság szerkezetváltásához elengedhetetlen szempontokat érvényesítve) cselekvésképtelensége okán kivitelezhetetlen. „Kazinczynak Szemerének vége" – írja Bajza, s ebben a kontextusban ennek lehetséges racionális implikációja az is, hogy vállalkozásaikhoz társulni többé nem „kifizetődő".[85] Ugyanakkor úgy tűnik, Bajza alábecsülte Szemerét, nem vette figyelembe sem tagadhatatlan esztétikai műveltségét, sem képességét a tehetség és a minőség felismerésére és érvényesítésére, aminek érdekében kockáztatni is hajlandó volt.

---

[84] Bajza Toldynak, Pest, 1829. november 15. Bajza–Toldy 1969, 277. sz. 476-477.

[85] „[...] mondd-meg, kérlek, kikből fogna ezen társaság öszveállani? V[örösmarty] és K[isfaludy] egyedül csak a költői körben fognak mindörökké ragyogni, mert egyik sem tanult fej, s még csak idom sincs bennek a tanulásra. Stettner, mint eddig, semmit sem csinált, úgy ezután sem fog semmit sem csinálni; Bártfay, Helmeczy hasonlóképp. Kazinczynak Szemerének vége, s ezek különben sem voltak soha effélékre valók, Kölcseyt nem fogod eszközölhetni, hogy Pesten lakjék, ha Szatmárban lesz esztendőkig nem fog csak leveledre is felelni. Fáy felől álmodozni sem lehet. Ezekkel úgy hiszem elő számláltam mind azokat, kik a magyar literaturában valamit érhetnek és így végtére senki sincs egyéb, mint magad kiből a társaságnak ki kell állania. Ezen felül mind azok, kiket előszámláltam lethargiában sínlődnek, ha akaratjok van is azok csak örökké akaratok maradnak." Bajza Toldynak, Pest, 1829. november 15. Bajza–Toldy 1969, 277. sz. 477–478.

1830 februárjában Kazinczy egyik pesti bizalmasa, Stettner György, arról értesíti az idős mestert, hogy a szerkesztő felkérésére készül a *Muzárion*ról szóló recenzió: „Szemere ugy hallik, gyógyul, 's tavaszra Pestre készül lakni jönni, 's most az ifju Sz[alay]val recenseáltatja Muzáriont; mivel Tr.[86] reá nem ért."[87] Az „ifju Sz." az ekkor 17 éves jogászhallgató, a később jogászi, politikai (centralisták), majd történészi pályára lépő Szalay László (1813–1864). Szalay 1826-ban, 13 évesen lett a pesti egyetem hallgatója, s Horvát István – aki Szalay apjának, az 1825-ben elhunyt Szalay Péter jogásznak, helytartótanácsi elnöki titkárnak jó ismerőse volt – tanítványaként[88] került kapcsolatba Szemere Pállal, aki szintén pártfogásába vette Szalayt.[89] Szalay ezenkívül megismerkedett Virág Benedekkel, Bajzával,[90] Vörösmartyval, s a Pesten tartózkodó Kazinczyval is,[91] akivel annak hazatérte után levelezett is. Szemere már 1829 őszén (legkésőbb novemberben, tehát Bajza és Toldy elutasító válasza után, vagy azzal párhuzamosan) felkérhette Szalayt a recenzió megírására, mivel Szalay 1829. december 2-án arról számolt be Szemerének, hogy „A' Recensio már egészen elkészült, egyedül a' thema' kidolgozásairól gyűjtött materiáléimet kell még rendbe szednem."[92] Szalay végül – több részlet után[93] – 1830. március 23-án küldte el *Muzárion*-kritikája befejezését Szemerének.[94]

---

[86] A levélhez fűzött jegyzet nem foglalkozik Tr. személyével, a névmutatóban azonban Tretter (Járy) György neve mellett szerepel az idevágó oldalszám.

[87] Zádor György Kazinczynak, Pest, 1830. február 8. *KazLev* XXI. 5103. sz. 207.

[88] Szalay 1913, 3–6; Szalay 2000, 277–278; Flegler 1878, 274–275; Eötvös 1882, 176–181; Fenyő 1996, 429–430.

[89] Szemere saját könyvtárát is megnyitotta Szalay előtt. „Tegnap előtt Szemerénél valék, s ő épen az Élet és Literatura 3. Kötetének első 8 íveit corrigálá. Februáriusra készen leszen. Kazinczyt holnapra várja Szemere. [...] Szemere igen nagy szeretettel viseltetik irántam és a leghiresebb német Irókat olvasni adja." Szalay levele Ujváry Mihályhoz, Pest, 1828. november 28. Szalay 1913, 1. sz. 46. 48.

[90] Bajza a „kis Szalay"-ról (Szalay és Bajza között egyébként kilenc évnyi korkülönbség volt) meglehetősen lekezelően szól 1829 folyamán Toldynak írott leveleiben. (1829. aug. 11. Bajza-Toldy 1969. 271. sz. 467; 1829. szept. 6. Bajza–Toldy 1969, 274. sz. 472.).

[91] Lásd Kazinczy következő levélkéjét: „Tekint. Stettner György Úr kéretik, hogy Döbrenteinek Moliér után fordított Fösvényét ezen ifju barátunknak Szalay László Úrnak kezébe adni méltóztassék hogy láthassam. 24 óra alatt visszaadom. K. F." Pest, 1829. febr. 15, *KazLev* XXI. 17. Amikor Kazinczy hazatért Széphalomra, Szalay lett könyvbeszerzéseinek egyik pesti ügyintézője.

[92] Szalay 1913, 2. sz. 49–50. Szalay levelében arra utal, hogy éppen a pfeffeli téma-feldolgozásokról szóló rész nem készült még el. Ez a majd 1830-ban megjelenő bírálatban a 2. rész alatt található.

[93] Szalay László Szemere Pálnak Pest, 1829. december 17, 1830. január 5, 1830. február 20, 1830. március 20. Szalay 1913, 3. sz. 50–51, 4. sz. 52–53, 5. sz. 53, 6. sz. 54.

[94] Szalay 1913, 7. sz. 55.

Szemere válaszát nem ismerjük. Mindenesetre Szalay bírálata mégsem a *Muzárion* következő (akkor még 1830-ra tervezett, ámde majd csak 1833-ban megjelent) kötetében látott először napvilágot, hanem ugyan 1830-ban, ám önálló kiadványként, *Észrevételek a' Muzarion' III. és IV. kötetéről* címmel. A kötetet a szerző „a' jog' másod évi hallgatójinak emlékül" ajánlotta, s a megjelenés alkalmát és a megírás okát is megnevezte előszavában, 1830. május 16-ai datálással (tehát csupán két hónappal azután, hogy Szemere Pál és a *Muzárion* számára recenziója utolsó darabját is elküldte).

> A' magyar egyetem' félszázados ünnepe bocsáttatja ki velem e' sorokat, mellyek egy köztiszteletű költőnk' felszólítására készülének. Critica, 's legalább részrehajlatlan critica. Nevem ismeretlenebb mint sem hogy ahhoz barátokat és ellenségeket csatolhatott volna szeretet és gyűlölség. Ez el nem marad, 's idővel, úgy hiszem, amaz sem. Nyiltan szólék, de soha neveltetésemről meg nem feledkezve. Ha találkoznék mindazonáltal valaki, ki magát gáncsnál vagy talán csak gáncsaimnál felebbnek gondolná, szabadságában áll, ha úgy tetszik, viszonyunkra Voltaire' e' szavait alkalmaztatni: „Les gredins qui du rivage vous regardent voguer à pleines voiles ouvrent des yeux étonnés; – – ils vous envient au hazard et font contre vous des brochures que vous ne lisez point. [95]

Az önálló kiadványként való megjelentetés hátterében azonban Szemere és Szalay konfliktusa húzódott meg, amint arról Bajza is említést tesz Toldynak 1830. július 19-én írott levelében: „Szalay összeveszett Szemerével s recensioját a Muzárionnak különösen nyomtatta-ki."[96] A konfliktus okát nem sikerült felderíteni. Szalay ugyan beszámolt róla Kazinczynak, ám e levele nem ismeretes, csupán Kazinczy (többszöri) reagálása maradt fent, ezek tanúsága szerint 1830 júniusában már tudott az ügyről, valamint arról is, hogy Szalay írói-irodalomkritikusi ambícióiról – éppen e konfliktus okán – lemondani készült.[97] Kazinczy ezt nem helyeselte, s próbálta kiengesztelni Szalayt Szemere iránt. Időközben Szemerével is tárgyalt az ügyről, erről sem felejtette el tudósítani Szalayt,[98] aki – bár augusztusban, ha megengedőbben is, még neheztelt Szemerére[99] – végül

---

[95] Szalay 1830, [3–4.] Az idézet Voltaire *Jeannot et Colin* című művéből származik (1764), ez egyébként 1829-ben a Voltaire életmű-kiadás részeként jelent meg Párizsban (*Oeuvres de Voltaire*. Tome XXXIII. *Romans*. Tome I.).

[96] Bajza–Toldy 1969, 287. sz. 506.

[97] *KazLev* XXI. 5167. sz. 306.

[98] Kazinczy Szalay Lászlónak, Ujhely 1830. június 29. *KazLev* XXI. 5182. sz. 324–325. Kazinczy csak később, 1830 júliusában olvasta Szalay *Muzárion*-bírálatát (lásd Zádor [Stettner] György Pestről, 1830. július 13-án írott levelét, *KazLev* XXI. 5189. sz. 340–341.).

[99] Szalay László Kazinczyhoz, Pest, 1830. augusztus 10. *KazLev* XXI. 5203. sz. 360.

1830 novemberében már arról írt Kazinczynak, hogy ki fog békülni Szemerével, s ebbéli elhatározásában a Kisfaludy Károly agóniája felett érzett megrendülése is közrejátszott.[100] Szemerének egy 1830 novemberéből származó kézirata alapján úgy tűnik, a megbékélés iránti szándék kölcsönös volt,[101] a konfliktus tehát 1830 késő őszére tisztázódott,[102] s Szemere és a nála majd' 30 évvel fiatalabb Szalay között helyreállt a bizalom és megbecsülés, valamint a munkakapcsolat is, így például Szalay 1831 őszén a megkésett *Muzárion* megjelenését készítette elő,[103] Szemere pedig személyes közbenjárásával intézte el, hogy Szalay Csekén, Kölcseynél tölthesse le joggyakorlatát.[104]

Kölcsey, Szemeréhez hasonlóan, igen jó véleménnyel volt Szalay képességeiről, ami azért is figyelemreméltó, mert Szalay 1830-ban megjelent *Muzárion*-bírálatában műveket és koncepciót a szerzők megnevezésével, ám azoknak az irodalmi élet hierarchiájában elfoglalt helyükre való tekintet nélkül bírált (vonatkozik ez Szemerére és Kölcseyre is). Ez a fentebbiekben Guzmics kapcsán említett irodalomkritikai dilemma közegében (autonóm esztétikai normaérvényesítés vagy ennek korlátozása az irodalmi közélet szereplőinek érzékenységére és ambícióira való tekintettel) meglehetősen radikális eljárás volt. Kölcsey egy 1832-ben Szemeréhez írott levelében Szalay *Muzárion*-tanulmányát, műveltségét és elemző képességét felsőfokon méltatta.[105]

---

[100] Szalay László Kazinczyhoz, Pest, 1830. november 19. *KazLev* XXI. 5236. sz. 406–407.

[101] „Szalay Lászlóhoz. Az elszakadt szerelem talán, az elszakadt barátság soha többé öszve nem forradhat? De a' bomlás csak félre-értésből történvén, nem lehet e ollyankor a' lánczot ismét szerencsésen megkötni, ha egyébiránt szövetségünket a' Szép' és Jó' szeretete alkotá? Az élők' legnagyobb részét haszonérzések választják egymáshoz. Azon keveseket, kik bennünk leginkább az embert szeretik, miért veszítsük el gondolatlanúl? Kínos dolog ez' életben valakinek szeretetét elveszteni. Olly nagy, olly temérdek, olly megmérhetetlen ez a' világ. Hová leszünk e' temérdekségben, ha felénk sehonnan sem terjesztetnek ölelő karok? sehonnan sem mosolyog részvétellel 's bízodalommal tellyes arcz?" SzT. X. k. 112. sz.

[102] Kazinczy a békülési szándék hírét természetesen örömmel fogadta. Kazinczy Szalay Lászlónak, Ujhely, 1830. november 23. *KazLev* XXI. 5237. sz. 407.

[103] És sürgette is a kiadást éppen a Bajza-féle *Kritikai Lapok* megjelenése miatt. Szalay László Szemere Pálhoz, Pest, 1831. szeptember 29. Szalay 1913, 11. sz. 59–61.

[104] Szemere Pál Kölcsey Ferenchez, Pest, 1831. október 10, október 15, november 7. SzT. XI. k. 74, 75, 80. sz.

[105] „A mi Szalaink ítéletét a Muzárion felől ki fogod-e adni? Örülök, hogy ő ezen ítéletét vizsgálat alá akarja venni. Ha oly sok kedvezőt nem mondott volna felőlünk, bátor volnék kimondani, hogy alig iratott még a Muzárion felől valami, ami oly mély betekintést, s annyi különféle ismeretet mutatna. Hanem dicsérőt dicsérni nem akarok, mert ítéletem könnyen részrehajlónak látszhatnék." N.-Károl, 1832. szeptember 16. Kölcsey 1960, III. 184. sz. 444–445. Kölcsey és Szalay (valamint Eötvös) kapcsolatáról lásd Fenyő 1990. Szalay kritikájáról Bajza véleménye is ismeretes, ez a *Kritikai Lapok*ban jelent meg 1831-ben, melyben miután Bajza először is helyteleníti, hogy a tanulmányt Szalay nem autonóm módon, saját kezdeményezésre, hanem autoritásnak engedelmeskedve egy idősebb költő (magyarán Sze-

Az 1833-as *Muzárion* névtelen bírálatai

Ezen előzmények után jelent meg a *Muzárion* – eredetileg 1830-ra tervezett – V. kötete 1833-ban. Ennek második részében, 70 lapnyi terjedelemben, a *Muzárion, Élet és Literatúra* 1829-ben megjelent harmadik és negyedik kötetére vonatkozó bírálatok találhatók, cím és név nélkül, római számmal jelölve, összesen 31 darab.[106] Amint a dolgozat bevezetésében utaltunk rá, e szerzői névvel/nevekkel el nem látott bírálatgyűjtemény Szemere Krisztina és Mailáth János meséit is érintette, s e bírálatokat általában az irodalomtörténet és a folklorisztika is a

mere Pál) felszólítására írta, némi fenntartások mellett alapvetően pozitívan értékeli Szalay írásművét. „A' mi magát a' könyvecskét illeti, az sok részeiben jó, de mint egész hiányos. Az ifju szerző t. i. megitélte a' Muzárion' egyes darabjait, de annak egészét felfogni nem tudta. [...] az itélő tehetségnek idomai csillámlanak 's just adnak arra, hogy az ifju szerzőt a' kritikai pályán üdvezlő szóval köszöntse." H...my 1831. Korábban, 1830. július 6-ai levelében Bajza arról írt Kazinczynak, hogy „Szalay László 10. esztendővel ifjabb nálam 's én Muzárionra irt észrevételeiben találtam ollyakat is, miket még nem tudtam 's szivesen és pirulás nélkül vallom akárki előtt is, hogy ezt és amazt tőle tanultam." *KazLev* XXI. 5186. sz. 334. Kazinczy szintén olvasta Szalay bírálatát, véleményét meg is írta Szalaynak („Örömmel, sőt gyönyörűséggel olvastam az Úr Észrevételeit, édes barátom, 's ott is örömmel és gyönyörűséggel a' hol engem bánt, 's annak ád elégtételt, a' ki elégtétellel nekem tartozik"), mint ahogy azt is, hogy készül megírni és közzétenni válaszát (melyet azonban előbb megmutatna Szalaynak). A barátságos hangnemben folyó levélváltás következő fordulójában Szalay juttatta kifejezésre örömét bírálatának készülőfélben lévő bírálata felett. *KazLev* XXI. 5192. sz. 343–344, 5203. sz. 359–360, 5205. sz. 364.

[106] Amikor Fenyő István kritikatörténeti munkájában *Szemere Pál és kritikai folyóirata, az Élet és Literatúra* koncepcióját, szerepét és jelentőségét elemezte, az irodalomértés egy hozzávetőleg százéves értelmezői (ámbár sok esetben csupán mechanikusan reproduktív) hagyományának felülvizsgálatát is elvégezte, azét tudniillik, amely Szemere Pált és így az *Élet és Literatúrát* is mindenekelőtt egyetlen kategóriával azonosította, mégpedig a *különcségével*. A *különc* szó az általunk áttekintett munkákban mintegy Szemere és az *Élet és Literatúra epitheton ornans*aként funkcionált, melyről még a folyóirat színvonalát elismerő bemutatások sem feledkeztek meg (általában pejoratív értelemben) említést tenni. Amint Gyulai Pál írta: „A folyóirat kitűnő volt, de szerkesztésénél alig lehetett valami különcebb. Se rovatai nem voltak, se tartalomjegyzéke. A legtöbb cikknek címe is hiányzott. Nyitva állott mindenféle véleménynek, s néha igen furcsa vélemények ellensúlyozás nélkül maradtak. A folyóirat azzal nyílt meg, amit más lapok jót és rosszat mondottak felőle, aztán következett egy széptani vagy nyelvészeti értekezés, majd költemény és dráma, s nyomban reá a bírálat. A szerkesztői jegyzés jogát hol egyik, hol másik író gyakorolta saját neve alatt, de sohasem maga a szerkesztő. Írók magánleveleit is kiadta e folyóirat, s ennek alapján egy egész nyílt levélpolémiát hozott divatba." (Gyulay 1866, LXXXIX–XC.) A hagyományt Fenyő István Gyulai Pál itt idézett, 1866-os Vörösmarty-monográfiájából eredezteti, ám ugyanezek a minősítések már 30 évvel korábban, Bajza 1834-ben írott *Muzárion*-kritikájában is megjelentek, sőt az 1833-as *Muzárion*ban a Szemere Pál által közzétett névtelen bírálat-gyűjtemény nyitódarabja is hasonló kifogásokat fogalmazott meg.

korabeli mese-recepció elutasító gesztusaként tartja számon. Horváth János alapvető monográfiájában e mesékre vonatkozó, név nélküli bírálatokat idézve foglalja össze a korszak irodalmának meseértékelését, melynek eszerint fő vonása, hogy „az igazi népmese tehát nem kell."

> Mint tudjuk, Szemere Pál folyóirata szabad tért engedett a bírálatnak önmagával szemben is. Így folyóiratának említett [1829.] évfolyamát a Muzárion 1833-iki kötetében többen (névtelenek) bírálat alá veszik. E bírálatokból kiderül, mint vélekedtek még akkor a meséről az irodalomban. [...] Az igazi népmese tehát nem kell, mert művelt olvasót nem mulattat, a nép közt pedig babonát és ostobaságot terjeszt (körülbelül ez a Tempefői-beli egyik kisasszony véleménye is Szuszmir meséjéről). Ellenben a műmesét mentheti az az érdem, hogy eredetivel tágítja néppoesisünket, vagyis (ha jól értem) a népet látja el az övéinél eredetibb magyar mesékkel. Látni egyszersmind a műfaj elnevezésében meginduló zavart, mikor „pórregének" keresztteli el azt, amit a maga termőhelyén, a nép közt mesének hívnak.[107]

A folklorisztika térfeléről Ortutay Gyula az irodalmi(as) mese illetve a népmese értékelésében megmutatkozó különbséget olvas ki e kritikákból, e szerint a korabeli olvasóközönség az irodalmi (mű)mesét pozitívan fogadta, míg a népi, paraszti eredetű mesét elutasította. Horváth János és Ortutay Gyula értelmezésének közös vonása, hogy valamiféle oppozíciót tételeznek fel az irodalmi mese és a népmese befogadásában.[108]

> A meseközlés elveinek tisztázatlanságára mi sem jellemzőbb e korban, mint az itt következő példa: *Muzarion, Élet és Literatura* c. folyóiratban, 1829-ben a szerkesztő, Szemere Pál leközli felesége három meséjét, ezek közül az első, a *Rozika* c. inkább a Marmontel-féle műmesék közé tartozik s mellette pedig két olyan ritmikus-prózai szerkezetű, versbetétes állatmesét, amelynek népi, paraszti eredete nem kétséges és előadásmódja is egészen hívnek tűnik még ma is. Csak természetes, hogy ugyane folyóirat a következő években a teljesen irodalmias, stilizált *Roziká*-t dicséri meg s felháborodottan tiltakozik a köznépi mesélgetés alacsonyrendűsége ellen, mert ezek

[107] Horváth 1927, 252–253. A terminushasználat kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy a terminológia némileg kaotikus voltát az is befolyásolhatta, hogy a korszak *irodalmában* a *mese* terminus már foglalt volt, a fabulát (Arany László szóhasználatával élve, a tan-állatmesét) jelölte, korábban pedig (és később is szórványosan, átfedéssel) a hosszabb, elbeszélő találósokat.

[108] A *Muzárion, Élet és Literatúrá*ban megjelent mesék befogadás-történetére vonatkozó igen fontos adalék e szövegek kalendáriumbeli megjelenésének ténye. 1834-ben a Trattner-féle *Közhasznú és mulattató Hazai Magyar Nemzeti Kalendárium*ban a négy mese közül három, *A' Farkas Nemzetség*, a *Tyúkom-Búkom* és a *Tündér Ilona* is megjelent (azaz egyedül Szemere Krisztina irodalmiasabb, stilizált *Rózika* című meséje nem került újraközlésre). Lásd Mikos 2005, 178.

> nem alkalmasak arra, „hogy fentebb rendű s tanult, mívelt olvasókat mulassanak". Grimmék épp az ilyen felfogás ellen küzdöttek. Mindezt csak annak a jellemzésére közöltük, hogy ugyanegy korszakban az értékelő elvek mennyire különböznek.[109]

Voigt Vilmos, a 19. század első felének magyar mesekutatását bemutató tanulmányában, a magyar prózai folklór iránti reformkori érdeklődést tanúsító adatok sorában említi a *Muzárion* meséit, értékeli folklorisztikai jelentőségüket, s kitér azok (részben negatív) fogadtatására is.

> 1829-ben az Élet és Literatura Szemere Pálnétól három mesét, Mailáthtól egyet tesz közzé. Amint a Muzárion 1833-as (egyik) névtelen bírálójától tudjuk, nem mindenki ínyére. Ez különben az első népköltési anyagként magyarul publikált magyar prózai folklórgyűjtemény.[110]

Milbacher Róbert monográfiája, mely az irodalmi népiesség keretén belül az elit irodalomnak a folklórral kapcsolatos reprezentációs technikáit (szelekció, transzformáció), és az ezek hátterében kimutatható, esztétika és ideológia vezérelte megfontolásokat tárja fel, e bírálatokat a mesék megjelenésének tényét botrányként kezelő recepció megnyilvánulásaként értelmezi.

> A kirekesztés a népi teljes elutasításától, a csak egyes, különösen a testiséghez szorosan kapcsolódó elemekre vonatkozó, részleges tiltásig terjed. A teljes elutasítás retorikája a művészi fogalmának a népitől radikálisan elkülönülő értelmezésén és a közönség és népi (tárgy) közötti távolság áthidalhatatlanságán alapul. Szép példa erre az 1833-as [!] *Muzárion*ban lezajlott vita, vagy inkább botrány, amely az 1829-es kötetben megjelent népmesék kapcsán robbant ki. [...] A *Muzárion*ban közölt mesék tehát semmiképpen sem tarthatnak számot a művelt olvasó figyelmére. [...] Az eredeti népmesék haszontalansága és nemszép volta azok kitiltásához vezetett a műveltek irodalmából.[111]

Az alábbiakban arra teszünk kísérletet, hogy bemutassuk, e bírálatgyűjtemény alapján nem tartható a (nép)mesék totális elutasításának tézise. Az irodalmi elit korántsem volt egységes véleményen e mesék értékét illetően (sem). Ezt csupán a terjedelmes bírálati anyag végigolvasásával is könnyű belátni, minthogy abban elismerő kritikák is olvashatók e mesékről. Tovább árnyalható a korabeli elit – egy részének – meseszemléletéről kialakítandó kép, ha megkíséreljük azonosítani a névtelenül megjelent bírálatok szerzőit. A XXX. és XXXI. számú bí-

[109] Ortutay 1963, 324–325.
[110] Voigt 1982, 146–147.
[111] Milbacher 2000, 50, 109.

rálat szerzője Szalay László, a szöveg az 1830-ban megjelent tanulmány – némi helyesírási és központozási eltérésektől eltekintve[112] – változatlan utánközlése. A fennmaradó 29 bírálatból eddig ugyan csak 25 forrását sikerült azonosítanunk, ezek viszont négy szerzőtől származnak: Kazinczy Ferenctől, Kis Jánostól, Guzmics Izidortól és Szentmiklóssy Alajostól (lásd 1. tábla). Az alapszövegek Kis, Guzmics és Szentmiklóssy esetében azok Kazinczyhoz írott leveleiben találhatók meg; a *Muzárion*ban azonban némelyik széttördelve, felcserélve, sorok kihagyásával jelent meg.

A névtelen bírálat száma (*Muzárion*, 1833.)	Szerző, forrás
II.	Guzmics Izidor levele Kazinczyhoz, Pannonhalma, 1829. augusztus 28.[T1]
III.	Guzmics Izidor levele Kazinczyhoz, Pannonhalma, 1829. augusztus 28.[T2]
IV.	Guzmics Izidor levele Kazinczyhoz, Pannonhalma, 1829. augusztus 28.[T3]
V.	Guzmics Izidor levele Kazinczyhoz, Pannonhalma, 1829. augusztus 28.[T4]
VI.	Kazinczy Ferenc levele Guzmics Izidorhoz, Pesten, 1829. április 27.[T5]
VII.	Kazinczy Ferenc levele Guzmics Izidorhoz, Pesten, 1829. április 27.[T6]
VIII.	Kazinczy Ferenc levele Guzmics Izidorhoz, Pesten, 1829. április 27.[T7]
IX.	Kazinczy Ferenc levele Guzmics Izidorhoz, Pesten, 1829. április 27.[T8]
X.	Kazinczy Ferenc levele Guzmics Izidorhoz, Pesten, 1829. április 27.[T9]
XIII.	Szentmiklóssy Aloyz Kazinczynak, Erdő Tartsán, 1827. [1829.] április 5.[T10]
XIV.	Szentmiklóssy Aloyz Kazinczynak, Erdő Tartsán, 1827. [1829.] április 5.[T11]
XV.	Szentmiklóssy Aloyz Kazinczynak, Erdő Tartsán, 1827. [1829.] április 5.[T12]
XVI.	Szentmiklóssy Aloyz Kazinczynak, Erdő Tartsán, 1827. [1829.] április 5.[T13]
XVII.	Szentmiklóssy Aloyz Kazinczynak, Erdő Tartsán, 1827. [1829.] április 5.[T14]
XVIII.	Szentmiklóssy Aloyz Kazinczynak, Erdő Tartsán, 1827. [1829.] április 5.[T15]
XIX.	Szentmiklóssy Aloyz Kazinczynak, Erdő Tartsán, 1827. [1829.] április 5.[T16]
XX.	Guzmics Izidor levele Kazinczyhoz, Pannonhalma, 1829. augusztus 28.[T17]
XXII.	Kis János levele Kazinczyhoz, Sopron, 1829. március 25.[T18]
XXIII.	Guzmics Izidor levele Kazinczyhoz, Pannonhalma, 1829. augusztus 28.[T19]
XXIV.	Guzmics Izidor levele Kazinczyhoz, Pannonhalma, 1829. augusztus 28.[T20]
XXV.	Guzmics Izidor levele Kazinczyhoz, Pannonhalma, 1829. augusztus 28.[T21]
XXVI.	Guzmics Izidor levele Kazinczyhoz, Pannonhalma, 1829. augusztus 28.[T22]
XXVII.	Guzmics Izidor levele Kazinczyhoz, Pannonhalma, 1829. augusztus 28.[T23]
XXVIII.	Guzmics Izidor levele Kazinczyhoz, Pannonhalma, 1829. augusztus 28.[T24]
XXIX.	Guzmics Izidor levele Kazinczyhoz, Pannonhalma, 1829. augusztus 28.[T25]
XXX–XXXI.	Szalay László: *Észrevételek a' Muzarion' III. és IV. kötetéről.* Pest, 1830.

[112] Az 1830-as kiadásban szereplő *critica, criticus, romantica* a *Muzárion*ban *kritika, kritikus, romantika*; Grecourt-ból (1830, 15) Gevincourt lesz (1833, 63).

A táblázat hivatkozásai

T1 *KazLev* XXI. 5036. sz. 105, 103.
T2 *KazLev* XXI. 5036. sz. 113, 106.
T3 *KazLev* XXI. 5036. sz. 106–107.
T4 *KazLev* XXI. 5036. sz. 107.
T5 *KazLev* XXI. 4999. sz. 53–54. A *Muzárion*-közlés 2. és 3. bekezdése között ebből 4 sor elmaradt.
T6 *KazLev* XXI. 4999. sz. 54. A *Muzárion*-közlésben *Vasorrú Bába* helyett mindenütt *Tündér Ilona* szerepel.
T7 *KazLev* XXI. 4999. sz. 54.
T8 *KazLev* XXI. 4999. sz. 52.
T9 *KazLev* XXI. 4999. sz. 52–53.
T10 *KazLev* XX. 4764. sz. 243–244. A levelet a Kazinczy-levelezéskötet a Szemere-Tárban őrzött eredeti szöveg besorolása alapján 1827-es dátummal adja meg, ámde a körülményből, hogy Szemere azt az *1829*-es *Muzárion*ra vonatkozó kritikaként közölte le 1833-ban, valamint magából a levél tartalmából (így például, hogy Szentmiklóssy *Muzárion*t említ *Élet és Literatúra* helyett, az *Élet és Literatúra* pedig *Muzárion* főcímmel először 1829-ben jött ki) nyilvánvaló, hogy legkorábban 1829-ben íródhatott. (A Kazinczy-levelezés XX. számú kötetének e levélhez fűzött jegyzete szerint sem lehet 1827-ből való a szöveg, de Váczy János nem 1829-re, hanem 1828-ra datálja azt. [595.])
T11 *KazLev* XX. 4764. sz. 244.
T12 *KazLev* XX. 4764. sz. 244.
T13 *KazLev* XX. 4764. sz. 244. Idézve: *Kazinczy Ferenc* levele Guzmics Izidorhoz, Pesten, 1829. április 27. *KazLev* XXI. 4999. sz. 55.
T14 *KazLev* XX. 4764. sz. 244.
T15 *KazLev* XX. 4764. sz. 244–245.
T16 *KazLev* XX. 4764. sz. 245.
T17 *KazLev* XXI. 5036. sz. 112–113. Guzmics 1829. szeptember 1-ről keltezett, Kazinczynak címzett levelében rövidebben, ám hasonló szavakkal érinti Csokonai e versét. *KazLev* XXI. 5038. sz. 115.
T18 *KazLev* XXI. 4983. sz. 32–33. Az idevágó levélrészlet utolsó öt sora a *Muzárion*beli közlésből elmaradt. Kazinczy Guzmicsnak, Pécelen és Pesten 1829. április 2–3-án írott levelében kisebb változtatással szó szerint idézi Kis János ezen levélrészletét (*KazLev* XXI. 4988. sz. 37–38.). Ugyancsak idézi e szöveget Guzmicsnak címzett, Szemere felkérésére írt, átfogó *Muzárion*-bírálatát tartalmazó levelében (*KazLev* XXI. 4999. sz. 51–52.).
T19 *KazLev* XXI. 5036. sz. 105–106, 108. A fiatal írók elismeréséről szóló egy bekezdésnyi szöveg nem szerepel a *Muzárion*beli közlésben.
T20 *KazLev* XXI. 5036. sz. 108.
T21 *KazLev* XXI. 5036. sz. 108.
T22 *KazLev* XXI. 5036. sz. 108–109.
T23 *KazLev* XXI. 5036. sz. 109.
T24 *KazLev* XXI. 5036. sz. 109–110.
T25 *KazLev* XXI. 5036. sz. 110.

A bírálatok közül a IV., VI., VII. és a XXXI. foglalkozik Szemere Krisztina és Mailáth János meséivel. (Általában érinti a harmadik, meséket is tartalmazó kötet karakterét a XIII.[113] és a XXIII. számú bírálat,[114] végül a negyedik kötet kapcsán a pfeffeli téma-feldolgozásról is szó esik a XXVIII. számmal jelölt bírálatban.[115])

A IV. számú bírálat szövege:

> IV. Ha Muzárion' elsőbb részeit, I–IV. és V–X, tekintem, azt kell hinnem, hogy Sz.' és K.' folyóírások fenntebb nemű, tanúlt, mívelt olvasóknak vagyon szánva, 's különösen a' művészet' barátinak. Ennél fogva ítélvén Muzárion' III. kötetét, meg

[113] „XIII. Sz.' és K.' [Szemere és Kölcsey] folyóírásoknak újabb címe [Muzárion] eleve gyanittatá velem tartalmi minéműségének változását is; 's nem csalatkozám várakozásomban. Ha az előbbeni kötetekben (Élet és literatúra. I. II.) némelly nagybecsű darabok diszlenek is; de az újabbakban (Muzárion. III. IV.) vidámabb szín, populárisabb tón, 's több oldalak mutatkoznak. Amazok nagyobb részint csak a' literátorok' kis körének valának szentelve: ezek, minden rendű olvasót érdekelvén, a' kisebb és nagyobb publicumot egyesítik; 's ez az oka, hogy nagyobb keletjök is vagyon. Valóban, ha a' honi cultúrát előmozdítani kívánjuk, illő annak nem csak intensiójáról (noha aesthetikai tekintetben erre ügyelni leginkább kell!), hanem egyszer'smind extensiójáról is gondoskodnunk." Szentmiklóssy 1833, 43–45. (Közbevetések – G. J.) Guzmicsesal ellentétben (lásd a következő lábjegyzetet is) tehát Szentmiklóssy – aki Szerényi Vilmos néven 1823-ban a *Tudományos Gyűjtemény*ben elismerő recenziót írt Gaal György előző évben megjelent mesegyűjteményéről – a *Muzárion, Élet és Literatúra* 1829-es köteteinek „populáris tón"-ját éppen azért értékeli, mert az az olvasóközönség újabb rétegeinek bevonásához és egyesítéséhez vezethet el.

[114] Guzmics Izidor értékelése: „XXIII. [...] Ítéletem Muzárion' III és IV kötete iránt ez: Mennyire a' harmadik félre csap czéljától: annyira, 's még inkább, czélját kimerítő a' negyedik. – – – Azt mondá nekem egy társunk, azt írá egy másik, hogy ez a' két utóbbi kötet (Muzárion III. IV) több vevőt talála, mint a' két elsőbb (Élet és Literatúra. I. II.) Hiszem, 's örülök rajta. De én e' szerencsét a' két első elhíresedett érdemének tulajdonítom. Majd ha az V. is olly nagy, vagy még nagyobb szerencséjét teendi, hinni fogom, hogy a' III. és IV is kedvezésben vannak; de soha sem azt, hagy [sic!] a' III nyere különösen köz kedvezést: a' IVdiknek fogom én ezt a' szerencsét tulajdonítani, mellyre általtérek, mint ollyanra, melly engem és sok másokat csudálásra, örömre ragadt." Guzmics 1833b, 49.

[115] Ismét Guzmics véleményéről van szó (az 1829-es IV. kötet kapcsán): „XXVIII. [...] A' hetedik egy borzasztó regét nyújt »A' fal közzé zárt« levelekben, a' XVI század' közepéből, Gróf Mailáth Jánostól. – – – Ezt követik a' nyolczadikban: egy bevezetés a' Japáni történethez, 's ez és maga a' történet között Kovacsóczynak egy dala; 's most a' Japáni történetecske maga Kazinczytól, alkalmas leczkéül a' féltékenyeknek [ti. a pfeffeli téma fő motívuma a féltékenység], mellyhez hasonlók már a' III kötetben adattak. Ugyan azon történet rímes jambuszi balladában Kovacsóczytól, 's ugyanaz Kazinczytól a' proza' nyelvén. Végre Gibárt és Irma nevek alatt ugyan azon tárgyu románcz ugyan Kazinczytól trochaeuszokban. – Az egy alaknak enyiféle változásai mind nyelvünk' könnyü fordulásait, mind az írónak erejét nyilván mutatják; mind pedig példáúl szolgálnak és sarkantyúúl ifjainknak." Guzmics 1833c, 53–54. (Közbevetés – G. J.)

> kell vallanom, hogy sem a' »Hol volt hol nem volt«-ak, sem Mailáth' regéji, 's tündéres románjai nem e' gyüjteménybe illők; bár millyen légyen is müvészi becsök. A' köznépi mesélések alacsonykábbak, sem hogy fenntebb rendű, tanult 's mívelt olvasókat mulassanak; Mailáthnak regéji, hihetetlenségök miatt, sem az életből merítve nincsenek, sem arra nem munkálnak, sem a' mai gondolkozásmóddal meg nem férnek.[116]

E bírálat szerzője tehát Guzmics Izidor. Maga a szöveg azon, 1829 augusztusában írott, Kazinczyhoz címzett leveléből származik, amelyben Kazinczy kérésére, immár az irodalmi nyilvánosság elé szánva foglalta össze nézeteit a *Muzárion* 1829 tavaszán megjelent két kötetéről. E szövegrészben Guzmics tulajdonképpen a korábban már idézett privát levelében említett összeférhetetlenség tételét fejti ki, megtoldva a Mailáthnak valóban a *romantika* jegyében fogant s valóságtükrözést nem különösebben ambicionáló regéi iránti kifogásával.

A VI. és VII. számú bírálat szövege (a mesékre vonatkozó részt idézve ezekből):

> VI. Némellyek nem értik, oktató munka akar e' lenni Muzárion vagy mulattató; 's ha oktató, mit keres itt Tündér Ilona, mellyet a' mint ezek hiszik, még a' pórnép' kezéből is ki kellene kapni, mint ostobaságot és superstitiót terjesztő mázolást: ha pedig mulattató, mit akart légyen a' Redactio azzal, a' mi a' III. kötet' végében egy propositiot 2355 variátióban ád.[117] E' panasz olly közönséges, hogy egyik megyénkből, melly azzal dicsekedhetik, hogy Muzárionot igen számos példányban hozatá meg, már megérkezék a' fulminátio, hogy ők többé Muzárionnak következő köteteit hordatni nem fogják, mert nekik Tündér Ilona és az a' Nincs legkisebb tisztelettel szüléji iránt nem kell.[118]
>
> VII. Tündér Ilona' mentségére nem szólunk semmit. Bajos dolog mindent mindennek magyarázni. A' jobb olvasók itt csudálni fogják, hogy Gróf Mailáth, a' mi leglelkesebb regélőnk, ezt a' bohó történetet a' maga geniális előadása által mint tudá mind azok előtt tenni kedvessé, kiknek lelkök van. Hát azt a' józanok által botránkozásnak nézett LEVÉL, mellyet Mailáth huszonnégy óra múlva azután, hogy annak költésére Szemere által megkéretett neki meg is küldött, mint bizonyítja az a' csudálásunkat érdemlő férfi' nagy talentomait! Bizony az autopsia némellyeknél nem áldás, hanem baj.[119]

---

[116] Guzmics 1833a, 30–31.

[117] Szemere Pál *Példa* című munkájáról van szó.

[118] Kazinczy 1833a, 32–33.

[119] Kazinczy 1833b, 33–34.

E szövegek szerzője Kazinczy Ferenc; s azok Guzmics Izidorhoz írott, Pest, 1829. április 27-ei keltezésű leveléből származnak. Ezt a levelet azonban Kazinczy is az irodalmi nyilvánosság elé szánta, ugyanis Szemere őt is felkérte, hogy írja meg véleményét a *Muzárion* III. és IV. kötetéről. E levelében Kazinczy elöljáróban öt olyan hozzá érkezett levélről tesz említést, amelyek a *Muzárion* ezen köteteivel foglalkoznak.

> Szemerének menyegzője miatt, melly őtet April. 12d. a' szeretetre legméltóbb asszonyi lélekkel eggyesítette,[120] több napokat töltvén Péczelen, leveledet, édes barátom, csak tegnapi beérkezésünkkel veheténk. Én eggyütt vevém azzal Kisét és Szent-Miklóssyét is, és még hármat azonfelül, három tudós férfitól, kiknek tisztelem tudományaikat, de a' kiknek ízlésektől az én ízlésem igen is nagyon külömbözik. Ezen leveleknek mindenike Muzárion felől hallatja ítéleteit: Te javalva, úgy a' mi Szent-Miklóssynk; Kis szinte magasztalásokkal, azok pedig, kiknek neveiket becsület és barátság titkolnom parancsolják, csaknem mindent gáncsolva, feddve, 's leginkább azt, a' mit Muzárion tőlem veve föl. A' mi barátunknak [Szemere Pál] nyereség hallani a' mások itéletét Muzáriona felől, akár javalás légyen az, akár feddés, vagy épen vád; 's ő azt minden változtatás nélkül viszi be Litteraturánknak e' kisded Archivumába [...] Neki [Szemerének] czéljaira 's plánjába tartozván, hogy maga ne szólljon, reám bízá, hogy a' mit említett leveleitekben közlésre vagy czáfolásra méltónak tekintek, a' következő kötetre dolgoznám fel; ő azt veled és némelly másokkal fogja ismét közleni, hogy ti viszont az én állításimat vegyétek vizsgálat alá, 's a' Muzárion Olvasóji így tárgyainkat minél több oldalaikról nézelhessék.[121]

A VI–VII. számú bírálat ezen kontextusából még világosabban látható, hogy bár a szövegek szerzője Kazinczy, a mesékre vonatkozó elutasító véleményeket ő csupán ismerteti, de azokkal egyet éppen nem ért, ami, tekintve, hogy az 1829-es *Muzárion*ban megjelent mind az öt Mailáth-mű – köztük a *Tündér Ilona* – fordítója ő volt, s hogy a magyar nyelvű Mailáth-kötet megjelentetése 1825-től haláláig szívügye maradt, nem különösebben meglepő.[122] Létezik ugyanakkor e levélnek egy fogalmazványa is, mely a Szemere-Tár X. kötetében 37. szám alatt található, *Kazinczy Ferenc, Töredék, h. é. n.* megjelöléssel.[123] E kéziratban Kazinczy részletesebben is kifejti véleményét Mailáth meséjéről, tágabb – s a folklorisztika szempontjából roppant figyelemreméltó – kontextusban helyezve azt el.

---

[120] Csoma Borbála, Szemere Pál második felesége.

[121] *KazLev* XXI. 4999. sz. 50–51. Közbevetés – G. J.

[122] Kazinczynak e levelében még – az 1833-as *Muzárion*beli közléssel ellentétben – *Tündér Ilona* helyett minden esetben *Vasorrú Bába* áll.

[123] Kozma–Ladányi 1982, 161.

Midőn e' sorokat írom, jő egy tudósítás, hogy egy Vármegyében, hol Muzárion számos nyomtatványokban kívántaták, a' III. Kötetben megjelent Tündér Ilona annyira elidegeníté Olvasójit a' Munkától, valamint azok a' Grammaticai Inflexiók is, mellyek a' [magyar] mondást hetvenhárom lapokon végig [ ][124] ízben variálák, holott a' német nyelv azt csak négyszer variálja, hogy a Könyvnek ezek a' tiszteletes hazafiságú hordatói a' következő Kötetek hordozásáról lemondának; nekik Vas-orru Bába nem kell.

Ez úttal tehát Szemere nagyon megjárta volna, hogy bízakodását Olvasójihoz messzebbre terjeszté ki mint kelle, ha azt nem mondhatní, hogy ő bízott Recensenseihez, kik hihetőleg el fogják mondani, hogy a' pór regék is a' Poesis narrativa osztályához tartoznak ['s Gróf Mailáthnak, kihez hasonló Regélőnk nincs, itt csudálni kell ritka talentomát, hogy a' bohó költeményt az általöltöztetés és szép előadás' fortélya által, olly darabbá teremté, mellynek épen azok fogják leginkább becsülni érdemét].[125] A' komoly tanúlás' emberei a' Vas-orru Bábát természetesen nem nézhetik egyébnek mint ostobaságnak; de eggy igen rövid eszmélet után érzeni fogják, hogy az a' Regélőnk, kinek mása közöttünk még nincsen, csudálásokat érdemli, hogy a' bohóságból, az előadás' fortélyai 's beszédének szépsége által, olly szép darabot ada, melly a' szép Fonó és a' Fal közzé zárt mellett méltólag áll. A' Vas-orru Bába 's a' Hős Fercsi[126] legszerencsésebb productumaink közzé tartozik, 's úgy kívánhat helyt Muzarionban mint a' Galeriákban a' Breughel ördögös és boszorkányos bohóskodásai.

E kéziratában Kazinczy tehát *expressis verbis* megnevezi azt a Szemerének tulajdonított, ám általa is osztott felfogást, mely szerint „a' pór regék is a' Poesis narrativa osztályához tartoznak" (e koncepció folklorisztikai implikációiról a pfeffeli téma-kidolgozás 1829-es, Kazinczy-féle ismertetése kapcsán már szóltunk). Ezek esetében nem a történetet („bohóság"), hanem a megfelelő narráció („az előadás' fortélyai 's beszédének szépsége") által létrejövő narratív műalkotást („olly szép darab") kell(ene) értékelnie a mű értő befogadójának.[127]

[124] A szám helye kihagyva.

[125] E sorok áthúzva.

[126] Azaz Kisfaludy Károlynak a pfeffeli téma-feldolgozásra írott elbeszélése.

[127] Ezen felfogás jellemzésére Borbély Szilárdnak Csokonai folklór-felhasználásával kapcsolatos megfigyelése is alkalmazható: „[...] sokkal inkább érdekli a feltárt anyag elbeszélhetősége, mint annak bármiféle megbízhatósága." Borbély 2001, 111–112.

Szalay László recenziója

A bírálatgyűjtemény legnagyobb terjedelmű, XXX–XXXI. számú darabja, mint említettük, Szalay László 1830-ban önállóan is megjelent tanulmányát tartalmazza.[128] Mivel a XXXI. szám alatt kifejezetten az „elbeszélő poesis"-sal foglalkozik Szalay, ezért tanulmánya első felében csupán előreutaló megjegyzést találhatunk e tárgyra nézve, ez pedig Kazinczy fentebb bemutatott, a narratív műfaji lehetőségekre vonatkozó érvelésével áll összhangban.

> Szemere a' harmadik és negyedik kötet' elrendelésében is híve marada azon eredetiségnek, mellyet a' korább megjelent kötetekben örvendve fogadának mind azok, kik tudják, hogy müvészség és müvészkedés közt hegyesebb az ellentét mint természet és müvészség között. Fő pontja az egésznek az elbeszélő poesis; 's több példákban állíttatnak fel ennek nemei. Rec. őket a' munka' folyamatjából kiszakasztja, 's rólok legutóbb fog szólani.[129]

[128] Szalay 1833, 54–98. E ponton kell korrigálnunk a Vörösmarty-kritikai kiadás és Fenyő István monográfiájának egy-egy Szalayra vonatkozó apróbb tévedését. A Vörösmarty kritikai-kiadás *Széplak*hoz fűzött kiváló jegyzeteiben két másik bírálatot is Szalaynak tulajdonít: „Az is tény azonban, hogy ha valamire nem volt alkalmas a téma, akkor eposzi feldolgozásra, ahogy nem volt alkalmas »népregének« sem. (Nem véletlen, hogy Szalay L. Vilma és Majláth műveit marasztalja el leginkább; a *Levél*-t egyenesen „botránkozásnak" nevezi: 34.)" (Vörösmarty 1967, 564.) Csakhogy Szalay, mint látni fogjuk, egyáltalán nem marasztalta el Szemere Krisztina és Mailáth *elbeszélő* műveit, a 34. lapon szereplő „botránkozás" pedig Kazinczy leveléből származik („Hát az a' józanok által botránkozásnak nézett LEVÉL"), s éppen arra szolgál, hogy Kazinczy kifejtse, mennyire nem ért egyet az elutasító véleményekkel. A másik, Szalaynak tulajdonított gondolat: „[...] ahogy a Muzárion Új f. 1833. számában a fiatal Szalay László is megállapítja: »Az egy alaknak ennyiféle változásai mind nyelvünk könnyü fordulásait, mind az irónak erejét nyilván mutatják.« (54.)" (Vörösmarty 1967, 564.) Ezt azonban nem Szalay László, hanem Guzmics Izidor írta. Fenyő István az *Élet és Literatúra* szokatlan címének helyes értelmezését tulajdonítja Szalaynak (Fenyő 1976, 302.), de a Fenyő által bemutatott értelmezés („az ÉLET az életben előforduló dolgokat – levelezéseket, jeles gondolatokat, mondásokat, vitákat – jelent, a LITERATÚRA pedig jelesebb műveket és kritikákat") Guzmicstól származik (1833d, 30.). Szalay László írása az 1833-as *Muzárion* XXX–XXXI. számú névtelen bírálatával azonos, s e szavakkal kezdődik az 54–55. lapon: „Physicai erők kinyilatkoztatásai alakítják az életet. E' kinyilatkoztatások' intellectualis szemlélései reflexiókká, 's ezek viszont igazító elveivé lesznek, a' physicai erőknek. Igy élet teremti a' literatúrát, literatúra igazítja az életet. Physicai erők cselekvésben még nem élet; gondolat- 's képtöredékek még nem literatúra: szellem kivántatik ehhez, melly az egyes részeket magánálló egésszé olvassza."

[129] Szalay 1833, 55–56. Érinti még Szalay ebben a részben a III. kötet Szemere Krisztina „emlékszámát" is: „A' tizennegyedik rész Képlaki Vilma' dolgozásait nyújtja. Rózikáról és a' Farkas nemzetségről másutt fogunk szólani, *de az első öt számrol* kénteleníttetünk vallást tenni, hogy a' Muzarion' irányával meg nem egyeztethetők. Mindazonáltal az üdvezült' engesztelésére legyen mondva, 's Rec. ennél nagyobb dicséretet nem tud, hogy az asszonyiság'

Mielőtt rátérnénk a XXXI. részre, s annak Szemere Krisztina és Mailáth János meséit, valamint a népköltészetet általában tárgyaló passzusaira, elöljáróban, a tanulmány egészének elhelyezése érdekében, hadd idézzük Fenyő István kritikatörténeti korszak-monográfiájából a recenzió (és szerzőjének) jellemzését nyújtó és irodalomtörténeti helyét kijelölő gondolatmenetet.

> E korszaknak valósággal kritikai-ideológiai szintézise a diák Szalaynak e vállalkozása: [...] *lezárja ítéleteivel a magyar romantika fejlődésének első szakaszát, hogy egy új – a társadalmi – elemnek hozzáadásával megnyissa az Erdélyi János, Henszlmann Imre, majd Petőfi fellépéséig tartó másodikat.* [... Szalay] – Szemere Pál kezdeményezése nyomán – határozottan szakít irodalmunk addigi líraközpontúságával, s *az elbeszélő műfajokat helyezi előtérbe.* [...] a romantikus irányzatot oly feltétlenül vallja már magáénak, mint akkortájt csupán legközelebbi tanítómestere, Szemere Pál. [...] az anyag konkrét vizsgálata során határozza meg a romantika alapprincípiumait. A puszta logikum tárgyiasságát és racionális energiáját nyújtja érvelésében, az ítéletek fogalmi erejét, a műről ítélő én megnyilatkozásának hallatlan biztonságát. [...] esztétikai ítéletet, amely harmóniában van az elemzett művel, az ítélő kritikussal, a befogadó társadalmi közeg perspektívájával [...].[130]

„Minekutána Muzárion a' dramát theoriában és példákban adá, most az elbeszélő poesisra juta a' sor"[131] – kezdi az elbeszélő műnemhez tartozó műfajokról szóló elemzését Szalay. Az elbeszélő poézis definiálása után első lépésként európai kontextusba ágyazva a klasszikus, antik eposz legitimitását és időszerűségét vonja kétségbe s állítja szembe az új narratív vezérműfajjal, a regénnyel, ugyanakkor regisztrálja a klasszikus eposz műfaji variánsát is, a romantikus eposzt s annak jegyeit („hol azonban az objectivitas' helyébe subjectivitas, a' plasticai egész' helyébe pittoresk töredékek lépének"[132]). Ezek után az európai regény műfaji variánsait veszi sorra, majd rátér a pfeffeli téma-kidolgozásra, s ezen belül

---

gyengéd vonásai dolgozásaibol ki nem veszének, mint legújabb amazonunkéiból." Szalay 1833, 57. (Kiemelés – G. J.) – Az első öt szám Szemere Krisztina verseit és egy prózai elmélkedését tartalmazza. Ezt követi a három mese.

[130] Fenyő 1976, 392, 396, 397, 398. Az irodalomkritikus Szalay „újra-felfedezése" és *Muzárion*-bírálatának elismerése Martinkó András nevéhez is kötődik. Egy 1973-as tanulmányában – mely Szalay 1832-ben megjelent *Alphonse* című kisregényét elemzi – tér ki Szalay 1830-ban megjelent tanulmányára. „Még ugyanezen évben (még mindig csak 16 éves!) aztán olyan névjegyet tesz le a magyar irodalomtudomány asztalára, melynek mására nem is tudom meddig kell várni. »Észrevételek a Muzarion [1829-i] III. és IV. kötetéről« c. kritikai brosúrája (1830) elképesztően széleskörű irodalmi, esztétikai és filozófiai ismeretekről tesz tanúságot mind magyar, mind világirodalmi vonatkozásokban." Martinkó 1973, 196.

[131] Szalay 1833, 77.

[132] Szalay 1833, 79.

Szemere Krisztina *Rózika* című meséje kapcsán Kölcseynek 1826-ban, az *Élet és Literatúrá*ban megjelent, s később *Nemzeti hagyományok* címen ismertté vált alapvető tanulmányára reflektálva fejti ki nézeteit *a magyar népköltészet narratív műfajainak* hiányáról, elsorvadásáról (egy majdan Arany által betetőzendő hagyományba kapcsolódva ezzel). Az alábbiakban Szalay ezen gondolatmenetét teljes egészében adjuk, egyfelől folklorisztikai jelentősége okán (mint ahogyan kritikai tanulmányát általában véve is az egyik legkiemelkedőbb korabeli értekező prózának tartjuk), másrészt mert ismereteink szerint a tanulmánynak 1833 óta nem jelent meg teljes szöveghű kiadása,[133] s a folklorisztikai tudománytörténet sem tartja számon.

> Az elbeszélő poesisnak itt felállított példáji között hét szám thema után készült. A' themák kidolgozása gyanusnak hireszteltetett ki már régolta. De itt különbséget kell tennünk. Ha a' kidolgozás szűk korlátok közé szoríttatik, vagy ha a' themának egyetemes szenvedelmet felvehető oldala nincsen, akkor a' literatura elmesterkélt míveknél egyebet nem várhat. Igy az afféle játékok, mint p. o. Majláth' Sóbányáji, bár milly müvészi kézzel vitessenek is ki, eredetöket el nem fogják tagadhatni. De Szemere nem csak telyes szabadságot engedett dolgozójinak, hanem olly tárgyat is választott, melly a' két leghatalmasabb szenvedelem' – szerelem és féltékenység – minden nuanceit képes felvenni. Goethe és Schiller nem vonakodának nehány balladájikat illy uton dolgozni, 's ha egyebet nem, legalább azt láthatni, milly forma felé hajoljon a' tárgy.
>
> A' thema' kidolgozásai között, mellyeket talán jobb rendben lehete adni, Képlaky Vilma' Rózikája vonja a' sereget. – Kölcsey a' Muzárion' I. kötetében nemzeti 's néppoesisunk' nemlétéről arany szavakat mondott. De midőn ezt részint hadi viszontagságinknak, részint elhűlésünknek tulajdonítja: Rec. véle semmikép egyet nem érthet. Külső behatások, legyenek azok cselekvők vagy szenvedők, az olly mélyen gyökerezett nemzeti és néppoesist meg nem fojthatják. A' galok, miolta Scotia' bérczei közé szoríttattak, kettőztetett szenvedelemmel viseltetnek énekeik eránt. Nemzeti és néppoesis a lélekben alapul; s csak egy vele szorosan testvéresített oldalnak, (melly a' lelket hasonlólag tökéletesen igényben veszi), kivesztése vonhatja maga után ennek kivesztését. Számos okaink vannak hinni, hogy őseink' religiója a' keresztyénhez legidegenebb elemekből állott. Csak nem minden európai nemzetek egyenes tulajdonaikat 's szokásaikat átvivék az újdonnan felvett religióba, 's így charaktereik vele legalább némileg összeforrának. Nem így a' magyarok. Nemzetiség és keresztyénség köztünk a' középkorban nem csak össze nem olvadott, hanem

[133] Részletek olvashatók belőle az 1981-ben megjelent *Irányok. Romantika, népiesség, pozitivizmus* című kritikatörténeti antológiában (Fenyő–Németh–Sőtér 1981, I. 142–148.), ez a szövegközlés azonban nem tartalmazza a dolgozatunkban idézendő részletet.

egyik ellentéte vala a' másiknak mind addig, míg a' keresztyénség' szelíd tanjának practicus oldalai ki nem fejtettek. Az olasz 's német országból, a' Helvetiából vett ritusok nálunk bántatlanul megmaradtak; 's egy sectát állító magyar semmivel sem kisebb carricatura, mint az Abderitai tanács.[134] Hogy őseink' religiója lényökkel szoros összefüggésben vala, tanú a' makacsság, mellyel a' keresztyénség ellen viseltettek. Sz. István' halálakor a' koronához legközelebben álló fők még nem valának keresztyének; András alatt az egész ország kiváná vissza az ősi szertartásokat; Belát pogány énekekkel ostromlá a' Fejérvár körül összegyűlt nép; 's a' régi hit mellett állott magának Belának öccse. Ha már ez a' hit, melly ellen még száz évvel az új religio' behozatása után törvények hozatnak, mellyet a' kúnok az ország' kebelében a' tizennegyedik század végéig botránkozására az egész keresztyén Europának királyi védelem alatt gyakorlottak, ha az ennyi makacssággal körűlölelt hit kiirtatik, akkor a' gyökereit főkép benne verte nemzeti és néppoesisnak szükségkép vesznie kell. Igy, 's kizárólag csak innen, magyarázom magamnak ebbeli veszteségünket; 's képtelenség legalább nincsen állításomban. A' később kor' énekei; mellyeket fegyverpusztítás és szívelhűlés feledtetének el velünk, épen azért feledtettek el, mivel már nem többé nemzeti poesis (a' szónak középkori értelmében) hanem csak egyes individuumok' ömledezései valának.

Illy körülményekben a' néppoesis is kevés eredetit fog felmutathatni. Stilfrid és Brunswik' története a' magyar pór előtt ismeretesb magánál Kádárnál 's Toldi Miklósnál; Hamlet története országszerte beszéltetik, midőn a' Thuróczitól említett regék Konthrol elfeledtettek, 's a' minden porregéink' legismeretesbje, az úgy nevezett Tündér Ilona, olaszból fordíttatott. Köszönetünket érdemlik tehát mind azok, kik néppoesisunkat versben vagy prosában eredeti mívekkel tágítani igyekeznek. A' németeket Musaeus ajándékozá meg már mintegy ötven évvel ez előtt egy gyűjteménnyel; hány ephemeri munka született és halt meg azolta, hogy a' kor ezeknek becsét meg nem fogyaszthatá? Nálunk Gaal György és Igaz Sámuel[135] közlének

[134] Utalás az antikvitásból eredeztethető toposzra, mely a trákiai Abdera város lakóit ésszerűtlen döntések sorozatával jellemezte. Ezt használta fel Wieland nevezetes munkájában (*Geschichte der Abderiten*, 1774), amely egyébként Szalay recenziójának megjelenése után pár évvel magyarul is megjelent (*Vieland Abderitái*. I–II. Fordítá Erdélyi Károly. Pozsony, 1834). A magyar fordításból idézve az abderitai tanács definícióját: „Minden ostobaságok elkövetése (mi nálok gyakran megtörtént) onnan származott, hogy valamit nagyon is okosan akartak véghez vinni, és midőn köz dolgaikban igen hosszasan, és mélyen tanácskoztak, bizonyosan számot lehetett tartani arra, hogy minden lehetséges végzések közt a' legroszszabbikhoz nyúlnak. Végtére ők a' Görögök közt közmondássá váltak." Wieland kapcsán megemlíthető, hogy a *Muzárion* cím is feltehetően az ő egyik munkájára utal, azaz: *Musarion oder die Philosophie der Grazien* (1768), melyet Szemere s a Wielandot különösen kedvelő Kazinczy bizonyára jól ismert.

[135] Például az 1826-os, Igaz Sámuel szerkesztette *Hébe*ben: *Páratlan királyfi. Mesélés.*

illy modorban nehányakat; Majláth más uton eredett el. – A' Muzárion' III. kötetének hatodik számában adott Rózika a' népregének tulajdon egyszerűségben, melly azonban a' müvészi pongyolaságtól igen különbözik, dolgoztatott, tartós ügyelettel, hogy a' mív poetai is, tanúságos is legyen. Rózika' érzeményeiben Rec. több individualitást, charakterében valóbb életet kivánna. Előadás és stylus olly sajátságos, 's tárgyához mérsékelt, hogy velünk férfi kezet gyaníttat.[136]

Szalay tehát a nemzeti specifikumot felmutatni képes népköltészet létét az adott nép hitvilágával, vallásával szoros összefüggésben láttatja, s ennek megfelelően, mivel a magyarság (közelebbről meg nem nevezett) ősvallását a kereszténységgel összeegyeztethetetlennek tartja, jut azon következtetésre, hogy más népektől eltérően a kereszténység felvétele, majd elhúzódó, ám végül sikeres – és az ősvallás számára kompromisszumot nem nyújtó – térnyerése, összességében tehát a korábbi vallási rendszer eltűnése vezetett az eredeti magyar népköltészet elsorvadásához. Kérdés, mit ért Szalay *eredeti* magyar népköltészeten. A Szalay által megnevezett, nem eredeti, ámde a magyar parasztság körében jól ismert művek („Stilfrid és Brunswik' története," „Hamlet története" s végül „a' minden pórregéink legismeretesbje, az úgy nevezett Tündér Ilona") német, angol vagy olasz eredetűek, s mindegyikük ponyván is elterjedt.[137] Az eredeti és még élő magyar népköltészethez sorolja Szalay Toldi Miklós és Kádár történetét, míg a magyar népköltészet egy eredeti (a Thuróczi-krónikában leírt), ámde azóta a hagyományozásból kikerült darabja lenne a Kont vitézről szóló. A magyar népköltészet Szalay által megnevezett eredeti darabjai tehát a magyar történelemből vennék tárgyukat. Akár eredeti (magyar), akár nem-eredeti (nem-magyar) alkotásokról legyen is szó, azok irodalmi, írásbeli eredettel is részét képezhetik a népköltészetnek. A „néppoesis" *nép* előtagja, úgy tűnik, ismét nem a folklóralkotás létrejöttének, hanem inkább használatának speciális közegére utal. Így azután a Horváth János által is érintett kitétel „köszönetünket érdemlik tehát mind azok, kik néppoesisunkat versben vagy prosában eredeti mívekkel tágítani igyekeznek" (ha jól értjük) nem igazán arra utal, hogy a műmese „jobb" lenne, mint a népmese, és ezért annak helyére kellene állania, hanem talán inkább arra, hogy az alkotó személye vagy a szerzőség beazonosíthatósága nem lényegi kritérium, az alkotó tartozhat az elithez is, hiszen a nép körében ismert művek között is van ilyenre példa, még ha az a felhasználók számára nem is tudatosult (lásd Shakespeare *Hamlet*je). A lényeges szempont, úgy tűnik, az, hogy a mű ne fordítás legyen, és illeszkedjék a magyar szövegfolklór-*hagyomány*hoz; s e kívánalomnak Szemere Krisztina *Rózika* című meséje is eleget tesz. Szalay szövegrészlete nem mellesleg

[136] Szalay 1833, 81–85.

[137] Pogány Péter ponyva-monográfiája számon is tartja Szalay László bírálatát. Pogány 1978, 42–43.

a korabeli elitnek folklórral kapcsolatos (akár passzív) tudására is újfent rámutat, amennyiben a pesti egyetemen jogot hallgató Szalay László, a helytartótanács elnöki titkárának Budán és Pesten felnőtt, két évig Székesfehérváron tanuló fia, aki levelezésének tanúsága szerint édesanyjával[138] (és majd feleségével is) mindvégig németül érintkezett, képes megnevezni egy sor, a „magyar pór" által (többékevésbé) közkedvelt művet.

Szalay ezek után a sorrendben következő darabot, Vörösmarty művét, az *Ugod Széplakon*t tárgyalja rövidebben, kritikai megjegyzései mellett alapvetően elismerően. „Rec. a' thema' kidolgozásai között minden habozás nélkül ennek nyujtja az elsőséget."[139] Majd a soron következő két pfeffeli ihletésű elbeszélést elhagyva (ezeket később érinti), áttér Mailáth műveire. Az egyes művek értékelését itt is hosszabb felvezetés előzi meg, mely egy közel-keleti eredetű európai hagyományhoz kapcsolja Mailáth elbeszéléseit.

> A' Palaestinából visszatérő keresztesek nem keveset hozának magokkal, mit hálával fogadhattak a' hon maradtak; nem, miket a' hierarchia remélt, de élénk és ifju szellemet az elzsibbadt massára; 's ez több, mint sem kivánni lehete. Míg a' fők Saladintól[140] hadi müvészségre taníttattak, addig kelet' regéjire figyelének a' lovagok, 's benyomásaikat magokkal honjaikba visszahozák. Csodákat beszélének el itthon, nem a' szent sir' és keresztyénség' csodájit, de csodájit egy religiónak, melly a' középkor' és lovagiság' szellemével egyiránt harmonisála. Hammer[141] az arabsokat és persákat a' kelet' franciájinak nevezi; 's így semmire nem hata ezek' poesisa melegebben, mint a' franczia chevalierekre, kik új lepelben itt önmagokra akadának. Igy támadtak a' provencali töredékek' elegyítésével a' Fabliau-k. A' hierarchia, melly a' classikus régiség' mythologiája' élesztését gyanús szemmel nézé, okot nem láta

[138] „[...] egy budai senatornak leánya, ki férjének halála után három fiával maradva, egészen e nehéz földadatának élt, s a hazának három jeles polgárt nevelve, azt szépen töltötte be " – emlékezett Szalaynak ifjúkorától legközelebbi barátja, Eötvös József, Szalay László felett elmondott emlékbeszédében. Eötvös 1902, 176.

[139] Szalay 1833, 85.

[140] Szaladin (1138?–1193), Egyiptom és Szíria szultánja, aki elfoglalta Közép-Szíriát, Damaszkuszt és Jeruzsálemet (1187), ezzel véget vetve a keresztesek 88 éve tartó uralmának.

[141] Szalay feltehetően az osztrák orientalistára, Joseph von Hammerre (1774–1856; 1835-től Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall) hivatkozik. 1830 előtt Hammer több munkáját Pesten is kiadták (németül), így egyik főművének (*Geschichte des osmanischen Reiches, grossentheils aus bisher unbenützten Handschriften und Archiven*, 1827–1835) első öt kötetét is. Az 1820-as években Hammer egyébként munkatársa volt a Hormayr szerkesztette, Bécsben megjelenő *Archiv für Geographie, Historie, Staats- und Kriegskunst, Archiv für Geschichte, Statistik, Literatur und Kunst* című periodikáknak (ugyanezekben Mailáthnak is több írása jelent meg, így például 1825-ös mese- és mondagyűjteményéből, még annak kötetbe rendezése előtt pár darab: *Der Schatz*, *Das Schwert Zuniga* és *Die Salzgewerke*). Hammer később majd az 1840-es években a Mailáth szerkesztette évkönyvnek (*Iris*) is szerzője volt.

magát ezek' mythologiájának ellenszegezni. Isten, ördög egyíránt számkivetettek innen; 's a' tündérek, geniusok, sylphek 's a' t., mellyek itt magokat keresztül fonják, a' keresztyénség' akkori megfogásával könnyen megegyeztethettek, midőn a' görög és római mythus azt feldöntötte. Illy környülményekben csak nem kizárólag foglalák el az akkori parnassust, 's kimondhatatlan telyben özönöltettek. A' XV században mindazonáltal a' mind inkább lábra kapó allegorisálás által jogaikból kizavartattak, bár – ha egyébb formákban is – mythusok tellyes feledésre soha nem juta. XIV. Lajos' százada' 's az azt követő évek' irói többnemü módosításokat tevének e' mythuson; 's Marmontel' Contes Moraux-jiban[142] itéletem szerint irótársai közt legszerencsésben egy itt alapult varázskört nyita. A' mi éveinkben madame de Genlis[143] jónak látá erejét illy nemü dolgozásokban próbálgatni; de irígykedése Staëlre 's öreg napjaiban reá bukott bigotteriája más regiókba vonák. Az olaszok és spanyolok, kik romantikájokban egy ehhez hasonló, 's a' maurusok' befolyásaitól úgy is már keletileg módosíttatott, tüneményt birának, sokkal nyugottabban érdekeltettek. Az angol balladákban a' keleti regény[144] az éjszakival egy új 's valóban költői egésszé frígyesült. Innen támasztá fel Shakespeare a' tizenhatodik században újolag, 's dramai formában talán legelső Vész-ében a' középkor' kedves mythusát.

---

[142] A *Contes Moreaux*-kötet első ízben 1761-ben jelent meg, bővített kiadása 1765-ben, a *Nouveaux contes moraux* pedig Marmontel halála után 1801-ben és 1806-ban. Marmontel műve (helyesebben abból válogatott szövegek) több magyar fordításban is napvilágot látott az 1770-es évektől kezdődően (Báróczi Sándor: 1775 Bécs, 1785 Pest, 1814 Pest; Kónyi János: 1775, 1786 Pest; Kazinczy Ferenc: 1808 Széphalom). (Vö. Bayer 1916, György 1941, 224–227.) Báróczinak az *Erköltsi Mesék*hez írott *Előljáró Beszéde* azért is figyelemre méltó, mert kitér a *mese*-terminus és -fogalom használatának problémájára is: „[...] mert én jól tudom azt magam is, hogy a' mese aenigma; ezek pedig mellyeket itt fordítottam, mind a' franczíának ereje szerént, mind pedig ezen Hisztóriácskáknak nemekre nézve, beszédek, nem lévén valóságos történetek, hanem egyedül csak az Irónak költeményei" stb. Báróczi 1814, XI.

[143] Stéphanie Félicité Ducrest de St-Albin, comtesse de Genlis (1746–1830), francia író, udvarhölgy, Chartres herceg gyermekeinek nevelője, számos történelmi és gótikus regény, elbeszélés, románc, erkölcsi mese, színmű és modern szemléletű pedagógiai munka szerzője. Különösen ez utóbbiakat számos nyelvre lefordították (lásd *Database of European Women Writers 1700–1900,* http://www.databasewomenwriters.nl; a *Háború és Béké*ben például Natasa Rosztova is pedagógusi minőségében emlegeti Mme de Genlist). Többkötetes memoárja 1825-ben jelent meg. Szalay feltehetően a történeti elbeszélés, a románc, a mitologikus narratívák és az erkölcsi mesék jegyeit elegyítő művei miatt hivatkozik Mme de Genlisre (például *Les chevaliers du cygne* [1795], *Nouveaux contes moraux et nouvelles historiques* [1802], *Arabesques Mythologiques ou les attributs de toutes les divinités de la fable* [1810], ez utóbbi, az ifjúság okulását szolgáló munka például alcíme szerint a „hamis istenek" és kultuszuk történetét, a vallási ceremóniákat mutatja be részletesen, bevezetőjében pedig önálló értekezés található a mitológiáról, előbb általánosságban, majd különös tekintettel a pogányságnak a régi görögök és rómaiak jellemére, erkölcseire és irodalmára gyakorolt hatására).

[144] Itt feltehetően a *rege* egy alakjáról van szó; a mai értelemben vett 'regény'-t a kor szóhasználatának megfelelően *román*nak nevezi Szalay a tanulmányban.

Németország' középkoru költőji sokkal éjszakiabban valának szavaltatva, mint sem hogy ezt elfogadhatnák: magokban a' minnesängerekben a' mi tündéres van, éjszaki eredetre mutat. Tiecknek a' mult század' utolsó éveiben megjelent Romantische Dichtungen czímü elbeszéleti e' szellemben dolgoztattak.[145]

Nálunk Majláth, eddigelé egyetlen együnk[146] e' nemben, mindenek előtt azon volt, hogy a' mythus' machineriájit nemzeti világ' hegyébe állítsa; 's így figyelmének szükségkép a' néppoesis felé kelle fordulnia. A' Muzárion' III. és IV. kötetében közlöttek a' Befalaztatotton kivül egy sajátságos 's még is nem egyoldalu varázskörben forognak. Itt charakterek nem igen árnyaltathatnak ugyan, mert e' világ lényei jobbára vagy merő jó vagy merő rosz ingredientiákból alakulnak; 's a' ki Grandison' charaktereiben nem lel becsülni valót, mélytánytalan leszen ezek iránt is. De kire nem hat az a' lelkes és finom előadás, az az alkotó és virágos phantasia, az a' nemes egyszerüség és gyengédség érzeményekben és képekben, 's főkép az a' még az aszszonytisztelet és lovagiság' árnyalatiban is való, nemzetiség. Csak az egy Erzsi, a' fonó, mind ezeket a' legragyogóbb vegyületben nyújtja. 'S mind ezeken túl milly gyakorlott kézzel, 's milly összeolvasztólag az egésznek szellemével, szövettek-be a' mythus' tündérességei! 's milly pontot ütőleg használtattak ugyan ezek a' Szélkirályban és Tündér Ilonában, hol a' néppoesis' magyar földje hasonló eget kivána! – A' Befalaztatott egy mind ezektől eltérő sphaerában forog, de charaktereket nyújt, mellyeknek itt ugyan csak alapvonásai adatnak, de mellyeket egy Walter Scotti kéz colossalis alakká fejleszthetne. Rec. illy egészséges, vadságtól és ultramiveltségtől egyaránt ment, energicus, 's individualitásaikban még is tisztán humanus, magyar charactereket, ennyi objectivitással kivive, mint itt Jakusics, nője, leánya, Forgách és pater Bartay; elbeszélő poesisunk' egészében nem ismer.

A' Pfeffeli thema után készült a' Levél ugyan csak Majláttól. Belső structurája hamar elsurrant kezet gyanittat; 's ennek tulajdoníthatni, hogy a' szövetéken itt ott hijány, bár nem igen tetemes, mutatkozik. A' csodálatosnak tonusa és szelleme mindazonáltal müvészi könnyüséggel leheltetett charakterekre és actióra, 's olly biztossággal, hogy a' regék' idegennemü csodálatosával érintésbe ne jöhessen. A' tudákos garabonczás, az élénk hadnagy, a' két cziczácska hím és nő kedvesek még akkor is, midőn a' mi megtörténik (mint lap 224 sor 19[147]) ők vagy az ezt tőlök elta-

[145] *Romantische Dichtungen.* I–II. Jéna, 1799–1800. Korábban: *Volksmärchen herausgegeben von Peter Lebrecht.* I–III. Berlin, 1797.

[146] E helyt egy lábjegyzet is szerepel: „Míg a' recensio készüle, jelene-meg Bajzának kellemetes Hableánya is." Szalay 1833, 88. A *Rege a hableányról* az 1830-as *Auorá*ban megjelent prózai elbeszélés.

[147] Szalay a kandúr barátjának/gazdájának megszólalására, a következő sor(ok)ra utal: „[...] mert, magunk közt légyen mondva, dolgunk a' Drámai Poesis' mezején átkozottan rosszúl áll."

nulták társaik néha egy nekik jól illő csintalanságból karmolnak. – A' fordítás I–IV ollyan, minőt Kazinczytól várhattunk.[148]

Szalay már a *Rózika* kapcsán kifejtett gondolatmenetében is utalt Mailáth munkáira; míg Szemere Krisztina meséjét a Musäus–Gaal György vonulathoz illeszkedőnek látja, addig Mailáth írásait egy ettől eltérő hagyomány részeként értelmezi. Érvelése szerint a keresztes háborúk révén olyan kulturális cserére került sor, melynek keretén belül – többek között – a közel-keleti elbeszélő hagyomány integrálódhatott az európai keresztény kultúrába. Az e hagyomány részét képező elbeszélő művek az alsóbb mitológia lényeit léptették fel, innen e szövegekben a *csodá*nak oly gyakori s más elbeszélő műfajoktól elhatároló megjelenése.[149] A közel-keleti eredetű csodás, alsóbb mitológiai lényekkel teli elbeszélések beépülése az egyes nemzeti irodalmakba eltérő mértékű volt, a helyi hagyományok karakterétől függően. Mailáth művei Szalay értelmezése szerint e számtalan európai variánssal bíró műfaji tradíció egyedüli magyar reprezentánsai. „[Mailáth] mindenek előtt azon volt, hogy a' mythus' machineriáit nemzeti világ' hegyébe állítsa; 's így figyelmének szükségkép a' néppoesis felé kelle fordulnia" – írja Szalay.[150] A magyar népköltészet tehát egyfelől mint a nemzeti specifikum hordozója, másfelől mint bizonyos narratív műfajaiban – így a tündérmesében és egyes mondai alműfajokban – a csodásnak mind cselekménye, mind a felléptetett szereplők tekintetében (tündérek, sárkányok, vasorrú bábák, megszólaló állatok, varázseszközök stb.) teret engedő poétikai hagyomány szükségszerűen került megidézésre Mailáth idevágó munkásságában. Szalay Mailáthnak a

[148] Szalay 1833, 86–90.

[149] Kölcsey erről így írt 1826-ban megjelent tanulmányában: [...] az életet magosítani 's az emberiség' határait kiterjeszteni akaró Költő bizonyos mythologiának nem létében egy csudálatos formákból alkotott tündérvilág felé csapongott; 's így tündérezés, ritterség és szerelem vallási buzgósággal és köznépi babonával elvegyülve rendkivül való, bizarr világításban tüntették fel a' Romantikát, melly az Európai Poesisre még akkor sem szünt meg fő behatással munkálni, mikor a' Görög és Római művek új életre hozatván, követés' tárgyaivá tétettek." Cselkövi 1826, 32–33.

[150] Erről az összefüggésről Kölcsey: „A' Hagyomány annál poetaibb alakot nyer magának, mennél több egyes történetekre oszlik fel, olly egyes történetekre tudniillik, mellyek a' regénység' szinét viselvén, az egésznek elevenítő fényt kölcsönözhetnek. A' Görög Hagyomány tele van illyenekkel, 's az illyenek abban még több költői felemelkedéssel bírnak azon oknál fogva, mert vagy mythusokká tétettek, vagy mythusokkal vegyültenek. A' Magyar Hagyományban semmi mythológiai nyomokat észre nem veszünk; 's ezek különben is a' keresztyénség után idegenekké fogtak volna lenniek. A' Hagyomány annál fogva Álmostól kezdve egészen Históriai formát visel [...]." Cselkövi 1826, 40. Talán e két idézetből is nyilvánvaló, milyen fontos lenne Kölcsey és Szalay tanulmányának folklorisztikai szemszögből való összehasonlító elemzése, melyre azonban e helyt a kötet terjedelmi korlátai miatt sem áll módunkban kitérni.

*Muzárion*ban megjelent műveit egyértelmű méltatásban részesíti, a regéket éppen úgy, mint a tündérmesét, kifogásokat inkább csak *A' levél* felépítése kapcsán fogalmaz meg, alapvetően azonban erről is elismerően szól.

Összességében, az 1829-es *Muzárion*ban megjelent négy mese közül három (két állatmese és egy tündérmese) a Szemere Krisztina műveiből összeállított posztumusz antológia részét képezi. A *Rózika* címet viselő tündérmese emellett a *Muzárion* egy másik szövegcsoportjához is tartozik, amely C. G. Pfeffel egy elbeszélő költeményének felhasználásával az elbeszélő műfajok poétikai lehetőségeit kívánta bemutatni, s e (szerkesztői) koncepció szerint Szemere Krisztina meséje a *pórrege* műfajában olvasandó szöveg, a pórrege műfaja pedig a narratív irodalmi műfaj-hierarchia egy tagja. A negyedik mese (Mailáth János: *Tündér Ilona*) az 1825-ben megjelent *Magyarische Sagen und Maehrchen*-kötet *Zauberhelene* című szövegének Kazinczy-féle fordítása. Mivel az 1829-es *Muzárion*ban a *Tündér Ilona* mellett további három Mailáth-elbeszélés is az 1825-ös gyűjtemény szövegeinek magyar fordítása, ennek megfelelően a *Muzárion* ezen szövegcsoportja a 12 darabból álló német nyelvű Mailáth-kötet harmadát teszi ki. Toldy Ferenc egy levele alapján úgy tűnik, a teljes magyar nyelvű fordításkötet kiadását a *Muzárion* szövegközlése vetette vissza.

Ami az 1829-es *Muzárion*ban megjelent mesék korabeli recepcióját illeti, az korántsem volt egynemű. Az elutasítás egyik képviselője, Guzmics Izidor szerint a mesék az esztétikai-kritikai folyóirat profiljával inkompatibilisek (emlékeztetnénk arra, hogy az *almanach*okban megjelent mesékkel, „pórregékkel" kapcsolatban – egyelőre –nem ismerünk az 1833-as *Muzárion*ban megjelent bírálatok némelyike képviselte negatív reakciót). Azon meg nem nevezett személyek elutasító attitűdje, melyről Kazinczy tudósított, alapjában véve megint csak a folyóirat – korábbi kötetekből kirajzolódó – karaktere iránti elvárások sérüléséből fakad („Némellyek nem értik, oktató munka akar e' lenni Muzárion vagy mulattató"). Ugyanakkor e felfogással ellentétben egy másik bíráló, Szentmiklóssy Alajos, pozitívan értékelte az 1829-es kötetek új, „populáris tón"-ját mint az olvasóközönség kiterjesztésének és egyesítésének lehetséges eszközét. Végül, a meséket (különösen Mailáthét) Kazinczy Ferenc és Szalay László (s talán nem túl önkényes a feltevés, hogy idevonható, mint a Kazinczy és Szalay közötti összekötő kapocs, a szerkesztő, Szemere Pál is) egyaránt méltatták, s mindezen túl Szalay európai kontextusba ágyazott, ugyanakkor a nemzeti irodalom, s így a népköltészet szempontjait is érvényesítő irodalom*történeti* folyamatok részeként értelmezte azokat.

Irodalom

ARANY László
— 1901 Magyar népmeséinkről. In *Arany László tanulmányai.* II. kötet. Első rész. *Irodalmi és nyelvészeti tanulmányok.* Budapest, Franklin-társulat. 76–153.
BAJZA [József]
— 1834 Muzárion. Új folyam. *Kritikai Lapok,* 4. füzet. 3–56.
BAJZA József és TOLDY Ferenc
— 1969 *Levelezése.* S. a. r., jegyz. Oltványi Ambrus. Budapest, Akadémiai. /A magyar irodalomtörténetírás forrásai 9./
BÁNHEGYI Jób
— 1939 *Magyar nőírók.* Budapest, Szent István-társulat.
BÁRÓCZI Sándor
— 1814 *Erköltsi mesék, mellyeket frantziából fordított Bárótzi Sándor, magyar nemes testőrző.* Pesten, Trattner Ján. Tam. betűivel és költségeivel.
BAYER Alice
— 1916 *Marmontel hatása Magyarországon.* Budapest, Korvin Testvérek Könyvnyomdája.
BELICZAY Angéla
— 1989a Szemere Pál könyvtára. *Ráday Gyűjtemény Évkönyve,* Tom. 6. 144–158.
— 1989b Kazinczy bejegyzései Szemere Pál könyveiben. (Pap László jegyzeteiből közölve.) *Ráday Gyűjtemény Évkönyve,* Tom. 6. 239–243.
BORBÉLY Szilárd
é. n. [2001] Horvát István és Vörösmarty Mihály: történeti és irodalmi fikció találkozása. In Takáts József (szerk.): *Vörösmarty és a romantika.* /Színháztudományi Szemle, 33./ Pécs–Budapest, Művészetek Háza, Országos Színháztörténeti Múzeum és Intézet. 111–126.
CSELKÖVI [KÖLCSEY Ferenc]
— 1826 VII. [Nemzeti hagyományok] *Élet és Literatúra,* I. kötet, I. rész. 15–59.
DOMOKOS Mariann
— 2005 Gaal György mesegyűjtése. (Kiadott és kéziratban maradt mesék a 19. századból.) *Palimpszeszt,* http://magyar-irodalom.elte.hu/palimpszeszt/24_szam/03.html
DÖMÖTÖR Ákos
— 1988 *A magyar tündérmesék típusai. AaTh 300–749.* Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport. /Magyar Népmesekatalógus 2./
EMBER Nándor
— 1918 *A magyar oktató mese története 1786-tól 1807-ig.* Budapest.
EÖTVÖS József
MDCCCCII (1902) Szalay László. In *Báró Eötvös József összes munkái.* VIII. kötet. *Beszédek.* I. kötet. *Emlék- és ünnepi beszédek.* Budapest, Révai Testvérek Irodalmi Intézet R.-T. 174–210.
FÁBRI Anna
— 1987 *Az irodalom magánélete. Irodalmi szalonok és társaskörök Pesten 1779–1848.* Budapest, Magvető.
— 1996 *„A szép tiltott táj felé." A magyar írónők története két századforduló között (1795–1905).* h. n. [Budapest], Kortárs Kiadó.

FARKAS Gyula
— 1930 *A magyar romantika. (Fejezet a magyar irodalmi fejlődés történetéből.)* Budapest, MTA.
FÁYLNÉ-HENTALLER Mariska
— 1889 *A magyar irónőkről. Arczképekkel.* Budapest, a szerző sajátja.
FENYŐ István
— 1976 *Az irodalom respublikájáért. Irodalomkritikai gondolkodásunk fejlődése, 1817–1830.* /Irodalomtudomány és kritika/ Budapest, Akadémiai.
— 1990 Kölcsey és a centralisták. In Taxner-Tóth Ernő – G. Merva Mária (szerk.): *Remény s emlékezet. Tanulmányok Kölcsey Ferencről.* Budapest – Fehérgyarmat, Petőfi Irodalmi Múzeum – Kölcsey Társaság. 70–86.
— 1997 A centralista csoportosulás kezdetei. *Irodalomtörténet,* LXXVIII: 1–2. 63–85.
FENYŐ István – NÉMETH G. Béla – SŐTÉR István
— 1981 *Irányok. Romantika, népiesség, pozitivizmus.* I. /A magyar kritika évszázadai 2–3./ Budapest, Szépirodalmi.
FERENCZI Zoltán
— 1916 Gr. Mailáth János egy elbeszélésében Shakespeareről. In Ferenczi Zoltán (szerk.): *Magyar Shakespeare-Tár* IX. kötet. Budapest, Kilián Frigyes Utóda Bizománya. 298–300.
FLEGLER Sándor
— 1878 *Szalay László és munkái.* (Ford. ifj. Szinnyei József.) Budapest, Franklin-Társulat.
FRIEDRICH Ildikó
— 1991 *Élet és Literatúra Muzárion. Repertórium.* Budapest, Petőfi Irodalmi Múzeum.
GULYÁS Judit
— 2005 „Én is élek még édes Ferim." Adalékok egy 19. századi költő, meseíró, Szemere Krisztina életrajzához. In Gulyás Judit – Tóth Arnold (szerk.): *Mindenes Gyűjtemény II. Tanulmányok Küllős Imola 60. születésnapjára.* /Artes Populares 22./ Budapest, ELTE Folklore Tanszék. 191–248.
GUZMICS Izidor
— 1833a IV. *Muzárion,* V. kötet, II. rész. 30–31.
— 1833b XXIII. *Muzárion,* V. kötet, II. rész. 49.
— 1833c XXVIII. *Muzárion,* V. kötet, II. rész. 52–54.
— 1833d III. *Muzárion,* V. kötet, II. rész. 29–30.
GYÖRGY Lajos
— 1941 *A magyar regény előzményei.* Budapest.
GYULAY Pál
— 1866 *Vörösmarty életrajza.* Az akadémia által koszoruzott mű. Budapest, Ráth Mór.
H...my [BAJZA József] [rec.]
— 1831 Szalay László, Észrevételek a' Muzárion' III. és IV. Kötetéről. *Kritikai Lapok,* I. füzet. 141–143.
HÁSZ-FEHÉR Katalin
— 2000 *Elkülönülő és közösségi irodalmi programok a 19. század első felében. (Fáy András irodalomtörténeti helye.)* /Csokonai Könyvtár, Bibliotheca Studiorum Litterarium, 21./ Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
HORVÁTH János
— 1927 *A magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfiig.* Budapest, MTA.
— 1955 *Kisfaludy Károly és íróbarátai.* /Irodalomtörténeti tanulmányok I./ Budapest, Művelt Nép.

IMRE László
— 1996 *Műfajok létformája XIX. századi epikánkban.* Debrecen, Kossuth Egyetemi Kiadó.
KÁLMÁN Sámuel
— 1910 *A magyar fabula története. (Irodalomtörténeti esszé.)* Budapest, Fried és Krakauer Kő- és Könyvnyomdája.
KazLev = KAZINCZY Ferencz *levelezése.*
— 1900 *X. kötet.* Közzéteszi Dr. Váczy János. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
— 1901 *XI. kötet.* Közzéteszi Dr. Váczy János. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
— 1902 *XII. kötet.* Közzéteszi Dr. Váczy János. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
— 1903 *XIII. kötet.* Közzéteszi Dr. Váczy János. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
— 1910 *XX. kötet.* Közzéteszi Dr. Váczy János. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
— 1911 *XXI. kötet.* Közzéteszi Dr. Váczy János. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
KAZINCZY Ferenc
— 1960 *Levelezése. XXIII. kötet. (1927 óta előkerült, és kötetbe nem foglalt levelek gyűjteménye.)* Közzéteszi Berlász Jenő, Busa Margit, Cs. Gárdonyi Klára, Fülöp Géza. Budapest, Akadémiai.
KAZINCZY Ferencz
— 1829a Japáni történet. Bévezetés. *Muzárion,* IV. kötet, XXVIII. rész. 307–308.
— 1833a VI. *Muzárion,* V. kötet, II. rész. 32–33.
— 1833b VII. *Muzárion,* V. kötet, II. rész. 33–34.
KAZINCZY Gábor
— 1885 *Emlékbeszéd Szemere Pál felett.* Budapest, Franklin-társulat.
KÉKY Lajos
— 1918 Magyar költői versenyek. *Budapesti Szemle,* 175. kötet. CDXCIX szám. 217–242.
KÉPLAKI Vilhelm [SZEMERE Pál]
— 1810 *Az Uj Holmi' első csomójának kritikai megitéltetése.* Pesten, Nyomtattatott Trattner' Mátyás' betűivel.
KÉPLAKI Vilma [SZEMERE Krisztina]
— 1821a Barátnémhoz. *Szép-Literatúrai Ajándék a' Tudományos Gyűjteményhez.* Első Esztendei Folyamat. Pesten, Trattner János Tamás betűivel, és költségével. 11–12.
— 1821b Találós-Mese. *Szép-Literatúrai Ajándék a' Tudományos Gyűjteményhez.* Első Esztendei Folyamat. Pesten, Trattner János Tamás betűivel, és költségével. 12.
— 1828 Fohász. *Uránia. Nemzeti Almanách újesztendei ajándékúl.* Esztergamban, Beimel József betűivel és költségével. 12.
— 1829a A' Bájviolához. *Aurora. Hazai Almanach.* Kiadá Kisfaludy Károly. (Nyolczadik év.) Pesten, Petrózai Trattner J. M. és Károlyi István Könyvnyomtató-Intézetében. 165.
— 1829b Rózika. *Aurora. Hazai Almanach.* Kiadá Kisfaludy Károly. (Nyolczadik év.) Pesten, Petrózai Trattner J. M. és Károlyi István Könyvnyomtató-Intézetében. 73–89.
— 1829c A' Bájviolához. *Uránia. Nemzeti Almanách újesztendei ajándékul.* Esztergamban, Beimel József betűivel és költségével. 108.
KÉPLAKY Vilma [SZEMERE Krisztina]
— 1822 Vigasztalóm. *Aurora. Hazai Almanach.* Kiadá Kisfaludy Károly. Pesten, Trattner János Tamásnál. 84.
— 1824 Tanács. *Aspasia.* Első kötet. Szerkeszteté Kovacsóczy Mihály. Pesten, Kiadá Füskúti Landerer Lajos. 7.

KERÉNYI Ferenc
— 2002 *Pest vármegye irodalmi élete (1790–1867).* Budapest, Pest Megye Monográfia Közalapítvány.
KISS Károly
— 1829 Síró-hegy. *Muzárion,* III. kötet, XVI. rész. 135–155.
KOLOS István
— 1938 *Gróf Mailáth János (1786–1855).* /Palaestra Calasanctiana. A piaristák doktori értekezései az 1932. évtől, 21. sz./ Budapest.
KOVÁCS Ágnes – BENEDEK Katalin
— 1987 *A magyar állatmesék katalógusa. AaTh 1–299.* /Magyar Népmesekatalógus 1./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
— 1990 *A magyar formulamesék katalógusa. AaTh 2000–2399.* /Magyar Népmesekatalógus 9./ Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
KOZMA Borbála, L. – LADÁNYI Sándor
— 1982 A *Dunamelléki Református Egyházkerület Ráday Gyűjteményének (Budapest) kéziratkatalógusa. (1850 előtti kéziratok.)* Budapest, Országos Széchényi Könyvtár.
KÖLCSEY Ferenc
— 1833 Vilma. *Muzárion,* V. kötet, XXIV. rész. 332–340.
— 1960 *Összes művei. 3. Levelek.* S. a. r, jegyz. Szauder Józsefné és Szauder József. Budapest, Szépirodalmi.
— 2001 *Minden munkái. Versek és versfordítások.* Kritikai kiadás. S. a. r. Szabó G. Zoltán. Budapest, Universitas.
M. és N.
— 1824 *Új Szellem, vagy is Újmagyarok útja Helikonra.* Szegeden, Nyomtat. Grünn Orbán' betűivel.
Magyar Népköltészet. III. *Népmesék.*
— 1955 S. a. r. Ortutay Gyula. Budapest, Szépirodalmi.
Magyar népmesék II.
— 1960 Szerkesztette és a bevezetőt írta Ortutay Gyula, válogatta és a meséket jegyzetekkel ellátta Dégh Linda és Kovács Ágnes. Budapest, Szépirodalmi.
MAILÁTH János
— 1829a Tündér Ilona. *Muzárion,* III. kötet, XVII. rész. 172–183.
— 1829b A' levél. *Muzárion,* III. kötet, XVII. rész. 219–233.
— 1864 *Magyar regék, mondák és népmesék.* Gróf Majláth János után Kazinczy Ferencz. Kiadta Kazinczy Gábor. Pest, Heckenast Gusztáv tulajdona.
MAILÁTH, Johann
— 1825a *Magyarische Gedichte.* Uebersezt von Johann Grafen Mailáth. Stuttgart und Tübingen, Cotta.
— 1825b *Magyarische Sagen und Maehrchen.* Brünn, J. G. Trassler.
— 1837 *Magyarische Sagen, Mährchen und Erzählungen.* Erster Band. Stuttgart und Tübingen, Cotta.
MARTINKÓ András
— 1973 Az ifjú Szalay László a történelem, az irodalom és az életpálya egy fordulópontján. (Vázlat.) *Irodalomtörténeti Közlemények,* LXXVII: 2–3. 195–208.

MIKOS Éva
— 2005 Szerelemdal... Megjegyzések egy Csokonai-vers népszerűségéről, valamint társadalom- és művelődéstörténeti kapcsolatairól 19. századi kalendáriumok alapján. In Gulyás Judit – Tóth Arnold (szerk.): *Mindenes Gyűjtemény II. Tanulmányok Küllős Imola 60. születésnapjára.* /Artes Populares 22./ Budapest, ELTE Folklore Tanszék, 169–189.
MILBACHER Róbert
— 2000 *„...Földben állasz mély gyököddel..." A magyar irodalmi népiesség genezisének akkulturációs metódusa és* pórias *hagyományának vázlata.* /Doktori mestermunkák/ Budapest, Osiris.
NAGY Ilona
— 2000 Adalékok Gaál György kézirathagyatékának sorsához. In Balázs Géza – Csoma Zsigmond – Jung Károly – Nagy Ilona – Verebélyi Kincső (szerk.): *Folklorisztika 2000-ben. Tanulmányok Voigt Vilmos 60. születésnapjára.* I. Budapest, ELTE BTK. 66–75.
NÉMEDI Lajos
— 1986 Pfeffel, Gottlieb Konrad. In Király István – Szerdahelyi István (szerk.): *Világirodalmi Lexikon.* X. kötet. Budapest, Akadémiai. 493.
ORTUTAY Gyula
— 1963 Jacob Grimm és a magyar folklorisztika. *Ethnographia,* LXXIV: 321–341.
PAÁL Árpád
— 1939 *Emlékezések Kölcsey Ferencről.* Brasov – Brassó, Ágisz Szövetkezet Közművelődési Szakosztálya. /Hasznos Könyvtár, Népnevelési Hazai Szemle, V. évf. 1. sz. 1939. március/
PFEFFEL, C. G.
— 1829 Uzge és Zacchi. Fordította Kazinczy Ferenc. *Muzárion,* IV. kötet, XXVIII. rész. 310–312.
PFEFFELs Gedichte
MDCCXCI (1791) I. Theil. Wien, bei F. A. Schraembl.
POGÁNY Péter
— 1978 *A magyar ponyva tüköre.* Budapest, Európa.
SÁRDI Margit, S. – TÓTH László
— 1997 *Magyar költőnők antológiája.* Budapest, Enciklopédia Kiadó.
SZAJBÉLY Mihály
— 2002 A rege és rokonműfajai a XIX. század magyar irodalmában. In Nagy Imre – Merényi Annamária (szerk.): *„Mit jelent a suttogásod?" Romantika: eszmék, világkép, poétika. Tanulmányok.* Pécs, Pro Pannonia Kiadói Alapítvány. 139–154.
SZALAY László
— 1913 *Levelei. Életrajzi vázlattal és megjegyzésekkel ellátva.* Közrebocsátja Dr. Báró Szalay Gábor. Budapest, Franklin-Társulat.
SZALAY László
— 1830 *Észrevételek a' Muzarion' III. és IV. kötetéről.* Pesten, Fűskuti Landerer Lajos betüjivel.
— 1833 XXX–XXXI. *Muzárion,* V. kötet, II. rész. 54–98.
— 2000 *Válogatott történeti tanulmányok.* Szerkesztette, utószó: Soós István. /Milleniumi magyar történelem. Historikusok/ Budapest, Osiris.
SZAUDER József
— 1955 *Kölcsey Ferenc.* Budapest, Művelt Nép.
Szemerei SZEMERE Pál
— 1890 *Munkái. I–III.* Szerkeszti Szvorényi József. Születése százados emlékünnepének alkalmából. Közrebocsátja a Kisfaludy-Társaság. Budapest, Franklin-Társulat.

SZENTMIKLÓSSY Alajos
— 1833 XIII. *Muzárion,* V. kötet, II. rész. 43–44.
SZERÉNYI Vilmos [Szentmiklóssy Alajos] [rec.]
— 1823 Külföldi Literatúra. Mährchen der Magyaren, bearbeitet, und herausgegeben von Georg von Gaal. *Tudományos Gyűjtemény,* I: 118–120.
TAXNER-TÓTH Ernő
— 1990 Kölcsey és Szemere barátságának kezdete. In Taxner-Tóth Ernő (szerk.): *„A magkikél." Előadások Kölcsey Ferencről.* Budapest – Fehérgyarmat, Kölcsey Társaság. 30–48.
— 1992 *Kölcsey és a magyar világ.* Budapest, Akadémiai.
TOLDY, Franz
— 1828a *Handbuch der ungrischen Poesie.* In Verbindung mit Julius Fenyéry Herausgegeben von Franz Toldy. Zweiter Band. Pesth und Wien, In Commission bei G. Kilian und K. Gerold.
TOLDY Ferencz [rec.]
— 1828b Auróra, hazai Almanach. *Tudományos Gyűjtemény,* XI: 104–113.
UJVÁRY Zoltán
— 2001 Majláth János 1786–1855. In Ujváry Zoltán: *Kis folklórtörténet IV.* /Néprajz egyetemi hallgatóknak, 23./ Debrecen. 31–48.
VÁRADY Zoltán
— 1911 *Gróf Mailáth János szerepe a magyar irodalomban.* Máramarosszigeten, Berger Miksa könyvnyomdája.
VERBEGYI G. [Mátrai Gábor] [rec.]
— 1825 Külföldi Literatúra. V. Magyarische Sagen, und Maerchen v. Johann Grafen Mailáth. *Tudományos Gyűjtemény,* IV: 112–114.
VÉRTESY Jenő
— 1906 *Kölcsey Ferencz.* Budapest, az Athenaeum R.-Társulat Könyvnyomdája.
VOIGT Vilmos
— 1981 A folklór és az irodalom kapcsolata a magyar állatmesékben. *A Debreceni Déri Múzeum Évkönyve 1979.* Debrecen. 281–329.
— 1982 A magyar népmesekutatás a múlt század első felében. In Kríza Ildikó (szerk.): *Kríza János és a kortársi eszmeáramlatok.* Budapest, Akadémiai. 139–150.
— 1989 A magyar mese- és mondakutatás bécsi triásza. In Moritz Csáky – Horst Haselsteiner – Klaniczay Tibor – Rédei Károly (szerk.): *A magyar nyelv és kultúra a Duna völgyében.* I. Budapest – Wien, Nemzetközi Magyar Filológiai Társaság. 375–379.
— 1997 Gaal György. In Csoma Zsigmond – Gráfik Imre (szerk.): *Kapcsolatok és konfliktusok Közép-Európa vidéki életében. Tanulmányok Gaál Károly professzor 75. születésnapjára.* Szombathely, Vas megye Önkormányzata. 205–216.
— 2001 Reformkori mondák Magyarországon. In Voigt Vilmos: *A folklórtól a folklorizmusig. Történeti folklorisztikai tanulmányok.* Budapest, Universitas. 133–145.
VÖRÖSMARTY Mihály
— 1965 *Összes művei.* 17. kötet. *Levelezés* I. S. a. r. Brisits Frigyes. Budapest, Akadémiai.
— 1967 *Összes művei.* 5. kötet. *Nagyobb epikai művek* II. S. a. r. Horváth Károly és Martinkó András. Budapest, Akadémiai.
WALDAPFEL József
— 1935 *Ötven év Buda és Pest irodalmi életéből. 1780–1830.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.

V. Gilbert Edit

„Apokrif evangelizáció" az ezredvég világirodalmában

Munkám címe látszólag ellentétes tartalmakat köt össze. „Evangelizációról", evangéliumi, újszövetségi történetek irodalmi megjelenítéséről fogok beszélni a 20. században. Ez a szóforma azért többet fed, mint semleges történetmondást, hiszen az alapszó, az evangélium az üzenetet, a jó hír közzétételét is jelenti. Különleges hevületű híradást a Megváltó megjelenéséről, a bizonyosnak vélt igazság terjesztését. Ez a hevület sem hiányzik a szóba kerülő szövegekből, azonban másmás előjelű, milyenségű, tartalmú az indulat.

A fenti jelenség, a bibliai szüzsék átírása azok megszületése óta folyamatosan tart. Minden kor létrehozza a maga Újszövetség-verzióit is változatos műfajokban – a szépirodalomban ugyancsak. Én a regények közül szólnék néhányról a világ irodalmának közelmúltjából.

Jézus alakja, életútja, áldozata, jelentése és jelentősége mindmáig foglalkoztatja a regényírókat. Újra- és újragondolják a kánon(ok)ból[1] és az apokrifokból ismert történeteit aktuális, egyedi nézőpontjukból. Az örök kérdéseket, amelyekre az emberiség Jézus színre lépése óta keresi a választ, szűnni nem akaró kíváncsisággal teszi fel a második ezredvég írója is. A modern írókat foglalkoztató problémák számos esetben az evangéliumok felé viszik el a szerzőt; válaszlehetőséget keresnek és találnak bennük jellegzetesen modern (szabadság, árulás, megkésettség, identitás) kérdéseikre. Megközelítésmódjuk rendkívül változatos: radikálisan, szemtelenül, elkeseredetten, szkeptikusan vagy akár lelkesülten írnak újra egy-egy jól ismert bibliai elbeszélést vagy elbeszéléslláncolatot a hagyományos értelmezéstől elrugaszkodva egy újfajta koherencia, magyarázat, eddig elsikkadt motívum felmutatásával. Számos esetben mellékszereplők felől lépnek a történetbe. Korábban észrevétlen momentumot tesznek kiindulópontjukká

[1] Hiszen evangéliumból is négy van, és érdekes lehet az eltérés közöttük.

nem egyszer és szokatlan, modern indoklással élnek. A mai léttapasztalatot felhasználva töltik ki a század írói az írások, a tanítások, a történet üresen hagyott helyeit. Aktuális problémájukat akarják megoldani az örök mintát segítségül híva.

Bibliaparafrázisokkal- és kiegészítésekkel mindannyian találkozunk, irodalmárok, etnográfusok, olvasók, hallgatók. Nagy Ilona példásan végigvezeti, hogyan alkotnak egységet a Biblia és az apokrifok szövegkorpuszai, miként alakulnak ki belőlük írott és nyomtatott változatok, legendák, különböző műfajú népi verziók. Azt is megállapítja, hogy amíg az apokrifoknak jobbára kegyes és jótékony Jézus-képe van, addig a legendák Jézusa már inkább adakozó és büntető, ezenkívül jellegzetesen világteremtő minőség. Az apokrifok legfőképp azt bontogatják, ami a Szentírásból kimaradt, ami ott nem kap nagy teret, hanem csak utalás vagy elhallgatás formájában van jelen, de ami az emberi kíváncsiságot nem hagyhatja érintetlenül. A nép körében tovaterjedő változatok, a szóban élő és aztán írott formát nyerő verziók pedig azt teszik láthatóvá, ahogy a nép képzeletében alakul, változik, kerül emberközelbe sajátos helyi arculatot öltve egy-egy történet.[2]

E folyamatnak kétségtelenül kirajzolódnak bizonyos analógiái az irodalmi „apokrifokban" is. A címbeli terminust metaforikus értelemben használom, a nem kanonizált változat jelentésében. Minden irodalmi átirat eretnek, saját, individuális verziója ugyanis az alaptörténetnek, és önálló létet, jogosultságot követel. Azért születik, mert szerzőjében hiányérzetet kelt az eredeti. Nem hagyja érintetlenül a szent történet, így hát felé fordul, ám hivatásából adódóan nem ismételhet rituálisan, változatlanul. A vallásos irodalomtól eltérően nem a minta szentesítése, a kanonizálás élteti, hanem a kiigazítás; a homályban maradt kitölthető helyek vonzzák. Ha megerősít, azaz tisztelettel jesen viszonyul az alaptörténethez és nem veti el a fő mondanivalót, nem téríti ki az értelmezést gyökeresen másik irányba, akkor is egy változat, egy sajátságos látásmód, valamiféle eltérés teremtődik általa. Mindenképpen átír, hozzátesz, hiányokat, hiányzó részeket pótol. Sok esetben ráadásul szembeszökő tiszteletlenséggel, nem az írás szellemében egészíti ki az ismert történetvázat – bár ki kompetens erről ítélni? (Igaz, a blaszfém változatokra könnyű ráismerni, ám még ezek esetében is – az interpretáció áttételei, paradoxonai felől – akár megerősítést is nyerhet a kanonikus intenció.) Bizonyos mértékű profanizáció pedig minden átirat sajátja.

Az „irodalmi apokrif" terminusnak, ahogyan én vélem használhatónak, tehát nem egy jelentése van, a fogalom több szinten is értelmet nyerhet. Az irodalmi Újszövetség-regények

[2] Nagy 2001, 32–33.

– kapcsolódhatnak valós apokrif alkotásokhoz,
– kimondva, textuálisan egy 'másik' változatot alkothatnak meg az újszövetségi történetről, ahhoz viszonyulva. Öndefiníciójuk szerint ugyanis ez esetekben azt mutatják be a hagyományba ágyazva, azt is megjelenítve és annak ellenében, mi és hogyan történt „valójában",
– harmadsorban pedig puszta létükkel apokrifként, másként elmondásként létezhetnek, ha nem is íródik bennük egy szereplő által (ahogy a 2. esetben), szöveg a szövegben-jelleggel, kifejezett ellenszegülésként egy másik változat.

A Szent Szöveg világába történő belehelyezkedést korántsem mindig a szembenállás, a kritikus felülvizsgálat motiválja. Gyakran a jobb megértés, a titok megfejtése céljával lép a szerző az újszövetségi világba, idézi fel Jézus útját. Hisz a Biblia (én az Újszövetségre korlátozódom) és következményei, értelmezése és „alkalmazása" teli vannak rejtélyekkel, ambivalenciával, kérdéssel, nyitott helyekkel, paradoxonokkal, antinómiákkal.[3] Így például a következőkkel:

Hogyan oszlik meg Jézusban isteni és emberi természete? Érezte-e a fájdalmat? Mi a fiúáldozat értelme? Érintett-e nőt Jézus? Hogy ismerte fel isteni természetét, csodatevő képességeit? Hogyan tud az ember neki megfelelni, az ő szellemében élni, azaz miként lehet Jézust helyesen követni? Mi a jámborság és az erő helye a krisztusi minta szerint? Mi az ördög, az ördögi? Mi az alázat és mi a megalázkodás? Milyen értelemben teremthet az ember? Meddig terjedhet kíváncsisága? Miért árulta el Mesterét Júdás? Mi hatotta meg Pilátust Jézusban?

Ezekre a kérdésekre az exegetika, a Szentírás magyarázata is keresi a választ, az irodalom a maga eszközeivel szintúgy. A rejtélyek megoldása nem egyszer – tudva vagy öntudatlanul – létező apokrifok felé viszi el a szerzőket. Ha nem is az eredeti szöveg (lefordított) változatából, ám gyakran ismeretterjesztő közvetítőkből, népszerű magyarázó, feltáró, a kor követelményei és tudományos szintjének, aktuális szellemi irányzatainak megfelelő összegző, leíró könyvekből (lásd Renan vagy Strauss Jézus élete-könyvei) nyernek ihletést. Nagy hatásúak lehetnek (voltak) bizonyos lexikonszócikkek is (Brookhaus-Efron). A közös forrás sok esetben éppen egy ilyen jellegű szöveg, ezekre vezethetők vissza a közös motívumok és az analóg szemlélet. A népi változatok, legendák is megtermékenyítőek, ezek is fenntartanak bizonyos hagyományokat, gyakran éppen ezek élednek meg abban az irodalomban, amely bibliai szüzsét ír újra. A népi változat profanitása, sajátos, földi életbölcsessége tematizálódik, problematizálódik, intellektualizálódik gyakran a szépirodalmi szövegben.[4]

A megszületett irodalmi alkotások pedig forrásai lesznek újabb szövegeknek, tovább forgatják a közös tartalmakat, a közös anyagot új összeállításban, sajátos

[3] Erről lásd Valerij Lepahin életművét, aki az ikon kapcsán beszél a megjelenített szakralitásról.
[4] José Saramagóról mondja monográfusa, Pál Ferenc ugyanezt. Pál 2000, pl. 59.

megoldásokkal. Bekerülnek jó esetben a kulturális közbeszédbe, hivatkoznak rájuk, recepciójuk akár kreatív is lehet. Visszaforgatódnak abba a motívumkincstárba, amelyből majd újra kivétetnek. Bennük szereplőket, szerepeket vonhatnak össze és cserélhetnek meg, új elemeket toldhatnak az ismert részekhez, soha-nem-volt véget, kifutást nyerhet általuk egy-egy történet. Szerzőik szinkronizálhatják az újszövetségi tartalmakat más vallások, mitológiák anyagával, bevonják az Ószövetséget, a Faust-mítoszt, a manicheizmust stb. Aktualizálnak. Szerkezetileg tipologizálhatók például a következőképpen:

A) Vannak művek, melyek visszaereszkednek az újszövetségi történés jelenébe, ahol újra- (mintegy először, elsőként) játszatják az eredetet a „valójában így történt" attitűdjével,
– egészében
– vagy egy részletében;

B) Mások az újszövetségi történet egy vonulatát ismétlik meg későbbi közegben, gyakran egy elemet vagy szemléleti, ideológiai tartalmat, konstrukciót előtérbe helyezve, beemelve a máskor, másutt játszódó cselekménybe
– külön cselekményszálként
– vagy rávetítve a későbbi sztorira, átlényegítve azt, intertextuális áthallást eredményezve.

Az utóbbi száz év, a későmodernitás irodalmában a fentiekre számos példa található mind a filmművészetben, mind az irodalomban. Nagy Ilona jogosan von képzőművészeti párhuzamokat a szóbeli folklórral, korunkban pedig a filmművészet produkálja nagy számban a szakrális témák valamiképpen aktualizált populáris regiszterbeli újjáélesztését. (Majd minden irodalmi példám mellé tehetnék, ha csak az ideologémát tekintem, valamilyen filmes párhuzamot, ám ezek a filmek gyakran szenzációhajhász, kommersz művek.) Az irodalom viszont érdekes módon előszeretettel utal a képzőművészet nagy szakrális ábrázolásaira. Dosztojevszkij, Merezskovszkij, Márai, Saramago is ezt teszi. Képet, képmásokat igyekeznek megfejteni a nyelv eszközeivel. Merezskovszkij (*Az ismeretlen Jézus*) a mindenki arcát – ám nem a tömegarcot – találja meg a Jézus-ikonban. Jézust keresi annak különféle későbbi megjelenítésein, a róla alkotott elképzeléseken: arcain át, ismeretlenül is ismerős arca segítségével. A megvilágosító erejű, katartikus kánont keresi. Máraival azon álmélkodnak, hogy bár nem maradhatott fenn ábrázolás a zsidó Jézusról, mégis hitelesen él a művészek és a nép ihletett képzeletében.

Márai tipikusan szellemtörténeti ihletésű esszéregényében (*Harminc ezüstpénz*) plasztikus koratmoszférát teremt, és láttatja a két ellentétes típust, Jézust

és Keresztelő Jánost, akiknek, minthogy más arculatú vidékről érkeztek, más az arcuk – szellemi értelemben is.

A mai portugál író, Saramago egy szentkép leírásával nyit, azt igyekszik megfejteni. A század eleji filozófus-író, az orosz Goloszovker apokrif freskót emel cselekményébe.

Az új hangon történő megszólalás és a narráció kitüntetett helyet foglal el mind az irodalmi feldolgozásokban, mind a népi vallásosság szövegeiben. Az utóbbiak a nép hangján szólnak, saját népi beszélőjük van, rövidebb lélegzetűek. Beszédaktus-helyzetükből adódik, hogy a közösségnek mesélik, értelmezik, aktualizálják a Szentírást. Gyakorta aforisztikusak, anekdotikusak, az egyszerű hívő mindennapi életével hozzák szinkronba a szent történeteket. Az újszövetségi témát átalakító modern regény ellenben soha-nem-volt hangon kell, hogy megszólaljon, hogy hallva hallják. Itt kell megemlítenünk egy szélsőségesen interpretálható témát: a jól ismert szöveg, esetünkben a Szentírás és járulékos részei (imák, zsoltárok, liturgikus beszéd) mai meghallhatóságának esélyét. Belátásom szerint a másként (más, mai nyelven) mondás teszi alternatíváivá a pünkösdi, karizmatikus közösségeket is a nagy keresztény egyházaknak. Az irodalomelméletben az orosz formalizmus, főként Sklovszkij foglalkozik sokat a másként mondás kérdéskörével. Jól artikulált koncepciója szerint az eddigitől eltérő fogalmazás a kimondás és a befogadás automatizmusát hivatott megtörni. A megújult nyelvi kifejezés újra hallhatóvá teszi a régi tartalmakat. Ennek az érvelésnek létezik az ellentéte is: az, amely a kanonikus liturgia örökké megtartó erejére hivatkozik azzal a meggyőződéssel, hogy a változatlan ismétlés bevon a szakralitásba.

Az irodalom lényegéből adódóan szekuláris, individuális. (A vallási irodalmat nem érintem, de még ott is jelen van az újító szellem.) Ha megerősítő jellegű, kanonizáló a viszony az előszöveghez vagy ideológiához, akkor is csak részleges az ismétlés. Az irodalom eredendően újszerű látásmód terméke is. Sajátos módon, egyéni nyelven és eszközkombinációval közelíti meg az ismertet. Az intertextualitás, a változatos idézéstechnika is e kettősség erőterében működik tehát. Új kontextusba von be meglévő szövegeket, tartalmakat, alakzatokat. Az irodalom nyelvében és nézőpontjában *par excellence* individuális. A mesélő szerepe óriási. Értelmez. Lehet akár mindentudó, aki a történet jelenében mozog, ám ki-kilép belőle, így értesülve van a későbbi fejleményekről (mint Saramago az itt tárgyalandó művében) vagy olyan mindentudó, aki eleve későbbi perspektívából „emlékezik", „rekonstruál", sőt kifejezetten aktualizál (Kodolányi, Márai), de létezik megbízhatatlan tudású, elragadtatott, befolyásolható, korlátozott, bizonytalan, ide-odacsapódó elbeszélő is (Andrejev).

A 20. század egyik legismertebb és hamar kanonizálódott apokrif irodalmi evangéliuma Bulgakov *A Mester és Margaritá*ja. Első, az apokrifot mértékül vevő

felosztásom szerint az első és a második csoportba is tartozik. Használ elemeket létező apokrifból, főként Pilátuséból, közvetítéssel. Nagyon erősen kapcsolódik viszont a második csoporthoz is: kétszeres ellenkánonként. Szemben áll a 20-as-30-as évek Moszkvájával; a hellyel, ahol a regény értékvilága szerinti valós változat íródik. A hagyományban élő evangélium ellenében is hat ez a szöveg, ez a „betét", a regény értékvilága szerinti valós változat, tehát maga a Mester-regény. Moszkva múlt-, hagyomány- és vallásfelejtő, így itt a történeti evangélium is skandalumként hatna. (Ekképpen valósul meg a betét kétszeres ellenzékisége.) A Mester és társai, akiknek az igazi, a regénybeli valós változat megjelenik, emberi, empatikus Jézusról és a dialógus folytatásáért vezeklő Pilátusról szereznek tudomást (illetve alkotják meg a Mesterrel ezt a változatot.) Szerkezetileg (második csoportosításom alapján) a mű a két szálon futó történetek közé tartozik. A megírás jelenének cselekményébe ékelődik a jeruzsálemi szál, amely viszont hangsúlyosan deszakralizált; Jesua valódi jó emberi tulajdonságaival hat a hatalom képviselőjére, és nem támad fel harmadnap, bár újra megjelenik. A pilátusi lelkifurdalás eredményezi közös megváltódásukat, és a regényvégi álomjelenetben újra együtt lépkednek, egymás mellett a holdsugárösvényen, erősen gesztikulálva. Valószínűleg felújítják régi vitájukat (korántsem mindenben értettek egyet ugyanis), ám éppen ez jelenik meg központi értékként: a soha be nem végződő szöveg mint a beszélgetés apoteózisa.[5]

Meglepő gondolat ilyen oldalát (beszélgessünk mindenekelőtt!) kidomborítani a Pilátus-epizódnak. Éppen erre koncentrál ugyanis a Bulgakov-regény. A hatalom képviselője és a neki kiszolgáltatott egyén párharca, párbeszéde számos orosz műben található még meg. Dosztojevszkij *A Karamazov testvérek* című regényének egy fontos jelenete, Iván poémája az ihletője, az előszövege valamennyinek. Az újszövetségi cselekmény továbbgörgetése áll annak az emblematikus szövegnek is a középpontjában. A poéma szerint a történelem egy pontján Jézus visszatér a földre, és neki magyarázkodik az Inkvizítor, aki számonkérésnek érzi az idő előtti látogatást. Hosszasan, elkeseredetten érvel, mentegetőzik: az emberiség nem érett a szabad választásra, az egyház közbenjárása nélkül nem jutna el Krisztushoz, így hát megelőlegezik ők, az egyház vezetői az egyes ember döntését, elvéve annak szabadságát. A jelenet tragikumát, abszurditását és az értelmezés széles skáláját Jézus hallgatása adja, aki végig egy szót sem szól, sőt végül megcsókolja az Inkvizítort.

Az egész történetet ráadásul Iván, az idősebb testvér mondja el – a benne dúló dilemma parabolisztikus megfogalmazásaként – Aljosának, a jámbornak tekintett öcsnek, aki ugyancsak megcsókolja őt, miután a poéma végére ér.

---

[5] Erről bővebben: Gilbert 2001.

Bulgakovnál Jesua beszél az alávetett pozíciójából – a hatalom emberének, a helytartónak, Pilátusnak. Áttételesen ők is a szabadságról cserélnek eszmét, ám inkább a jelenet gyakorlati egzisztenciája szól beszédesen a szabadságról. Az elítélt azzal, hogy nem hajlandó alávetni magát a megkövetelt beszédmódnak és magatartásmintának, nyer. Nyelvileg is manifesztálódik szemléletmódja: következetesen másként szólítja meg vallatóját, mint amire kényszerítik (Jóembernek titulálja), majd – Pilátus faggatózására – több nyelven szólal meg a beszélgetés alatt. S miután megtörik a jég, azaz létrejön köztük az összhang, már egyiküknek sem tűnik fel, és a narrátor sem hangsúlyozza, hogyan is beszélnek. Az kelti fel Pilátus érdeklődését, hogy Jesua mintegy belé lát: kimondja, hogy ő, a helytartó nem szeret itt élni, hogy éppen a feje fáj, és hogy arra vágyik, bárcsak megsimogathatná a kutyáját.

Természetfeletti erő közbenjárása nélkül, mindössze a másikra odafigyelve állapítja meg ezeket a banális tényeket a beszélgetőtárs, ám utána Pilátus már tovább kérdezi; észrevétlenül bevonódik, érdekeltté válik a dialógusban. Érdeklődve hallgatja nézeteit, a „mi az igazság" kérdésére még szolid és aktuális választ kap (hogy fáj a fejed, hégemón), ám a földi hatalmat kétségbe vonó vádat, amit Pilátus az elé tett vádirat alapján megismétel, Jesua – vesztére –megerősíti. Itt törik meg a varázs, borul fel az egyensúly, és kezd el félni a prokurátor, s engedi sorsára a rokonszenves, ám – az ő pozíciójára – veszélyes alakot.

Bulgakov a tanítványokat is másként láttatja. Júdás mellékalak, az árulás a főalakokba (Pilátus, Margarita: mint a megkésettség, azaz a felismert érték nem időben történő vállalása) transzponálódik. Máté és Iván, a tanítványok fontos szerephez jutnak. Kanonikus és apokrif evangéliumokból vett vonásokból állnak össze, miután a jelentékeny írói fantázia alaposan átdolgozta azokat.

Az 1940-re, Bulgakov halálára elkészült (az addig formálódó) nagy mű előtt született két másikról is ejtenék néhány szót, amelyek ugyancsak evangéliumi témát dolgoznak fel Oroszországban. Anderejevé (*Az iskarióti Júdás*, 1907) Júdást állítja a középpontba, aki sértettségből, mellőzöttsége miatt válik árulóvá. Ő is elkeseredetten magyarázkodik, érvel, gesztikulál elképzelésének és magatartásának jogossága mellett (azzal, hogy ő fizikailag védelmezi Jézust, tehát ő a legigazabb tanítvány), ám Jézusnak az ezt elutasító, távolságtartó viselkedése a még erősebb tett: az árulás felé taszítja. Júdás paradox logikája szerint ő, Júdás ezzel, ezáltal is lehetőséget teremt a világnak arra, hogy aki valóban szereti Jézust, megmenthesse.

Andrejev Júdás-figurája többszörös azonosulás és szerepjátszás terméke, hisz folyton hasonlítgatja, méricskéli magát környezetéhez, bizonygatva, hogy senkinél nem alávalóbb.

A regény az áruló nézőpontjából fogalmazódik meg úgy, hogy a narrátor erősen bevonódik a főszereplő alakjába. Ítéleteivel elbizonytalanítja az olvasót.

Nem rögzíti helyzetét, nincs szilárd meggyőződése, vélekedése, nem talál biztos talajt, ahol megvetné lábát, és határozott perspektívából szemlélné főszereplője törekvéseit. Hol a korabeli közvélekedéssel, hol a bibliai távlattal, hol Júdás belső pszichológiájával forr össze. Ideje a bibliai idő, amiből a kisregény végén lép ki a narrátor egy mából történő megnyilatkozással: alakjának máig ható szimbolikussága mellett foglal állást: „...minden nép szemében, akárhány van, volt és lesz a földön, örökké magányosan áll borzalmas végzetével – Iskariótes Júdás, az Áruló."[6]

Goloszovker, a századeleji filozófus-filológus, tudós fordító eredeti műve méltatlanul elhanyagolt irodalmi értéke az orosz századelőnek. Alkotása, *Az elégetett regény* (1925–1940) könyv alakban sem hazájában, sem nálunk még nem jelent meg. Bulgakovhoz hasonlóan, akivel meglepően sok közös motívuma van (ám nem bizonyítható, hogy Bulgakov ismerte volna) ugyancsak modern, korabeli környezetbe helyezi a cselekményt: egy moszkvai templomból átalakított elmegyógyintézet a színhely. Itt viszont nincs bibliai idejű cselekmény, csak annak transzformációja illetve rituális megéledése (kétszeresen is, hisz a létező apokrifoknak is kedvelt témája) a modernitásban: egy NEP-korszakbeli moszkvai Húsvét előtti három éjszaka cselekményébe lép le a freskóról a Jézus-alak. Több szinten több Jézus nevű szereplő is feltűnik e kisregényben, s ugyancsak lezajlik a magyarázkodó-vádló beszélgetés a mű legbelső körében, a valósággal titokzatosan analóg kapcsolatot tartó kéziratban (amelyet elégetnek, majd újraírják) az apokrif freskóról lelépő Jézus és Omar, a kézirat főszereplője illetve Jézus és egy anarchista között. Jézus jót akar tenni a huszadik századi Moszkvában is, vitapartnerei ennek értelmében, érvényességében és jogosságában kételkednek, majd feldühödnek, és arra akarják rávenni, mondjon le szándékáról, mert sokkolja, frusztrálja a kor embereit, hiszen ez (jósággal hatni) most senkinek nem sikerülhet. Hirdesse inkább a rosszat, talán abból kerekedhet még ki, áttételesen, valamennyi jó...

Eredeti beszélgetőtársa, az Elgyógyi ápoltja, Omar arra kéri, vonja vissza tanítását, ne legyen többé akadálya a gonoszság egészséges áradásának. Az ő emléke, tana, alakja tartja vissza ugyanis a kor emberét attól, hogy nyugodtan érvényesítse meggyőződését, miszerint a jóság immár tehetetlen, lejáratódott, és nyíltan gonosz eszközökkel kell fellépni a korabeli sötét állapotok ellen. Omar kéri, ölje őt meg a neki átnyújtott késsel. Jézus ezt nem teszi meg, ám a következő éjszaka is visszatér, és Omar javaslatára a három húsvéti éjszakán kilép a világba, kipróbálni a jóság hatékonyságát. Jótéteményei anakronisztikusak, majdhogynem szükségtelenek. Akit meg akar menteni, bűnrészes, cinkos az ellene elkövetett cselekményben, nincs tehát áldozat és bűnös, minden összezavarodott...

[6] Andrejev 1981.

A halálraítélt anarchista sértve, megalázva érzi magát Jézus önfeláldozó ajánlata miatt, aki cserélne vele. Képtelen lenne élni azután, hogy ilyen nagylelkűséget fogadott el, üvölti, és marad a siralomházban. Az emberek tehát valóban nem tudnak élni a jósággal. Ám maga Jézus, minthogy a legtöbbször nevetségesnek tartják, a bolond jogán megmenekül – kissé megzavarodnak ugyanis tőle. Végül pedig Lenin alakjával összevillanva tűnik fel a Kreml falain, magába vonva a vörös és fehér legendát, a két színt, a bolsevik és a pravoszláv hitet. Először Leninnek tartják a falakon feltűnő látomást, aztán viszont hogy, hogy nem (az alkony bíborától, aztán egy akaratlanul elsült fegyvertől) vörössé válik és eltűnik. Ekkor már ő a Vörös Jézus.

Eltűnik, ám a Jézus nevű ápolt is egyszer csak eltűnt az intézetből, a hátrahagyott kézirat szereplője, Omar is, s a kézirat másik szereplője, Omar beszélgetőtársa, Jézus ugyancsak (bár neki könnyebb) ki-bejár a falon. A hús-vér Jézus egy lehetséges titkos kijáraton jut ki, van tehát jogosultsága annak az elképzelésnek, hogy megélt jeleneteket, moszkvai tapasztalatokat ír le, amelyek ott a Kézirat Jézusával – esetleg Omarjával történtek, aki szintén eltűnik majd a cellából. A nevek egyenértékűsége az Omar-Jézus azonosítással teljessé válik. A falakon feltűnő alak tehát lehet bármelyikük...

A valóság és képzelet, fikció egymásra vetülését a regény keletkezéstörténete is megsokszorozza, amit itt nincs módomban taglalni.[7] A hivatkozott szakirodalom[8] nem talál párhuzamot a Bulgakov-regénybeli közös szerzőségre rímelő újraírási, rekonstruálási aktussal. Ahogy a Mester regényében mint adományban többen részesülnek és részben közösen írják (főként a végét), ahogy az közös tapasztalatukból alakul, úgy itt az eltűnt, ám jól megjegyzett tartalmat alkotják újra képzeletükkel a léleklátók, azaz az ápoltak. Valóban nekik szóló feladat, állapítja meg az őket a társadalom kiemelkedő egyéniségeinek tartó, a materialista pszichiáteren pedig folyton gúnyolódó elbeszélő. A szerző gondolatait gondolva, képzelve és átélve alkotják meg a lélek emberei, a materialista társadalom kivetettjei a regényt, s jutnak el ugyanoda, ahova az eredeti, így a mesélő. „Juttassa el őket, a restaurálókat a képzelet az igazsághoz, ha már nem csak a világban, hanem a művész-alkotó fejében is működnek a törvények, amelyek alapján a képzelet létrehoz és alkot.

Lelkesítő volt a gondolat: *megismerni a képzelettel*."[9]

A regény azt a sokat feldolgozott kérdést tematizálja: lehetnek-e a kommunisták a keresztények utódai világmegváltó hevületük, ideológiai egyezésük miatt, különbségeik ellenére. A regény világképe szerint úgy tűnik, nekik sem

[7] Н.В.Брагинская: Пепел и алмаз. Дружба народов 1991/7, М. Чудакова: Исус и Иешуа, т.ж.

[8] Чудакова 138.o.

[9] Голосовкер 1991, e részlet fordítása G. E.

megy erőszak nélkül, hiába hirdetik a jó eszméjét, ha tenni a rosszat teszik. Jobb akkor, ha nem is állunk ellent a gonosznak, hadd áradjon szabadon, aktualizálja a Tolsztoj-tanítást a modernkori követő, a regénybeli anarchista. Itt is a szabadság megvonása a tét. Erőszakkal lehet csak elérni bármit, vallja ő, belekalkulálva, hogy a szabadság átcsap korláttalanságba, a másik szabadságának megvonásába. A Goloszovker-regény tehát a következő ideologémákra épít:

– az elmúlt 2000 év álszentjeire, beleértve a kommunistákat is, akik a jó *eszméjét* hirdetik és (minthogy a cél szentesíti az eszközt) vérengzenek, tehát nem tudják megvalósítani a „győzd le a gonoszt a jóval" igazságát, csak az ideát szajkózzák, azaz kisajátítók;
– az őszinte és kiábrándult, cinikus anarchistáéra, aki a jelenkor embereivel a „gonosszal győzd le a gonoszt" magatartást valósítaná meg;
– és az eredeti lényegénél megmaradt Jézusra, aki a pokoli Moszkvában sem tántorodik meg a jó művelésétől, s fantommá, Vörös Jézussá válik a Kreml falán. Az utóbbi helyszín színszimbolikája kifejezi azt a mélységes ambivalenciát, amit az oroszul tanulók jól megjegyeznek: a Vörös tér eredetileg szép, díszes teret jelentett, állami, de vallási központ is volt számos székesegyházával, és csak a kommunista időkben vált a bolsevik ideológia Vörös terévé. A vörös Lenin és a fehérbe öltözött Jézus mítosza így olvad össze a Vörös Jézussá a véráldozat és a kisajátítás által...

A század közepéről alig ismert magyar alkotásokkal is büszkélkedhetnénk, ha Kodolányiéra végre több figyelem irányulna. Nem kizárt, hogy megismétlődhetne vele az a sikertörténet, ami Márai, Szerb Antal és Szabó Magda egy-egy regényével a közelmúltban történt, akiket, úgy tűnik, megismert, méltányol, befogad a nagyvilág. Izgalmas lehet a mai olvasónak, hogy az *Én vagyok* című Kodolányi-regényben az eredeti történés korába visszahelyezkedő cselekmény főhőse, Jehuda a modern értelmiségi prototípusa, aki szeretne hinni, ám nem képes rá, semmiképpen sem sikerül neki. Túlságosan kritikus, szkeptikus, gyanakvó, óvatos és permanensen reflektáló alkat ugyanis, aki túl sokat ad előzetes ismereteire, előítéleteire és elvárásaira, határozott várakozásaira. Tragédiája, hogy nem tud elszakadni tőlük, és így nem képes megélni a csodát.

Láthatóan Júdás és Pilátus, azaz az áruló és a gyáva típusa ihleti meg az irodalmat Jézusé mellett. A Márai-műben viszont, bár címében Júdásra utal, szerintem korántsem ő áll a középpontban. Esszéregény ez, hosszú, cselekményesített publicisztika a 20. század háború előtti hangulatának, krízisállapotainak és a bibliai kor atmoszférájának, típusainak összevetésével. Az „idegen", a máshonnan jött ember gyötrő helykeresése, az önmaga elfogadtatásáért tett kínos próbálkozások, a feloldódási vágy és az erre való képtelenség, ettől való irtózás fogalmazódik meg

más-más módon a két alkotásban. Míg Kodolányitól egy hézagtalanul kitöltött koncepció tüzetesen átgondolt, gördülékenyen megírt, plasztikus szituációkba ágyazott Újszövetség-parafrázisát kapjuk, amelyben meglepő és bámulatosan hihető szerep jut az árulónak, addig Márai csak felvázolja elgondolását és a cselekmény pszichológiailag megragadható íve helyett részleteken dolgozik, mindössze egy-két szituációt bont ki jobbára elmélkedő és nem történetmegjelenítő írásában. Az ő regénye, a *Harminc ezüstpénz* alig ismert Magyarországon. A szakirodalom elvétve említi; apró utalásokon kívül nem méltatják ezt a késői, 1983-ban Münchenben kiadott művet. Könyvtáraink közül csak egy-kettő őrzi, erőpróba már hozzájutni is. Kodolányiéval más a helyzet. Sokáig fiókban volt (míg Máraié egy hajóláda mélyén, és önszántából nem vette elő), 1972-től, közlése óta azonban viszonylag könnyen hozzáférhető. (Népszerű könyv, gyakran hiányzik a könyvtár polcáról.)

Márai műve sajátos, kevert műfajú. Erőteljesen aktualizáló, indulatokkal fűtött; folyton-folyvást ironikus, szarkasztikus, keserű, néha azonban jóízű, pikáns humorú kiszólásokkal megtűzdelt. A második ezredvég embere számára képezi le a történetet és sikerül helyenként közelivé, megfoghatóvá, átélhetővé tennie azt. Típusnak tartja mind Júdást, mind a különféle megváltógyanús elemeket, és kiváló érzékkel festi meg az egyes vallási csoportok képét korának közéletéből vett szemléletes hasonlatok, példák segítségével. Azt a nyilvánvaló érzést kelti, hogy az emberiség története folyamán szinte semmi nem változott: mindig ugyanazok a késztetések hatottak, rokon kombinációk működtek az analóg erőterekben. Vállalkozása ezen dimenziójának sikeréhez hozzátartozik bámulatos *táj*érzéke, tájérzékelő- és visszaadó képessége. Folytonosságot tételez a környezet, a domborzat, a földrajzi arculat és az ott élő emberek lelkialkata, világlátása, viselkedése, eszméi között. Bizonyító erejű állításaiban felvonultatja, hogy a szelíd, dús, vidékies Galileából éppen ilyen, Jézus-típusú megváltó érkezhetett. Hangzásokat, mozdulatokat rekonstruál filmszerű vágásaiban. Fiziológiailag is érzékletessé teszi a *szokatlan* jelenségét; viszketni, bizseregni kezd szereplőinek bőre a rendkívüli ember közelségében. János rekedtsége is egyenesen levezethető életmódjából: „Rekedten beszélt, mert a szőrcsuhát izgalmában és a nagy hőségben gyakran levetette, a sűrű éjszakai fürdések közepette meghűlt a hideg, sivatagi éjszakában." Történeti értelemben, tágabb összefüggésekben is él e módszerrel: a világ megérett arra, hogy meghallja Jézus szavát. Bizonyára sem ő, sem a galileai pásztorok nem ismerték a görög és egyiptomi, a kínai és arab gondolkodókat, mondja, mégis ott van tetteikben és szavaikban az emberiség addig felhalmozott minden bölcsessége. A krízishelyzet, a hiányállapot, az új iránti mohó vágyakozás pedig megszülte a messiást. Márai rendhagyó módon valóban inkább *Jézust* tudja megrajzolni, rá talál ki egy dinamikus struktúrát; Júdást menet közben elveszíti. Megtalál egy szituációt, amelyben valódi konfliktus lehetősége rémlik fel, és ezt optimálisan ki is tudja aknázni. A *másik* feltűnése ez, a másik lehetséges igazié. A pályatársi féltékenység, rivalizálás könnyen

átélhető feszültségére élezi ki a Jézus–Keresztelő Szent János-találkozást, amit bravúrosan készít elő és old meg. A típusok megélednek. Az átkozódó, agresszív, bozontos, másfelől az újszerű, nem aszkéta, urbánus, az ember eredendő gyengéiről, de a megbocsátásról is tudó másféle próféta ütközik meg a Jordánban úgy, hogy kölcsönösen elismerik egymást. Lehetőségek merülnek fel, talán így, talán úgy hangzott el a beszélgetés, meditál a narrátor, de minden bizonnyal megnyugvással végződött mindkettejük számára. Megismerték egymást, nem csalódtak, végrehajtották a közös aktust (a „kis" próféta megkeresztelte a „nagyot"), és ezzel véglegessé váltak a szerepek. János az előkészítő és az eddig volt betetőzője, az Illés-féle próféta típusának kiteljesedése, Jézus ellenben az, aki az egyes ember felelősségére és lehetőségeire ébreszt rá, és ezzel soha nem volt szint hoz a világba.

Ezzel a kiválóan dramatizált, mesterien előkészített és felépített jelenettel viszont majdhogynem ki is merül Márai ötlettára. Igaz, a végén még egyszer felizzik a szöveg. Az éjszakán, amikor Júdás beteljesíti rendeltetését, a föld különböző pontjain többen is nyűgösek, nem alszanak. Seneca sem, Saulus sem. Az utóbbi végre elszánja magát, hogy útra kel, mert Jeruzsálemben valaki vészesen veszélyezteti a zsidó vallási rendet...

Az örök kételkedő, a minden mögött hamisságra, bizonyítatlanságra lelő művelt városi kereskedő, akinek ő is beállítja, Kodolányinál igenis megéled: arca, jelleme, története; tragédiája, igazi nagy, az olvasó számára is érvényes, heurisztikus erejű személyiségkonfliktusa lesz, és abból nő ki világra szóló tette. Megmenteni igyekszik – ha nem is Jézust, akit egy pont után menthetetlennek tart, de – legalább az országot, az igaz hitet. Lebilincselő az a mód, ahogyan ehhez a „felismeréshez" az író eljuttatja hősét. A Kodolányi-regény egy értelmiségi vívódásaiként, döntésképtelenségeként tárgyalja Júdás képtelenségét a megtérésre. A terjedelem ahhoz szükséges, hogy tényleg végigjárja a beteg lábú, nagyon igyekvő Júdással az olvasó azt a bizonyos reális és metaforikus *utat*. Kiváló a címválasztás, a szakírók meg is találják az ismert bibliai kifejezés számos hangsúlyát, referenciáját. Amíg Jézus a hegyi megmutatkozás-jelenetben vallja meg a kiválasztott tanítványok előtt: *„Én vagyok"*, Júdás kétszer „világosodik meg". Élete kérdése végig a *ki vagyok?*, erre keresi a választ a különböző iskolákban, körökben, szerepekben, és tragédiája az (úgy hiszi), hogy sohasem jut el a belső tanítványi körig, a titkok titkáig. Ezért, sértettségből áll mindig tovább, rosszabb esetben bosszút forral, és szégyenteljes cselekedetekbe keveredik, hogy aztán bujdosnia kelljen előző énjei elől. Jézus társaságában hiszi a legtovább, hogy jó mester mellé szegődött. Tanulni akar, és egy pontig hagyja is magát tanítani. Próbatételnek tekinti gyötrelmeit a jobbára tanulatlan halászok társaságában, a számára megalázó és fizikailag is megerőltető zarándoklat során. Szuggerálja a mestert, hogy ne menjen túl messzire... ne akarjon túl sokat, ne engedje magát Messiásnak nevezni, álljon meg egy biztos, biztonságos ponton, az előhírnökén, és akkor Júdás szívesen követi. Júdás szörnyű csalást, világbotrányt

érzékel abban, hogy az Írás betűi, jóslatai ellenére Jézus magát tartja Istennek, isteninek. Ez a diszkrepancia, a leírtaknak való nem teljes megfelelés, a félegyezések, pontatlan realizációk sorának regisztrálása juttatja arra a felismerésre, hogy nagyszabású csalóval van dolga, és egyben rátalál saját, testre szabott feladatára is a történetben: megszabadítani őt a világtól. Ez lesz az ő nem csekély osztályrésze. Erre való az árulás. Kikapcsolni a hamis megváltót, akinek hamisságára ő, a művelt városi ember, az Írás ismerője, a jóslatok tudója jöhetett csak rá.

Íme: az értelmiségi tragédiája. A kegyelmet kereső, a megváltásért, a megnyugvásért, a boldogságért áhítozó tanult emberé, a tragikusan kész személyiségé. Azé, aki bárhogy is szeretné, nem tud elengedni semmit, szörnyű nehezékként hordozza sérelmeit csakúgy, mint tudását. Nem tud oldódni és eloldani. Képtelen átadni magát a gyökeresen másnak, nem tudja megrögzött szemszögén kívül máshonnan szemlélni a világot, a kínálkozó élményt, önmagát. A reflexió gyötrésében vergődő művelt ember ő, aki pontosan szeretné meghatározni az igazságot, és bármennyire keresi azt, mégsem lát mást, mint ami előzetesen kánonjában már rögzült. Mindent ahhoz mér, és a nagy váltásokkor bizony végzetesen téved, mert ő az, aki a betűtől nem látta meg az írás, a jóslatok, a történelem irányát és szellemét. Döntésében értelmet nyernek végre legyőzni akart, szégyellt, bagatellizált ellenszenvei, viszolygásai: „Egyre nehezebb volt titkolnia valódi érzéseit. Minden bántotta. Jesuah galileai kiejtését gyötrelem volt hallgatnia. Szokatlan szavait utálta. Jehuda megértette, miért csúfolják a júdeaiak a galileaikat. Neki pedig figyelnie kellett minden szót." Kodolányi ezt a típust, a reménytelen értelmiségit vizsgálja, elemzi tüzetesen, és rajzolja ki félelmetes következetességgel fejlődésvonalát. Vágyakozását a kegyelem iránt úgy, hogy rögeszmésen nem tudja feladni korábbi magát. A *fordíts hátat önmagadnak* bibliai parancsa válik hátborzongatóan átélhetővé itt. Jesuah szavaival: „Félsz a múlttól. Félsz, hogy elveszíted a világot s a rendet, amit megszoktál. Félsz a büntetéstől, ha Mószét nem látod többé annak, akinek hirdetik, a törvényeket nem mered odaadni a Törvényért. Azt hiszed, borzasztó sötétségbe zuhansz, ha elengeded a világ korlátait. Ragaszkodol az Eljövendőnek ahhoz az alakjához, akit meddő betűkből és ravasz magyarázatokból ismertél, félsz félredobni, és szabadon menni a valóságos Szabadító után."

Mindent elhagyni, ami addigi neveltetésünk, kultúránk volt? Értékeinket, tudásunkat, szokásainkat, ízlésünket, önmagunkat. Biztos támpontjainktól kellene elrugaszkodnunk? Jehuda csak abban lesz egyre biztosabb, hogy a könyvet – és önönmagát – kell elébe helyeznie az embernek és túlontúl nehéz tanának. Hiába érzi, hogy valami igazival van dolga, miután nem képes megtalálni a már meglévő tudásával, világszemléletével történő egyeztetés kulcsát, az egyértelmű tisztázás felé visz az útja: sértett magányában, szerephiányos idegenségében belelovallja magát az állásfoglalásba.

A könyv utolsó lapjain azonban Jehuda is részesül az áhított kegyelemben. Rettenetes magányát, végső, barlangbéli, prostituált általi megaláztatását, teljes leépülését már nem kompenzálja más, csak a vele ekkor már törvényszerűen (hisz nem vártan, de megszolgáltan, mert megszenvedetten) megtörténő megbánás és felemelkedés. A legmélyebb csalódottságban és hitványságának, hiábavalóságának végső, kétséget nem hagyó érzékelésekor, a *minden elveszett* állapotában jut el hozzá Jesuah aranybarna tekintete. Gyermekkori félelmei, rémálmai barlangjából így lesz a megtisztulás, a beavattatás helyszíne, ahonnan már képes alázattal kilépni a fényre. Ez a vízió méltó párja annak az irigyelt hegyi látomásnak, amely csak közvetítéssel jutott tudomására; a fehér ragyogás katartikus, nem intellektuális, mindent elsöprő ereje immár őt is besugározza. Végre vele történik meg! Beavatásmisztérium rajza és megtisztulásé, megvilágosodás-állapoté és kegyelmi aktusé ez a gyötrelmesen szép utolsó húsz oldal. Ez a Júdás azonban megvilágosodása után hamarosan véget vet életének is. A bibliai konvenciókhoz való ragaszkodás vagy a pesszimisztikus hangoltság vitte vajon Kodolányit e felé a megszokott megoldás felé?

Ez a szélső pont már titok marad; végső oka, motivációja a korábbiakkal ellentétben nem tárul fel az olvasó előtt. Itt már, a korábbiakhoz képest, nem könnyű követni a cselekmény pszichológiai logikáját. Úgy tűnik, Kodolányi mégis következetesen végigviszi antihősét kilátástalan jellemének útján. Nem szépít, nem könnyít, nem misztifikál. Eljuttatja archetípusáig, az árulásig.

Egy mai portugál író mai regényének, José Saramago *Jézus Krisztus evangéliuma* (1991) című, Jézusra koncentráló, döbbenetes, blaszfém, szentségtörő szövegének rövid elemzésével zárom a sort. Itt megtörténik, ami a filmes feldolgozásokban gyakoribb: Jézus az ördögi Isten játékszere, s ennél az Istennél az Ördög is tisztább és tisztességesebb. Megdöbbentő, honnan ez a sötéten látás, ez a pesszimizmus, ez a deszakralizáló indíttatás Saramagóban az európai alapszöveg, identitásunk, tradíciónk ilyen gyökeres, radikális megfordításához, kicsavarásához. Saramago ugyanis más (későbbi és korábbi) műveiben nem ilyen szélsőséges, felforgató, hanem mélyen humanista; a leggyötrelmesebb emberi helyzetekre talál vigaszt, érzékenyen elemez, melegséget áraszt, és meghatva boldogít. A csodálatos, megrendítő, ragyogó emberségű *Minden egyes név* és *Kőtutaj* írója azonban itt nekiveselkedik, és keserű víziót fest a kezdetekről. Ebben a művében Jézust apja bűnéért (József ui. nem lármázta fel Betlehem kisdedeinek szüleit, mielőtt életükre törtek a katonák) bűnhődő és az Úr hiú, önző becsvágyának kiszolgáltatott szerencsétlen áldozatnak, reménytelen, tehetetlen, átvert baleknak tünteti fel. Az Úrnak kevés, hogy a zsidóság hódol neki, ő az egész emberiséget kívánja meg. Ennek elérése érdekében keveri bele magját Józsefébe, s termékenyíti meg Máriát. Jézust pedig kényszerű csodatévő képességgel veri meg, s nem hagyja, hogy kibújjon az atyaisteni terv alól. Jézus szeretné megérte-

ni, miért veri őket az Isten apja, József bűnében; szeretne aztán nyugodtan élni szerelmével, élettársával, Mária Magdolnával, az Isten azonban mártírt csinál belőle. Arra kell neki, hogy vértanúhalála nyomán az emberek rátérjenek az új vallásra. Az Ördög Isten terveinek mindenkori segítője és haszonélvezője, hiszen valami mindeközben csurran-cseppen neki is. Ilyen mértékű véráldozat hallatán azonban (az Isten oldalakon át sorolja nekik, Jézusnak és az Ördögnek a tenger közepén, a csónakban, kik és hogyan halnak meg kínhalállal a kereszténység évezredei alatt), ő visszalépne és bocsánatot, megbocsátást kér: nem akar tovább ellenzékben lenni s megköveti az Istent, hogy visszavegye az angyalok rendjébe. Az Isten azonban nem tágít, neki nincs szüksége a megtért ellenfélre, csak a világuralomra, s ehhez az Ördög jobb, ha ördögi marad.

Jézus jeruzsálemi térítésének és keresztre feszítésének elmeséléséhez az írónak láthatólag semmi kedve, átrohan ezeken a részeken, kedvetlenül sorolja fel a történéseket, mint ahogy Jézus is lezavarná, lerázná, ami rá vár, s ami nem hárítható el, hogy érjen véget már ez a rémség. Júdást rá kell beszélnie, hogy teljesítse be végre küldetését. Jézus egy kibúvót talál ki magának eközben annak érdekében, hogy mégse higgyék az Isten fiának. Mielőbb a keresztfán akar lógni, de nem Isten fiaként, hanem csak mint zsidó lázító, aki a zsidók királyának mondja magát. Pilátust arról győzködi, hogy kizárólag ez volt a célja, a római uralom megtörése, s csakis azt írják: „A zsidók királya", a keresztfájára. Az Atya azonban nem hagyja, hogy ennyiben maradjon, hogy aprópénzre váltassék, hogy elsikkadjon a nagy tett, és Neki semmi haszna ne váljék belőle. Így hát bosszúból és önvédelemből a halál beálltának pillanatában ünnepélyes, égi hangján bejelenti, hogy az Ő fia halt meg e kereszten.

Nem sikerült hát keresztbe tenni az isteni tervnek.

Más szerzőknél is felmerül, hogy nincs fekete–fehér, Isten–Ördög különváltan, ám más, enyhébb koncepciók állnak a mögött, hogy Isten vagy Jézus nem tökéletes. Bulgakovnál például a keleti összefonódás-tanokhoz, a jin-jang elvéhez hasonlóan az „ördögi" és a „jézusi" alak összedolgozik, ám a világ igazságos és méltányos működtetése érdekében. A sötét oldal ott szükségszerű része, eleme az egésznek. A teljesség része. (Más művekben még kevésbé tematizálódik az ördögi. Pszichológiai magyarázatokat kapunk; Andrejevnél áttételesen felmerül a hallgató, elhárító, elhatárolódó Jézus felelőssége Júdás elhatározásában. Nincs meg itt sem az ördögi pólus, minthogy Júdás attitűdje motivált. Kodolányinál Jézus halványabb, s Jehuda tehetetlen tudálékossága, hitetlensége megrendítő.) Ilyen radikális ellenkánonnal, pólusfordítással, mint Saramagónál, nem találkoztam másutt. Őt valóban gyötri a gondolat, hogy mi van, ha tévedtünk, ha nem igaz a keresztény alapmítosz – akkor mi végre szenvedtünk ennyit?

Az újraírás, a másolás és a mintától való eltérés számos más szöveget szül Saramagónál, aki történelmet apokrifizál, egyazon modellről különféle képeket

fest más regényeiben, ám a szentségtörést azokban a szövegben meg sem közelíti – itt igen. Interpretátorai sem adnak kielégítő magyarázatot hevületére (ellenkultúrát csinál az ibéreknek, mondják, akik szerinte nem tartoznak igazán a zsidó-keresztény kultúrkörhöz), s ami még furcsább, külföldön tudtommal alig van visszhangja, nem szerveznek megmozdulásokat, aláírásgyűjtő akciókat ellene, nem határolódnak el tőle nyilatkozatokban a keresztény értelmiségiek... Hazájában, a katolikus Portugáliában ugyan megorroltak rá, ám ez is inkább egy díjra való fel nem terjesztésben manifesztálódott.[10]

Az irodalom észrevétlen?

Ebben a regényben a legnehezebb kérdések tétetnek fel, a kereszténység alapproblémái, élükre állítva. Ennyi véráldozat, kezdve a fiúáldozattal, milyen ideológiát, milyen célt szentesíthet? A tartalomról Saramagónál szó sem esik, meg sem kísérli menteni a menthetetlent. Erre a kérdésre nem kapjuk meg a választ, mindössze a keresztfán ismétlődik meg Jézus gondolataiban a józsefi bölcsesség, hogy az összes kérdést úgysem lehet feltenni, és az összes választ nem lehet megkapni. Istenre érti, és az embereknek címzi a jól ismert mondatot: „Emberek, bocsássatok meg neki, mert nem tudja, mit cselekedett."[11]

A pszichológiai motiváció itt tehát rendhagyó módon Istent segít megérteni. A nagyravágyót.

Az ismert újszövetségi történet tehát ismét egyéni logika szerint teljesedik ki. Az ismert mondatok megváltozott kontextusban hangzanak el. Vannak alapvető változtatások: Jézus Magdolnával él, nem támasztja fel Lázárt (Saramago használja a Tamás-apokrif madárgyúró csodajelenetét is, de nincs különösebb jelentősége). A legmegrázóbb viszont természetesen az, ahogyan az író az Atya nehéz, kegyetlen tervére nem talál más mentséget, mint a hiúságot. Szó sincs szeretetről (a szó szinte le sem íródik a mű folyamán), kegyelemről, megbocsátásról. Nincs tartalma az új „vallásnak", csak forgatókönyve. Az ember kényszerül arra, hogy megbocsásson Istennek, aki „Nem tudja, mit cselekedett."

Mint látjuk, az adott, egyedi írói koncepció mozgatja az átvett eseményeket, s más-más logika fűzi össze az ismert mondatokat, történetelemeket, fordulatokat az egyes Újszövetség-parafrázisokban. A rossz oldal időnként alakot ölt, ez látszólag közelíti regényeinket a népi legendák manicheista, duális szemléletéhez. A Rosszal való küzdelmen túl azonban a Rossz sajátos jelentésének megértése is meghatározóvá válik a modern feldolgozásokban, a Rossz ugyanis esetenként írói provokáció: az előítélet felismerésére, a Másik, az Idegen elfogadására.

Ebben a kódban értelmezem *A Mester és Margaritát*, az egyetlen kanonizálódott darabját felsorolásomnak. Címbéli terminusom negyedik, eddig nem

[10] Pál 2000.

[11] Saramago 2000.

tárgyalt jelentése alapján a többi – „apokrif". El nem ismert, rejtett, a fősodorból kihagyott, nem szentesített verzió. A terminus egy újabb jelentése viszont ezeket az alkotásokat éppen értékesebbnek tünteti fel; a titokban terjedő igazság, a hivatalossal szemben a valódi megőrző tradíció értelmében. Minden homályban maradó műnek van esélye erre a szubkulturális, oppozicionális létre, a másféle, az ellenzéki dicsőség aurájára. A kánon is átrendeződik azonban; időről időre az ellenkánon darabjai is bekerülnek a hivatalos rangsorba. Az általam sorra vett alkotások kapcsán halványan felmerül a gyanú: oka van, hogy közülük éppen a Bulgakov-mű nyert ekkora ismertséget, elismertséget. Az még a kánon/apokrif konceptust is sokoldalúan tematizálja, egymásba fordítja, megcsavarja, varázslatosan eljátszik vele, és számtalan interpretációs lehetőséget rejt magában a hermeneutika, a változatos értelmezői tevékenység számára. A többi tárgyalt mű közül az Andrejev- és a Kodolányi-regény esetében vélem, hogy többet érdemel, nagyobb nyilvánosságot, kiterjedtebb befogadói kört és recepciós készséget az eddiginél.

Irodalom

ANDREJEV, L.
— 1981 Júdás. Fordította Benedek Marcell. In *A nagy szlemm*. Budapest, Európa.
ADAMIK Tamás (szerk.)
— 1996 *Az apostolok csodálatos cselekedetei*. Budapest, Telosz.
BULGAKOV, Mihail
— 1978 *A Mester és Margarita*. Budapest, Európa.
BULTMANN, Robert
— 1994 *Történelem és eszkatológia*. Fordította Bánki Dezső. Budapest, Atlantisz.
DOLGOZATOK A JÉZUS ÉLETE- KUTATÁSRÓL
— 1993 *Theológiai Szemle*, No. 2.
GILBERT, V., Edit
— 2001 *A Tanítvány, a Krónikás és az Áruló. Utak A Mester és Margaritához*. Pécs, Pro Pannónia.
GOLOSZOVKER, J. A.
— 1992 Az elégetett regény. *Magyar Lettre Internationale*, 5–7.
KODOLÁNYI János
— 1972 *Én vagyok*. Budapest, Magvető.
MÁRAI Sándor
— 1983 *Harminc ezüstpénz*. München, Újváry „GRIFF" Verlag.
NAGY Ilona
— 2001 *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór*. Budapest, L'Harmattan.
LAMMEL Annamária – NAGY Ilona
— 1985 *Parasztbiblia*. Budapest, Gondolat.

PÁL Ferenc
— 2000 *A végtelen regényszöveg bűvöletében*. Budapest, Mundus Magyar Egyetemi Kiadó.
SARAMAGO, Jose
— 2000 *Jézus Krisztus evangéliuma*. Fordította Pál Ferenc. Budapest, Európa.
BACSÓ Béla (szerk.)
— 1997 Kép, fenomén, valóság. Budapest, Kijárat Kiadó.
LEPAHIN, V.
— 1992 *Az óorosz kultúra ikonarcúsága*. Szeged, JATE.

***

ГОЛОСОВКЕР, Яков
— 1991/7 Сожженный роман. *Дружба народов,* 96–127.
ЛЕПАХИН, Валерий
— 1999a *Икона в руской поэзии века*. JATEPress.
— 1999b *Икона в изящной словесности*. JATEPress.

Viczián Zsófia

Nagyságos asszony, nagyságos elvtárs

Egy nemesasszony emlékirata 1919-ről

1969-ben tanulságos könyv jelent meg a Gondolat kiadónál a Tanácsköztársaságról, Réti László szerkesztésében.[1] Az *Így látta az ellenség* című könyv koncepciózus válogatás a Tanácsköztársaság Adatait Gyűjtő Országos Bizottság (röviden TAGYOB) archívumából. Előszava szerint a TAGYOB 1919 decemberében alakult meg azzal a céllal, hogy felgyűjtsenek minden – lehetőleg terhelő – emléket a vörös forradalomról és az azt követő hónapokról. Az archívum, amelynek anyaga végül nem jelent meg, tehát eredetileg azért jött létre, hogy alátámassza az eseményekről rendkívül elítélő képet kialakító Horthy-rendszer emlékezetpolitikáját. Réti könyve így kettős csavar: ezekből az adatokból próbál bizonyítékokat formálni 1969-ben a Tanácsköztársaság igazsága mellett. Ha a szerkesztő ismerte volna az írásom tárgyául választott emlékiratot, amely éppen a megidézett ellenség, azaz egy földbirtokos feleségének a szemszögéből láttatja az 1919-es eseményeket, nyilván az elrettentő ellenforradalmi példák közt szerepeltette volna azt.

A Tanácsköztársaságról, illetve az azt követő román-magyar frontról számos tanulmány és emlékirat jelent meg nyomtatásban az azóta eltelt több mint nyolcvan évben. Ez utóbbiakat általában vagy a kommunista forradalomban résztvevők, vagy a későbbi harcok katonái írták, hisz ezeknek a megjelentetését a szocialista korszak saját történelmi előzményeinek bizonyítása céljából erősen támogatta. Rakovszky Judit, aki a dolgozatomban tárgyalandó emlékirat szerzője, az előbbiektől merőben eltérő nézőpontot szólaltat meg, amikor egy Tisza melléki középnemesi család közel fél évét írja le, akik a forradalmi intézkedések, majd a harcok miatt végül menekülni kényszerültek otthonukból is, ahová csak

[1] Réti 1969.

két és fél hónap után térhettek vissza.[2] Egy szűkebb családi nyilvánosságot célozva, de az emlékezetformálás céljával íródik ez a szöveg is, hisz célja az, hogy saját értékrendje felől lássa el jelentésekkel azokat az eseményeket, amelyeknek tanúja volt. A szöveg, ha csak ezt a vonatkozását néznénk, már önmagában is figyelemre méltó volna, de a szerző női mivolta talán még érdekesebbé teszi azt.

E visszaemlékezés részletes bemutatására jelen keretek között nyilvánvalóan nem nyílik lehetőség, így a továbbiakban csak néhány kiragadott szempont alapján foglalkozom a dokumentummal. Elsősorban azt vizsgálom, mennyiben befolyásolja a szöveget az említett női szerzőség ténye. Dolgozatom első felében megpróbálom röviden felvázolni azt az életvilágot, amely az emlékező nemileg meghatározott tapasztalati horizontjából és az írás időpontjából következően az emlékiratban megjelenik; második felében pedig kitérek arra, hogy milyen diszkurzív technikák jellemzik a szöveg egészét, az hogyan törekszik helyreállítani egy kizökkent világ rendjét.

Nők a tornácon

A magyar középnemesség nem a legjobban feldolgozott társadalmi csoport a magyar történetírásban, de ezen belül is különösen kevés az olyan munkáknak a száma, melyek ennek a csoportnak a mindennapi világát, politikai megnyilvánulásain túli életvilágát tárgyalnák.[3] Az egyik legkiválóbb kivétel Losonczi Ágnes könyve, aki a történeti életmód-modellek kapcsán érinti a középnemességet.[4] Azonban az ő munkájában is döntően a férfiakról esik szó: bemutatja közös vadászataikat és kártyatársaságaikat, elemzi a számukra adott gazdálkodói, hivatalnoki vagy katonai karriermintákat. A középnemesi életvitelt élő asszonyoknak gyakorlatilag nincs történelmük, csak hozzávetőleges adataink vannak arról, miként élték hétköznapjaikat. Rakovszky Judit emlékirata – említett vonatkozásain túl – egyúttal alkalmas arra is, hogy egy kvantitatívabb szociológiai módszertant követve néhány következtetést vonjunk le erről a sajátos életvilágról. Természetesen a vizsgálati szempontok kiválasztása az emlékirat társadalmi és történelmi szituáltságának figyelembe vételével, azaz az emlékezetkutatás kvalitatívabb nézőpontjából történik, követve a szövegben az emlékező számára legfontosabbnak tűnő tematikus pontokat. Ezek alapján elsősorban a személyes

[2] Bárczay Gyuláné Rakovszky Judith feljegyzései 1919-ből (kézirat).

[3] A nemességen belüli tagozódás meghatározásában Kósa László kategorizálását követem, azaz középnemességen a 200 és 1000 hold közti földvagyonnal rendelkezőket értem. (Kósa 2001, 20–21.) Természetesen dolgozatom inkább viselkedésszociológiai szempontú – és nem tulajdon alapú – csoport-meghatározást tesz lehetővé.

[4] Losonczi 1977, 75–129.

kapcsolati háló társadalmi tagoltságát és kiterjedését, illetve a mindennapok terét és tárgykultúráját vizsgáltam. Ez utóbbi bemutatása már csak azért is elengedhetetlen, mert a hagyományos nemi szerepelvárások is egyértelműen ebbe a privát térbe utalják a nőket.[5]

A kapcsolati háló hierarchikus tagoltsága

„Közben hallottuk, hogy Roffról 10 urat vittek el – ezt is a taskonyi inas mondta, elújságolta azt is, hogy Nagyvárad már a románok kezén van, s közelednek Püspökladány felé. Találgattuk részvéttel, kik lehetnek a tízen, s kevés különbséggel el is találtuk. A később megtudott névsor a következő volt: három Borbély testvér, két Waldeck testvér, Puky Miklós, Végess Árpád, Karsai pénztárnok és Takácsy Gyula. A tizedik Magyary Pista lett volna, de nem lévén otthon, megszabadult." Rakovszky Judit e sorai jól mutatják, hogy a hozzájuk hasonló társadalmi státusú személyeket (azaz az „urakat") pontosan számon tartották és a hír hallatán rögtön meg is tudták nevezni őket. Ennek oka nyilvánvalóan az intenzív társadalmi életben keresendő.

Ha az egyén kapcsolattartási viszonyrendszerét próbáljuk meghatározni, két komponenst kell vizsgálnunk: annak kiterjedését és intenzitását. A kiterjedésmutató a szövegben említett személyek számából áll össze, az intenzitás az említések gyakoriságából. Az emlékirat szövegéből kigyűjtöttem minden nevet, és igyekeztem az említett személyeket azonosítani, illetve figyelemmel követni, hogy az egyes eseményekről szóló információk kitől jutnak el az emlékirat írójához. Rakovszky Judit összesen 152 személyt említ, ebből több mint 130-at név szerint is. A vizsgálat alapján elmondható, hogy a legkiterjedtebb és egyúttal legintenzívebb csoportot számára az úgynevezett társaság jelenti, velük „érintkeznek" családilag is a leginkább. Az itt említett csaknem nyolcvan személyből 17 közvetlen rokon (gyermekeik, férje, saját testvérei és azok házastársai). A nagyobb részt tehát a távolabbi rokonok vagy ismerősök teszik ki, akik származási alapon alkotnak csoportot, azaz legalább nemesi ranggal rendelkeznek. (Idetartozónak tekinthető még a nem feltétlenül nemesi származású két református pap is.) Ez Rakovszky Juditék számára a társadalmi élet legfontosabb közege, amit a bonyolult rokonsági viszonyok és a (fő)várostól távoli helyszín okán a kölcsönös vendéglátásokban megnyilvánuló intenzív közösségi élet is szorosan összefűz.

[5] Az elemzésben Imhof és Tóth G. Péter bibliográfiában jelzett munkáiban található módszertanra támaszkodtam. Ezek alapján az alábbi szempontok kínálkoznak a társadalmilag meghatározott távolságok vizsgálatához: fizikai, szociális, életkori, hierarchikus, származási és szereptávolság, amelyek közül az életkori- és szereptávolság aspektusait jelen írásomban nem érvényesítem, a vizsgálatot kiegészítettem viszont egy nemi szempontú megközelítéssel.

A második legnépesebb csoportot a falubeliek, illetve a családhoz tartozó cselédek alkotják, beleértve azokat az alkalmazottakat is, akik a társaság más tagjainál szolgálnak. Az információk – amelyek gyakran rémhírek vagy pletykák, de néha életbevágóan fontos hírek – is rajtuk keresztül jutnak el a családhoz, mint ahogy az az idézett szövegrészben is látható. Az említések intenzitása kapcsán meg kell jegyeznünk, hogy ennek a csoportnak az említési gyakorisága nem marad el jelentősen az előbbitől, főleg a családhoz szorosan kötődő alkalmazottak esetében. Bár a téma tárgyalására jelen keretek között nincs lehetőség, de a vidéki gazdálkodó nemesség és az adott település lakosságának viszonya egyik újragondolandó kérdése a társadalomtudományoknak.

Meglepően bőséges csoportot alkotnak még a szövegben az idegenek, közülük is kiemelkedő (18 fő) a román hadsereghez tartozók név szerinti említése. Mi lehet ennek az oka? Hisz előzetesen azt gondolhatnánk, hogy sem a felkelő vörösökkel, sem a megszálló haderővel nincs kapcsolata a mindkettő számára ellenségként tételezhető nemeseknek. Azonban, úgy tűnik, hogy egy háború a hétköznapok szintjét vizsgálva (és főleg női perspektívából) egészen máshogy jelenik meg, a frontvonalak mellett a találkozás számtalan egyéb, kommunikációra alkalmas területére – akár táncmulatságokra is – fény derül. „Három gazdasági tiszt maradt ott még az ezredből, kik délután látogatást tettek. Egyszerre, észrevétlenül két katona surrant a teraszra hegedűvel és egy tábori cimbalommal. Bár művészien játszottak, nem kívánta kedélyállapotunk a zenét, pláne román tisztek társaságában. Nagyon izgatott a dolog, de nem tudtuk letiltani. Csak annyiban moderáltuk, hogy mindjárt klasszikust kértünk, amint valami vígabba csaptak át. [...] Az egyik tiszt elfoglalta az ezredes szobáját, s így újra meg voltunk óvva. Sőt, a kocsinkat is megvédték, mert mikor főbelövetés terhe alatt az összes fogatokat berendelték, a pópa a miénket a train közé állította, hol senki sem kereste."

Megjegyzendő, hogy Rakovszky Judit írásában nagy hangsúlyt fektet a műveltség, a jó modor és az illem megfelelő voltára, sőt, sok esetben ezek azok az igazán döntő szempontok, amelyek alapján egy személyt megítél. Nincs másként ez a román tisztek esetében sem, hisz a velük való kommunikáció is eleve csak akkor valósulhatott meg, ha az adott személyek tudtak franciául (vagy esetleg németül), ami önmagában műveltségi cenzust jelent és egyúttal általában katonai ranghoz kötődik. Ez néha egy-egy kis gesztus megítélésében is döntő szempont: „Két tiszt jött át Köréről, virágot kértek valami táncmulatságra. Nem sok virágunk van az idén, azt mind leszedték, másképp elég udvariasak voltak."
A találkozás adott volt, mert a katonai parancsnokságok a tiszteket igyekeztek a falu legjobb helyén, azaz a kúriában elszállásolni, később pedig a családtagok tudatosan is kérvényezték, hogy tiszt kerüljön hozzájuk. Az események előrehaladtával azt figyelhetjük meg, hogy a román tisztek és a társaság tagjai kö-

zött egyfajta új, hierarchikus alapon szerveződő – természetesen csak időleges és tartózkodó – kapcsolatháló alakult ki. Ennek gyakran egészen kézzelfogható következményei lettek: a tisztek megvédték őket a fosztogatásoktól, lovaik elkobzásától, a velük lévő pópa pedig lányukat a katonák esetleges erőszaktevéseitől. Végső soron tehát azt figyelhetjük meg, hogy a nemzeti alapon szerveződő identitást felülírta a társadalmi rang és a közös veszélyérzet tudata, olyannyira, hogy tulajdonképp a románok védték őket meg a környék lakosságának bosszújától is, ezzel hozzájárulva a háborús körülmények között is a meglévő társadalmi egyenlőtlenségek fenntartásához.

Végezetül említés történik néhány személyről, akiknek tevékenysége befolyásolta a sorsukat, de nevüket csak a többiek történeteiből vagy a sajtóból ismerték. Sajátos módon épp ebben a csoportban találjuk azokat a nagy neveket (pl. Kun Béla, Horthy Miklós, Károlyi Gyula), amelyek a Tanácsköztársaságot tárgyaló hagyományos történelmi munkákban (kizárólagosan) megjelennek, ami önmagában is igazolja egy társadalomtörténeti perspektíva jogosságát.

Térbeli távolság

Tiszabura, ahol Rakovszky Judit élt családjával, Szolnok megyében, a Tisza bal partján található. Az emlékirat elején és végén felidézett események itt zajlanak, a köztes két és fél hónap pedig Kunhegyeshez köti a családot. A helynevek említésének két oka van a szövegben: egyrészt a társaság tagjaihoz kapcsolódóan azok lakhelyét jelzik, másrészt tájékoztatnak a román és magyar haderő mozgásairól. Ezeket a térképen ábrázolva azt látjuk, hogy azok mintegy 15–20 km-es kört alkotnak Tiszabura körül, tehát ez az a fizikai tér, amely kijelöli a társaság térbeli határait. Nagysága nagymértékben a korabeli közlekedési és kommunikációs eszközök függvénye (pl. a Tisza láthatólag éles természetes határt von).

Az említett térbeli távolság a rokoni és baráti kapcsolatok függvényében alakul, a kedélyes látogatások pedig, dacára az olykor heves harcoknak, szinte zavartalanul folynak egész idő alatt: „Emmánál négyszer is voltunk, Derzsen kétszer, egyszer Návayéknál, egy uzsonnán Horthyéknál s egyszer Schillingéknél. Rendesen kocsis nélkül mentünk, hogy jobban férjünk a kocsin. Hosszabb kirándulás volt az igari hol két napot töltöttünk, élvezve a kedves rokonokat, a természetet és a jó levegőt is."

Az otthonok világa

Rakovszky Judit mindennapjainak terére és az azt kitöltő tárgyi világra a közbevetett utalásokból és megjegyzésekből következtetünk. Ezek elsősorban az idegenek lakótérbe hatolása kapcsán kerülnek elő, említésük tehát megint csak annak köszönhető, hogy az adott történelmi helyzet reflektálttá tette és egy társadalmi viszonyrendszerbe helyezte a lakótér minőségi sajátosságait. Először a forradalmi intézkedések nyomán szállásoltak be családokat házukba, majd a hadi helyzetet követve hol vörös, hol román katonák foglalták el szobáikat. „A burai lakás miatt ugyan nem zaklattak annyira, mert a törökszentmiklósi direktórium szigorú rendeletével szemben, hogy Borké halászt és családját kastélyban kell elhelyezni, s nekünk csak három szobát hagyni, a burai igen tisztességes direktórium úgy csinálta ki a dolgot, hogy fogságban lévő kocsisunk lakását, akinek családja Biharban rekedt, adta át nekik. [...] Paríroztunk ugyan egyelőre azzal, hogy az ispánlakásba, egy cselédszobába, konyha-spejzba helyeztük a kijelölt családokat. A házban Vágó Gyula fiatal mérnöknek adtunk szobát, Szeőkéjéket, kik Burára menekültek, oda helyeztük be."

A szövegből jól megfigyelhető az is, hogy melyek azok a tárgyak, amelyeket feltétlenül fontosnak találtak magukkal vinni, amikor menekülniük kellett, melyeket és hová ástak, vagy dugtak el, és mit rabolt el az átvonuló hadsereg vagy éppen a cselédség. Az előbbiek természetesen olyan értéktárgyak leginkább, amelyek adott esetben pénzzé tehetők lettek volna, az utóbbiak inkább használati tárgyak, ágyneműk, gazdasági eszközök stb. Igaz, akad kivétel is: „7-én délután Porsena és társai még visszajöttek és nevetve hozták vissza Gyula cilinderét tokban, mit privatdinerjük a vendégszobából elcsent."

Elég csak egy pillantást vetni a tiszaburai lakásuk alaprajzára, hogy szemünkbe tűnjön a reprezentációs helyiségek – előszoba, ebédlő, hátsó terasz, nappali, szalon, pipázó – illetve a vendégszobák viszonylag nagy száma. Az egyes szobák és helyiségek a vendégekhez és a házi cselédséghez fűződő viszonytól függően helyezkednek el a privát tértől távolodva, és ezt a térbeli elkülönítést lehetőség szerint minden beszállásolttal szemben is igyekeztek érvényesíteni. A tárgyakkal – ruhákkal, ékszerekkel, ágyneműkkel, használati- és dísztárgyakkal – fenntartott bensőséges viszony, az azokkal való gondos törődés teszi Rakovszky Judit írását igazán színessé és nőiessé, a szöveg tematikus szerveződésében ezen a területen érhető leginkább tetten a szerzőség nemi meghatározottsága. „Enni a vendéglőben alig kaptunk, s bevásárolni sem lehetett még, pedig azt hallottuk, a fővonal mellett kapni harisnyát, cérnát, stb. Ezekből már igen ki voltunk fogyva, s a fiúk bizony ruhával, fehérneművel igen gyengén ellátva (uniformisukat nem hordhatták, fehérneműjük nagy része Budapesten maradt). Harisnyát később

Kunhegyesen lehetett kapni 90K.-ért párját, a fiúknak csak durva zoknit kaptunk akkor 80K.-ért párját, de csak két-két párt."

Úgy tűnik, a tárgyalt történelmi korszak is tárgyakban élt számukra tovább, hisz azt olvashatjuk, hogy a harcok végeztével a vörösök egykori Tisza-parti lőállásaiból elhoztak néhány otthagyott puskagolyót emlékbe...

Nemi távolság

Egy női emlékírótól azt várnánk, hogy a szűkösebbre szabott, a privát szférához kötött életvilágából kifolyólag még akkor is több női nevet fog említeni, ha a tárgyalt időszak éppen ebből a normális hétköznapiságból szakította őt ki. Az adatok összesítése után azonban meg kell állapítanunk, hogy nagyjából negyven említett hölgy mellett több mint 100 férfi jelenik meg. E számok mégsem meglepőek, hisz ha megvizsgáljuk, hogy az említett nők melyik csoporthoz tartoznak, azaz társaságbeliek, falusiak vagy idegenek-e, akkor szembetűnővé válik, hogy a nők 85%-a társaságbeli, tehát ennek a csoportnak az egészét nézve a nemek aránya csaknem teljesen kiegyenlített. (A maradék 15% nő szorosan a családhoz tartozó alkalmazott vagy annak családtagja.) A férfi túlsúlyt elsősorban a kizökkenés maga okozza, mely abból is adódik, hogy a társadalmi nyilvánosság szereplői a férfiak, így a hírek is inkább róluk jutnak el a szerzőhöz, illetve, hogy a személyes társasági körön kívüli kapcsolatok jobban intézményesítettek és formálisak.

Rakovszky Judit világa korántsem zárt világ, még ha a hagyományos női feladatok: a ruházkodás, étkezés és vendéglátás koordinálása, a gyerekek ellátása, a vagyontárgyak és a ház körüli gazdaság felügyelete egyértelműen, a szövegből gazdagon igazolhatóan rá háruló feladat is. E tekintetben a szöveg kritika nélkül működteti a hagyományos nemi szerepelvárásokat. A nők egyik legfontosabb feladata például a menekülés és az új helyen való berendezkedés közben, hogy a praktikus teendőkön túl (szappant, fogkefét, ágyneműt és élelmiszereket kell beszerezni) lehetőség szerint fenntartsák a kedélyes hangulatot, és ezzel erősítsék férjeiket. Otthoni feladatait Rakovszky Judit még előnyként is éli meg férje helyzetével szemben, amikor megjegyzi: „Gyula nem akart menni sehova, pedig kedélyére is rossz volt a sok gondban dolog nélkül, soha ki nem mozdulni." Összességében elmondható tehát, hogy az életvilág döntően a származási, azaz a rang felől határozható meg, és csak kevésbé a nemi perspektívából, még ha a társadalmilag meghatározott női szerepek jól körvonalazhatóan meg is jelennek ebben a szövegben.

Férfiak a tornácon

Miután végignéztük azokat az adatokat, amelyek alkalmasnak tűntek arra, hogy képet rajzoljuk Rakovszky Judit (női) életvilágáról, fel kell tennünk azt a módszertanilag elengedhetetlen kérdést, hogy mikor íródott ez az emlékirat? Elemzésem alapjául egy családi körben terjesztett, gépelt és sokszorosított szöveg szolgált, amellyel kapcsolatban feltehető, hogy az eredeti kézirattal megegyezik. Figyelembe véve a szöveg utalásait és stílusbeli jellemzőit, valószínűsíthető, hogy közvetlenül az események után, 1919 szeptemberében íródhatott.

Nehezebb megválaszolni azt a kérdést, hogy mi lehetett az emlékirat keletkezésének motivációja? Bár a TAGYOB 1919-ben adott ki emlékiratok írására buzdító felszólításokat, Rakovszky Judit nem valószínű, hogy ennek a felhívásnak a nyomán látott íráshoz, hisz a szövegben rengeteg olyan név és utalás van, amely bármilyen, társaságon kívüli közönségnek érthetetlen lett volna. A visszaemlékezés véleményem szerint tehát a szűk családi nyilvánosság számára íródott. Első mondatai azonnal meg is fogalmazzák azt a tételt, amelynek bizonyítására, alátámasztására szolgál a szöveg egésze: „A burai néptől tulajdonképp nem szenvedtünk az egész kommunizmus alatt. Okos és jó nép, aki a folytonos izgatás, a hetenkénti két szónoklat és az újságok vérlázító cikkei dacára sem romlott el és mindég megértette, megbecsülte Gyula jóságát, atyai gondoskodását, amellyel jó és rossz időben egyaránt a falu népe iránt volt."

A Tanácsköztársaság és a forradalmi intézkedések magát a társadalmi berendezkedést problematizálták, megkérdőjelezve az addig megingathatatlannak gondolt hatalmi viszonyokat. Ez természetesen igen közelről érintette a földbirtokos középosztály tagjait, köztük Rakovszky Juditékat is. A forradalom kérdésessé tette azoknak az előjogoknak és kiváltságoknak a legitimitását, amelyek számukra természetesek voltak, és ezáltal a tömeg mint egzisztenciálisan fenyegető erő felismerését eredményezte. Az emlékező célja tehát nem lehet más – még ha közvetlenül sehol sem ismeri el, hogy a forradalom tematizálta kérdések bármennyire is jogosak volnának, – mintsem az, hogy ezt a problematikussá vált viszonyt helyreállítsa, és egyúttal újrafogalmazza társadalmi rangjának legitim jellegét. (Zárójelben megjegyzendő, hogy e tétel másik fontos implikációja, ami a szöveg egészén végigvonul, hogy elsősorban a férfiaknak, illetve főleg a férjének kíván emléket állítani: a legtöbb történet főszereplőjeként, aktív cselekvőjeként ő jelenik meg, és neki tulajdonított minden siker, „jóság és atyai gondoskodás" is). E bizonyítandó tétel fényében magyarázhatóvá válik számos olyan adat, amit a puszta szociológiai kapcsolatháló megrajzolásával nem értelmezhetnénk. Rakovszky Juditnak elsősorban a falubeliekkel illetve a saját cselédekkel való viszonyt kellett tisztáznia, mivel a térbeli közelség és a kölcsönös egymásrautaltság miatt ez volt a konfrontáció elsődleges közege. Így érthető az is, hogy miért kerül-

nek ezek a személyek viszonylag nagy számban és intenzitással elő a szövegben. Már az első mondatokból látható, hogy a szerző igyekszik morálisan felmenteni az érintetteket – a vörösök többségét is – azzal, hogy nem is „igazi vörösök", csak az agitáció vagy a parancsok áldozatai. Ezt teszi az a részlet is, amelyre dolgozatom címe utal: „Az ajtókra rendeletben írták fel: »az Úr szót nem szabad használni«, s büntetést róttak mindenkire, aki nem »elvtárs«-ozott, de Gyulát mégis mindég »nagyságos elvtárs«-nak szólították, s velem is mindég tisztelettel beszéltek, s per »nagyságos asszony«." Sőt, e kizökkent rendet végül maguk a szereplők állítják helyre: „Éjjel pakkoltak, a kapott pálinkából iszogattak, reggel nagy alázatosan kérték a bocsánatot, hogy Gyulát elvtársnak szólították, »de szigorú parancsuk volt erre«." A felelősök természetesen megnevezhetők, például bizonyos Varga százados, akinek a sorsa az emlékirat keretét adja: az első oldalakon hatalmával visszaélő vörösként az urak lelövésével fenyegetődzik, míg a szöveg végén azt olvashatjuk, őt lövik le a román katonák.

A családhoz tartozó alkalmazottak ragaszkodása különösen sokszor előkerül egy-egy nehezebb helyzetben, olykor már-már bohózatszerűvé finomítva az egyes krízishelyzeteket. Ilyenkor néha explicite is kimondhatóvá válik a saját felfogás megingathatatlan normalitása a vörösökével szemben. „Így például gazdasági főbiztos Gajzágó Tivadar volt, egy örökké részeg, teljesen züllött ember, aki kapzsiságával a maga részére használta ki a helyzetet. Minden alkalomkor kicsikart valamit, s bosszantóan dirigálta a gazdaságot, minden részletében, dacára, hogy nem értett semmihez. Persze az alárendeltjeivel olyan durván bánt, mint soha egy »burzsuj«-tól sem hallottam. Lenézett minden paraszt embert, öreg, hűséges ispánunkat el akarta »csapni«, csak azért, mert már öreg, stb." A privilegizált társadalmi státust, mint itt is láthatjuk, egyrészt a férje (!) gazdasági szakértelme támasztotta alá, másrészt pedig az a sokrétűen megfogalmazott földesúr-falu viszony, amely talán a patrónus-kliens fogalompárral adható vissza a legjobban. „5-én újra csak egy kisebb átvonuló csapat volt a faluban, amelyről ijedten híreszteltték, hogy este két órai szabad rablást engedtek nekik a faluban. [...] Megnyugtattuk az embereket. Másnap elterjedt a hír, hogy meg volt ugyan engedve, de Gyula megakadályozta, ami újra a lakosság Gyula iránti nagy bizalmára mutatott."

A társaság tagjainak sűrű említése a társadalmi identitás fenntartása miatt alapvető, amit pedig a hatalmi struktúra megborulása miatt különösen fontos előtérbe helyezni. De az elhatárolódás tőlük is megtörténik, ha viselkedésüket a helyzethez nem méltóként ítéli meg: „Újra a tiszteletes úréknál ebédeltünk, de szegényeknek úgyis elég bajuk volt Recskyékkel, akik kutyáik eledelével sok komédiát csináltak, pedig szegény tiszteletes asszony maga főzött." A szövegben nincs explicite megfogalmazva a középnemesi úrinői státus, illetve csak egy-egy feltűnő eset kapcsán jelenik meg, olyan kiélezett helyzetekben, mint az alábbi:

„Visszafordította a kocsist. Leszálltunk, s a kocsisnak visszakiáltottam, várjon meg Taskonyban. Egyszerre utánunk jött egy zászlós és katona, s elkezdtek gorombáskodni, hogy én hangosan átkozódtam, amiért leszállítottak. Mondtam, a magyar úrinők nem szoktak átkozódni."

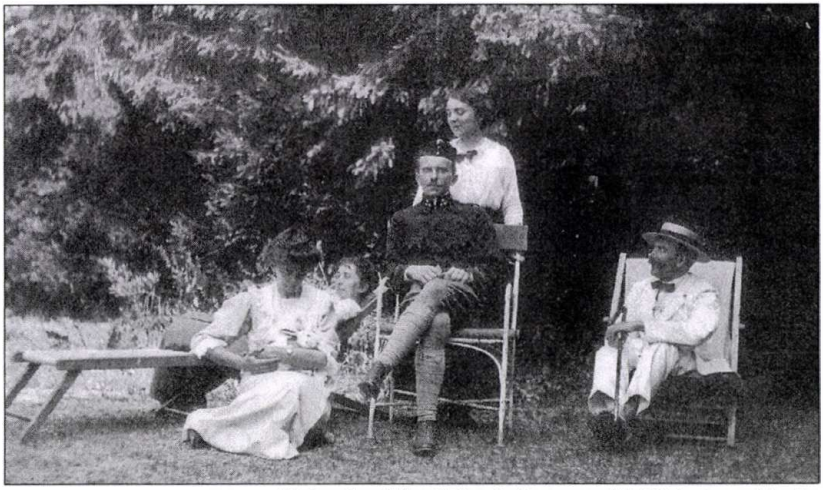
Az emlékiratnak az a legfontosabb szerepe, hogy kinyilvánítsa a társadalmi hovatartozást, és határozott elkülönülést fogalmazzon meg. A társaságnak e pozitív önkép kialakításában döntő szerepe van, a személyes érintkezések tapasztalt gazdagságát és jelentőségét is az adja, hogy ezen keresztül fogalmazható meg, sőt, ebből fakad a társadalmi identitás személyes (és családi) élménye is. A közös megrázkódtatás, amely a forradalmi tanácsok intézkedései nyomán negatív nyomként pontosan kirajzolja a társadalmi struktúrában vezető pozíciót betöltők körét, a csoporton belüli kapcsolatokat még jobban el is mélyíti, ahogy azt az emlékirat szerzője is megfogalmazza: „Egészben nagy összetartás és kellemes érintkezés volt köztünk közös bajunkban, s még Paula néni is, ki otthon már évek óta nem járt ki, el-ellátogatott mindenkihez."

A megcélzott családi olvasóközönségben az emlékiratot olvasván megerősödhet annak a tudata, hogy valójában az általuk képviselt értékek és normák, amelyek társadalmi rangjuk alapját is képezik, a történtek ellenére is érvényesek, sőt, a tömeg „gyökértelen" és „tiszavirág-életű" eszméivel szemben kiállják a próbatételeket. Ez Rakovszky Judit írásának a legfőbb mondanivalója, amit – kétségkívül egyáltalán nem feminista módon, de igen expresszíven – így fogalmaz meg: „Gyula olyan volt, mint egy hős."

Irodalom

BÁRCZAY Gyuláné Rakovszky Judith
Feljegyzései 1919-ből (kézirat)
BÁRCZAY István
Gyermekkori emlékeim (kézirat)
BÁRCZAY Miklós
That was the way it was... Memoirs (kézirat)
GYÁNI Gábor
— 2000 A napló mint társadalomtörténeti forrás. In uő: *Emlékezés, emlékezet és a történelem elbeszélése*. Budapest, Napvilág. 145–160.
IMHOF, Arthur E.
— 1992 *Elveszített világok. Hogyan gyűrték le eleink a mindennapokat – és miért boldogulunk mi ezzel olyan nehezen?* Budapest, Akadémiai Kiadó.
K. HORVÁTH Zsolt
— 2002 Önarcképcsarnok. A személyes emlékezés mint történelmi probléma. In Szekeres András (szerk.): *A történész szerszámosládája*. Budapest, L'Harmattan. 81–102.

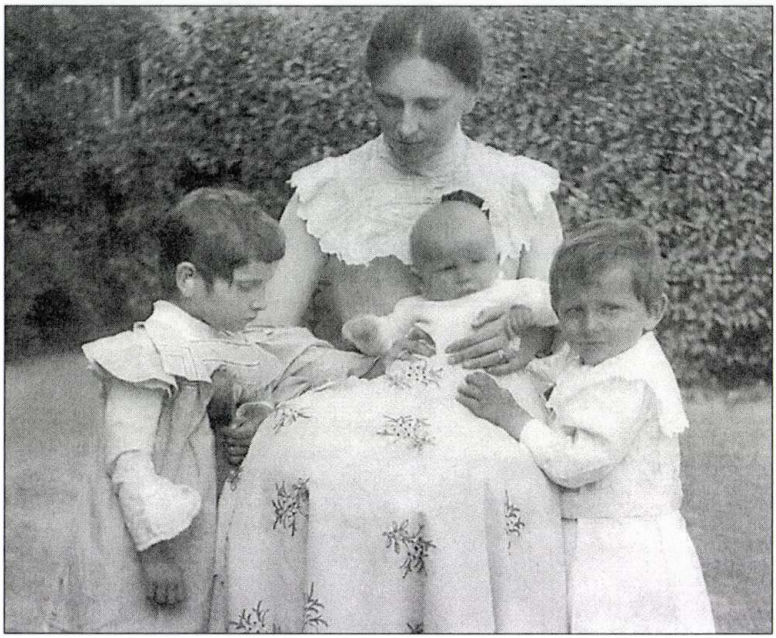
KÓSA László
— 2001 *„Hét szilvafa árnyékában" A nemesség alsó rétegének élete és mentalitása a rendi társadalom utolsó évtizedeiben Magyarországon.* Budapest, Osiris Kiadó.
LOSONCZI Ágnes
— 1977 *Az életmód az időben, a tárgyakban és az értékekben.* Budapest, Gondolat.
RÉTI László
— 1969 *Így látta az ellenség.* Budapest, Gondolat.
TÓTH G. Péter
— 2002 Otthon és külvilág, magánélet és nyilvánosság egy veszprémi polgár szemével. In Tóth G. Péter (szerk.): *Struktúra és városkép. A polgári társadalom a Dunántúlon a dualizmus korában.* Veszprém, Laczkó Dezső Múzeum Veszprém Megyei Múzeumok Igazgatósága. 571–595.



A Rakovszky család az 1910-es években a nagyrákói (Túróc vármegye) kertben



Rakovszky Judit fiai, Bárczay Gyula és István 1912-ben



Rakovszky Judit gyermekeivel (Gyula, Ida, István)



A fotókat a szerző készítette

A Bárczay család tiszaroffi háza

„Az magos theória”

Hoppál Mihály

Az UNESCO, a folklór és a kutatók közötti párbeszéd

Kevesen tudják, hogy az UNESCO még a múlt század – a huszadik – nyolcvanas éveiben külön programot indított a folklór, szélesebb értelemben a különböző népcsoportok hagyományos kultúrájának megmentésére. A megőrzés elősegítésére, különösen ott, ahol korábban még ennek intézményes háttere nem volt, határozatban támogatták intézmények létrehozását ebből a célból. Ez azt jelentette, hogy 1993-ban a határozat értelmében egy-egy nagy régió létrehozhatott ilyen intézetet. Így a karibi térségben, Afrika nyugati régiójában, az arab világ gazdagabb területén és Európában terveztek alapítani egy-egy intézetet. Így jött létre Budapesten az a központ, amelynek angol hivatalos neve *European Centre for Traditional Culture* volt, magyarul rövidítve *Európai Folklór Központ*-nak nevezték. Hivatalosan egy közhasznú társaságot kellett bejegyeztetni (az Európai Folklór Központért Egyesületet), amely működtetheti a Központot, pontosabban az egyesület minden tevékenységét a Központ irodája végezte. S minden központi, kormánytámogatás is csak az egyesület számlájára érkezhet, hiszen mint nem nyereségképző intézmény csak így nyerhette el a kulturális minisztérium támogatását.

Még kevesebben tudják, hogy Nagy Ilona azon kevesek közé tartozott, akik annak idején tevékenyen részt vettek a Központ létrehozásában. Egyike volt azoknak, akik az első tanulmányokat fogalmazták, hogy aztán azt előterjeszthessük Párizsban, a kétévenként megrendezésre kerülő UNESCO közgyűlésen. Volt egy Halász Péter – Halmos Béla – Hoppál Mihály-féle első tervezet (pontosabban a nemzetközi kívánalmaknak megfelelő *feasibility study*), majd ehhez fűztek további *'megvalósítandó/megvalósítható'* feladatokat, terveket Voigt Vilmos és Nagy Ilona. Ez utóbbi változatot vittük ki aztán Párizsba, ahol megszavazták az intézmény megalapításához szükséges pénzügyi támogatást. Sajnos, a magyar kulturális kormányzat a kezdetekben nem látta át az ügy jelentőségét, és

évekbe tellett, míg a rendes elhelyezést és a szűkös anyagi támogatás állandó biztosítását elértük. Néhány évvel ezelőtt a Központ nevét Európai Folklór Intézetre változtatta az egyesület közgyűlése (s ezzel a korábbi nehézkes és érthetetlen ECTC rövidítést az egyértelmű, angolul is értelmezhető EFI-re változtattuk). Megjegyzendő, hogy az UNESCO által 1993-ban elindított folklórintézetek közül csak a magyarországi működik, legalábbis a legutóbbi közgyűlésen a többiről semmit se tudtak.

Mindenesetre érdekes, hogy az UNESCO évtizedekkel azután, hogy létrehozta a világörökség megmentésre, megőrzésre és regisztrálásra érdemes helyszíneinek listáját (ez még 1972-ben történt), arra gondolt, hogy az emberiség szóbeli és más szellemi hagyományait is meg kell menteni. Természetesen viták során alakult ki az UNESCO és szervezetei által használt meghatározás a folklór fogalmáról:

> A folklór (vagy hagyományos kultúra) egy kulturális közösség hagyományokon alapuló alkotásainak az összessége, amelyek egy-egy csoport vagy egyén révén nyernek kifejezést, és amelyek egy közösség elvárását jelzik, amennyiben annak kulturális és társadalmi identitását tükrözik; mintái és értékei szájhagyomány és utánzás útján, vagy más módon öröklődnek és terjednek. Műfajai többek között a nyelv, az irodalom, a zene, a tánc, a játék, a mitológia, a rítus, a szokások, a kézművesség, az építészet és más művészetek.
>
> A folklórt, mint a kulturális kifejezés egyik formáját azon (családi, foglalkozási, nemzeti, térségi, vallási, etnikai stb.) csoport által és számára kell megóvni, amelyeknek az identitását tükrözi. Ennek érdekében a tagországoknak átfogó, országos, regionális és nemzetközi kutatásokat kell elősegíteniük azzal a céllal, hogy létrehozzák a folklórral foglalkozó intézmények országos, a folklórintézmények regionális és globális sorába illeszkedő hálózatát.[1]

Az UNESCO által kidolgozott *Ajánlás...* a folklór megőrzésére vonatkozóan konkrét javaslatokat is tartalmaz, melyek igen tanulságosak:

> A megőrzés fogalma a népi hagyományoknak, valamint azok átadóinak a védelmére vonatkozik, figyelembe véve azt a tényt, hogy minden népnek joga van a saját kultúrájához, és hogy az ehhez a kultúrához való ragaszkodást gyakran meggyengíti a média által közvetített tömegkultúra befolyása. Intézkedéseket kell hozni a népi hagyományok státusának és gazdasági támogatásának a garantálására, egyrészt azokon a közösségeken belül, ahol keletkeztek, másrészt ezek határain túl is. Ennek érdekében a tagországoknak: a) meg kell tervezniük, és mind a hivatalos, mind az

[1] *Ajánlások a hagyományos kultúra és folklór védelmére* (UNESCO Közgyűlés, 1989). Budapest, Európai Folklór Intézet. *EFI Communicationes* 1. 4.

iskolán kívüli oktatás tanrendjébe be kell vezetniük a folklór oktatását és tanulását, oly módon, hogy kiemelt hangsúlyt kapjon a szélesebb értelemben vett folklór, amely nemcsak a falusi és más, vidéki kultúrákat veszi számításba, hanem azokat is, amelyeket városi körzetekben különböző társadalmi csoportok, foglalkozási ágak, intézmények stb. teremtettek meg, ezáltal biztosítva a kulturális sokféleséget és a különféle világnézetek jobb megértését, különösen azokét, amelyek nem tükröződnek a domináns kultúrákban; b) a különféle kulturális közösségek számára biztosítaniuk kell a saját folklórjukhoz való hozzáférhetés jogát.[2]

Nem véletlen itt a saját folklórhoz való hozzáférés, azzal való természetes élés jogának a hangsúlyozása, mert éppen ez hiányzik a legtöbb esetben a kisebbségben élő népcsoportok mindennapjaiban.

Éppen ezért nem elég a kövekből épített kastélyokat, várakat, templomokat a világörökség részeként elismerni, de a köveknél sokkal sérülékenyebb orális hagyományt, sőt a kis létszámú etnikus csoportok lokális hagyományait, mindenféle tudását, vagyis a szó igazi és eredeti értelmében vett 'folk-lore'-t is védeni kell. Az új kulcsszó az *intangible culture* lett, amelynek megőrzése, sőt terjesztése a tagállamok hivatalosan elismert feladatává vált.[3] Ebben a folyamatban, mármint a részletek kidolgozásának folyamatában, új programok segítségével kívánták a megőrzést elősegíteni. Ezért aztán 1993-ban elindították a *Living Human Treasure* programot, amely elsősorban az alkotó egyénekre fókuszál, azokra, akik a hagyomány hordozói, a folklóralkotások létrehozói. A másik UNESCO programot 2001-ben hirdették meg, melynek az elnevezése *Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*.[4] Ez a kissé bonyolult elnevezés tulajdonképpen a világ szellemi örökségének, a legszebb és legértékesebb daraboknak a megnevezésére és védelmére kér javaslatokat a tagállamoktól. A program finanszírozására nagyvonalúan Japán tett ígéretet, és az első másfél tucatnyi ilyen világörökség-egységet már ki is választotta a nemzetközi zsűri. Ebben a bizottságban együtt ülnek a költők/írók és politikusok, hercegnők és arab sejkek, egy afrikai király is, meg egy szegény kis állam (Vanuatu) képviselője, egy jól képzett antropológus, Dél-Amerikából egy népdal-

---

[2] *Ajánlások...* 1999, 6.

[3] Az *intangible culture* kifejezés szó szerint „nem kézzelfogható" kultúrát jelent, amely utal a folklór változatokban élő, nem stabil, illetve nem birtokolható voltára egyaránt. Ezért alapíttatott az Európai Folklór Intézet.

[4] *Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity.* Paris, UNESCO. 2001. – Itt jegyzem meg, hogy e dolgozatnak egy korábbi változata „Dialogue Between Cultures: UNESCO-projects with Shamans, Poets and Politicians" címmel elhangzott Augsburgban (2002 augusztusában) az Internationale Tagung für Erzählenforschung „Erzählen zwischen den Kulturen" című konferencián.

énekes, karrierdiplomaták és kultúrpolitikusok, kimondott folklorista azonban nincs köztük. Az UNESCO rendre összehív értekezleteket (legutóbb például a „folklore" definíciójáról – Piedmont, Olaszország), és megvitatják az általuk leggyakrabban használt terminusok (traditional, popular, living, oral, intangible culture, intellectual property, cultural heritage) jelentését, használati körét. A különböző kultúrákban, a világ más-más tájain, más nyelveken még ugyanazon szó is mást jelent. Csak egyetlen példát idéznék: egy washingtoni konferencia résztvevője, aki a csendes-óceáni térségből érkezett, megállapította: „A »folklór« terminus egy sor bennszülött kultúrára vonatkoztatva nem elfogadható. A mi kultúránk nem »folklór«, viszont szakrális normáink összekapcsolódnak hagyományos életmódunkkal, és ahol ezek a normák érvényben vannak, ott ezek jelölik ki hagyományos társadalmunk jogi, morális és kulturális értékeit. Ezek képezik kulturális identitásunkat."[5]

Nyilvánvaló, hogy a visszautasítás alapja a kulturális különbség, vagyis még mélyebben az a tény, hogy az egyik kultúrában a hagyomány a szent, míg a másikban a köznapi dolgok körébe tartozik, pedig mint azt láttuk, az 1989-es ajánlás folklore definíciója igen nyitott és elfogadható!

Tovább folytatva az UNESCO-szövegből az idézetet:

> A kulturális örökség eurocentrikus felfogása hagyományosan előbbre helyezte magukat a műemlékeket és látnivalókat az ezekhez kötődő s nehezen megfogható szellemi értékeknél. Ezen túlmenően, a szóbeliséggel kapcsolatban a szellemi javak hangsúlyozása is redundanciát rejt magában, hiszen a szájhagyomány, definíció szerint egyben szellemi (s nem materiális) hagyomány is. Minthogy a *szellemi javak* kifejezés egy rendkívül nehezen megragadható fogalmat takar, így védelmének jogi eszközökkel való foganatosítása meglehetős nehézségekbe ütközik, ezért használatát ajánlatosabb lenne kerülni. E terminus-használat további hátulütője, hogy a hagyomány *társadalmi szerepének* jelentőségét képtelen érzékeltetni. Másfelől azonban a szóbeliségre és hagyományos voltára való hivatkozás már világossá teszi, hogy magában foglalja ezen immateriális összetevőket. Egy javaslat szerint a szellemi hagyományt is bele kellene illeszteni az 1972-es konvención kidolgozott védett örökség kategóriarendszerébe. A konvenció végül is nem vette fel, amit annak jeleként értelmezhetünk, hogy ez egyelőre a kulturális örökség elhanyagolt, nem megfelelően kezelt aspektusa.
>
> Figyelembe véve a *folklore* terminus használatával kapcsolatban elhangzó aggályokat, erős érvek szólnak az *Ajánlás*ban is megjelenő »hagyományos kultúra és folklór« terminusok megtartása ellen. Új frazeológia kidolgozása válik szükségessé,

[5] Blake 2001, 9.

amely a *hagyományos,* a *szóbeli,* a *populáris* és/vagy az *élő* terminusokkal operálva képes leírni e kulturális örökséget.

Az aktuálisan használt terminológiából kimaradó elemeket természetesen a szövegben előkerülő definíciókban ki lehet emelni. A terminológia központi szerepet játszik a fogalmak újragondolásának folyamatában, így tehát valóban vitára érdemes kérdés, annál is inkább, minthogy a különböző hátterű és specializációjú szaktudósok vehemensen fognak érvelni a maguk által preferált terminológia érdekében. Bár a használatban lévő terminológiát nagymértékben befolyásolhatja az, hogy aktuálisan milyen, az adott szöveg céljaihoz illeszkedő értelmezést nyer el, mégis alapvető fontosságú kérdés marad. A szegényes terminológia megzavarhatja a szöveg értelmezését, mivel hamis benyomást kelthet annak tárgyáról és céljairól. Megfontolásra érdemes kifejezés lehet »a szóbeli és hagyományos kulturális örökség«, mivel ezen örökségnek egyszerre két alapvető aspektusát is képes megragadni, s ezenközben azt a kulturális örökség-törvény tágabb fennhatósága alá képes rendelni. E tanulmány céljaihoz illeszkedve azonban magam általában a »szellemi örökség« kifejezést használtam, minthogy ez a jelenleg forgalomban lévő szakterminus.[6]

Könnyű belátni, hogy a fenti szöveg egyszerre rendelkezik egy igen erőteljes teoretikus irányultsággal, amelyhez azonban egy nagyon is pragmatikus kérdésfelvetés is társul. Vagyis az interkulturális dialógus eredményeként egyfajta szuperszöveg jön létre, melynek tárgya a *folklore* illetve az *intangible culture* egésze. Más szavakkal, a bürokratikus használatra szánt szöveg a kultúrák közötti narratívák egyik lehetséges formája. Nem lehet véletlen, hogy a 21. századi folklórkutatás egyik lehetséges fejlődési irányának a kutatók egy csoportja (főként a skandináv országokban) a *dialógus*on alapuló terepmunkát tartja.[7] Ugyanez kell érvényes legyen a teoretikus interpretációkra is, ahol a magyarázatok dialógusa jellemzi majd a 21. századi folklorisztikát.[8]

Egy másik fontos aspektusa a „hagyomány alapú"[9] lokális társadalmaknak az, hogy a kultúrák néhány (akár egyetlen) elemét fel tudják használni etnikus jelképként.[10] Ezért is van sokszor nagy jelentősége egy-egy szövegnek (pl. *Kalevala*), egy dalnak, gesztusnak, viseletdarabnak, táncnak (tangó, csárdás), ételnek (gulyás), vagy egy alaknak (sámán) a különböző népeknél, ezeknek bármelyikéből lehet „nemzeti szimbólum", éppen azért, mert egyformán szolgálhatják az identitás megerősítését.

---

[6] Blake 2001, 9.

[7] Vasenkari 1998.

[8] Blaakilde 1998, 114.

[9] Hoppál 2001.

[10] Suojanen 1998, Hoppál 2002.

Ezért tartjuk szignifikánsnak Anna-Leena Siikala megállapítását, amelyet a Finnországban tartott UNESCO konferenciára készített előadásában tett:

> A felbomló intézményekhez kötődő hagyományok elenyésznek, közben új, hagyományt teremtő és fenntartó közösségek lépnek helyükbe. Multikulturális közösségekben a hagyományok az elkülönülő identitás kialakításának szolgálatában állnak azáltal, hogy részt vesznek az egyén vagy csoport self-jének felépítésében s egyben kifejezésében is. Az etnomimézis, azaz a korábbi hagyományos kultúra imitációja, a kisebbségek túlélésért folytatott küzdelmének jele. A hagyományok képesek talajvesztett közösségeket egyesíteni, valamint jelentéssel bíró közösségeket létrehozni a máskülönben egybeolvadó városi tömegben. Korunkban a hagyomány működése egyfajta identitás-építési kísérletet is megjelenít, minthogy az egyént körülvevő világban a gazdaság, a technológia és az információáramlás következtében lokalitás és globalitás viszonyrendszere jelentősen átalakult.[11]

A lokális kultúrák tiszteletben tartása egyidejűleg a kulturális identitás támogató fenntartását is magában foglalja. A különböző nemzeti csoportok békés együttélése szempontjából a legjelentékenyebb probléma – eltekintve az emberi jogoktól, de talán még annál is jelentősebb tényezőről van szó – a kollektív kulturális identitások szabad kinyilvánításának biztosítása.

Két évvel ezelőtt egy nemzetközi konferenciát rendeztünk Budapesten, a címe „Rediscovery of Shamanic Heritage" (A samanisztikus örökség újrafelfedezése) volt. Az előadások kötete megjelent a *Bibliotheca Shamanistica* 11. köteteként az Akadémiai Kiadó gondozásában.[12] A konferencián több mint húsz tudós vett részt Dél-Koreától az USA-n át Kínáig. Európát is többen képviselték – köztük a rendező intézmény, az Európai Folklór Intézet. A symposium az UNESCO egyik most folyó programjához, a „Dialogue between Cultures"-hoz (kultúraközi dialógus) kapcsolódott és a dél-koreai, seouli Korean Commission for UNESCO volt az egyik fő szponzor, a magyar UNESCO bizottsággal együtt.
A koreaiak még egy nyolctagú sámáncsoportot is hoztak magukkal, akik bemutattak egy jó kétórás sámánszertartást. A konferencia sikeres volt, és a kultúrák közötti közvetítés is létrejött, mert a „rituális narratíva" olyan látványos volt, hogy nagy hatást tett a nem szakember közönségre és a szakértő tudósokra egyaránt, még akkor is, ha a „rituális színház" (vagyis maga a koreai sámánszertartás) sok részlete érthetetlen maradt a nézők számára. A sámán-előadás

[11] Siikala 1999, 13. MS. – magyar fordítása Siikala 2001.
[12] Hoppál–Kósa 2003.

az érzelmi bekapcsoltságot valósította meg az előadók és a nézők között, míg a tudományos párbeszéd a tudósok között folyt.

Miért a sámánok? – vetődik fel a kérdés. Azért, mert a sámánok voltak azok, akik hagyományos szerepüknél fogva közvetítettek az ég és a föld, a szellemek és az emberek, az élet és a halál, a múlt és a jelen között.[13] A sámán mediátor szerepe – tehát az, hogy szimbolikusan közvetíteni tud a különböző világok között – tette alkalmassá arra, hogy a nemzetközi együttműködés jelképévé váljon. Ilyen értelemben, ha belegondolunk, az antropológus és a folklorista szerepe hasonlatos a sámánéhoz. Ők is közvetítenek a különböző kultúrák között. Ők azok, akik a kommunikációt megvalósítják azáltal, hogy a különböző szövegeket (meséket, mítoszokat, vicceket, legendákat, sőt a bonyolult rítusokat is) lefordítják az egyik kultúra nyelvéről a másikra. Továbbá közvetítenek a nép és a felsőbb, a tanult rétegek között, a köznapi és nem köznapi, vagyis a kidolgozott/átdolgozott kulturális szövegek között (az eredeti népmese és a Grimm testvérek, vagy a népi szöveg és Lönnrot *Kalevalá*ja között). Egyszerűen a lokalitás és a globalitás, a szájhagyomány és a nyomtatott szöveg között, sőt nemcsak közvetítenek, hanem az utóbbinak egyenes létrehozói. Röviden egy újfajta narráció megteremtői.

A 20. század utolsó két évtizedében az antropológiában valóban megfogalmazódott a kritika az általunk – antropológusok és folkloristák által – létrehozott szövegek valódi értékéről. A probléma az, hogy az általunk prezentált leírások mennyire objektívek (mert korábban annak akartuk látni, láttatni azokat), vagyis mennyire prezentálják, illetve reprezentálják a bemutatni kívánt valóságot.[14] Természetesen lehet érvekkel támogatni azt a nihilista álláspontot, amely szerint minden szöveg kulturális és társadalmi konstrukció eredménye, ugyanekkor azt is látni kell, hogy az autenticitás mértéke szerint azért különböznek az általunk vizsgált szövegek, legyenek azok a kultúra különféle kódjaiban megfogalmazottak – például akár ének vagy tánc.[15] Nem minden általunk vizsgált szöveg ál-folklore és nem minden általunk létrehozott leírás lesz regény, vagyis fikció. Még akkor sem, ha sok kolléga mindent megtett azért, hogy a terepmunka és a folklórgyűjtés tapasztalatait összekeverjék egyéni reflexióikkal, s ezáltal relativizálják a tényeket.

Röviden: jobb, ha se „a másik", se pedig „az én" nem kerül túlzottan előtérbe az etnográfiai leírásban. Ugyanis a történet nem rólunk szól, hanem például maga a narráció mint folyamat lesz a vizsgálat tárgya. A szöveg maga, de még

[13] Hoppál 2002.

[14] A viták és vélemények egyik utolsó módszertani és folklór szempontú összefoglalását lásd Stoeltje–Fox–Olbrys 1999.

[15] Erről lásd Felföldi–Buckland 2002.

inkább a szöveg létrehozásának folyamata az érdekes.[16] Nem véletlen, hogy a hagyományos történetmondás újjászületéséről beszélnek egyesek,[17] egy kitűnő cikkgyűjtemény szerkesztője pedig a történetmondás ötven funkciójáról írt.[18] Az általa leírt tézisek továbbgondolásra alkalmasak, mert a gyakorlatból, a gyűjtés, a terepmunka tapasztalataiból lettek ki- és leszűrve. Szerencsére vannak olyanok, akik szintén a terepen szerzett élményeket adják közre, természetesen a szövegekkel együtt.[19] Ezeknek a valódi etnográfiai leírásoknak a segítségével aztán jól megalapozott elméleti következtetések is levonhatók.

Irodalom

BLAAKILDE, Anne Leonora
— 1998 A Vision of Twenty-First-Century Folkoristics. Difference, Coherence and Interpretation. *ARV,* 54: 107–116.
BLAKE, Janet 2001
Developing a New Standard-setting Instrument for the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage. Elements for consideration. Paris, UNESCO.
FELFÖLDI, László – BUCKLAND, Theresa
— 2002 *Authenticity: Whose Tradition?* Budapest, European Folklore Institute.
HOPPÁL, Mihály
— 1999 *Local Cultures in a Global World.* /EFI Communicationes No. 8./Budapest, European Folklore Institute.
— 2001 Tradition-Based Societies: Local Values for International Cooperations. In Seitel, P. (ed.): *Safeguarding Traditional Cultures: A Global Assessment.* Washington, D. C., Smithonian Institution. 182–184.
— 2002 Tradition, Value System and Identity: Notes on Local Cultures. In Felföldi, L. – Buckland, T. (eds.)
— 2002 *Authenticity: Whose Tradition?* Budapest, European Folklore Institute. 1–18.
HOPPÁL, Mihály – KÓSA, Gábor (eds.)
— 2003 *Rediscovery of Shamanic Heritage.* /Bibliotheca Shamanistica vol. 11./ Budapest, Akadémiai Kiadó.
LAMMEL, A.
— 1999 Storytelling and Mental Representation Among Totonac Indians (Mexico). In Macdonald, M. R. (ed.): *Traditional Storytelling Today.* Chicago – London, Fitzroy Dearbom Publ. 502–511.
MACDONALD, Margaret Read
— 1999 Fifty Functions of Storytelling. In Macdonald, M. R. (ed.): *Traditional Storytelling Today.* Chicago – London, Fitzroy Dearbom Publ. 408–414.

[16] Erről a korszerű megközelítésről lásd Lammel 1999.

[17] Sobol 1999.

[18] MacDonald 1999.

[19] Van Deusen 1999a, 1999b. – Ezek közé a kutatók közé tartozik Lammel Annamária és állandó szerzőtársa, Nagy Ilona is. Vö. Nagy 2001.

NAGY Ilona
— 2001 *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór.* /Szóhagyomány 1./ Budapest, L'Harmattan.
SIIKALA, Anna-Leena
— 1999 Quest for Identity: Ethnic Traditions and Societies in Transition. *Paper for a UNESCO conference held in Joensuu.* (MS)
— 2001 Etnikus hagyományok és átalakuló társadalmak. – Az identitás keresése. Budapest, Európai Folklór Intézet. *EFI Communicationes* No. 6.
SOBOL, Joseph
— 1999 The Storytelling Revival. In Macdonald, M. R. (ed.) *Traditional Storytelling Today.* Chicago – London, Fitzroy Dearbom Publ. 552–558.
STOELTJE, B. J. – FOX, Ch. L. – OLBRYS, St.
— 1999 The Self in „Fieldwork": A Methological Concern. *Journal of American Folklore,* 112(444): 158–182.
SUOJANEN, Päivikki
— 1998 Native Region as an Expression of Local and National Identity. *ARV,* 54: 117–125.
Van DEUSEN, Kira
— 1999a *Raven an the Rock: Storytelling in Chukotka.* Seattle-London, University of Washington Press and Edmonton, Canadian Circumpolar Institute.
— 1999b Women's Stories among Indigenous Peoples of the Russian Far East. In Macdonald, M. R. (ed.) *Traditional Storytelling Today.* Chicago – London, Fitzroy Dearbom Publ. 285–288.
VASENKARI, Maria
— 1999 A Dialogical Notion of Field Research. *ARV,* 55: 51–72.

Verebélyi Kincső

A halott meghívása mint átmeneti rítus

Minden kultúra megkülönbözteti a valóság világát attól a világtól, amelynek erőit észlelni véli, de amelynek mozgató rugóit nem tudja az ok-okozati összefüggés alapján megmagyarázni: ez a túlvilág. Minden kultúra számára az egyik legfontosabb kérdés az élet és a halál, a keletkezés és az elmúlás megértése, megmagyarázása. Az európai népek számára a keresztény vallás adott minderre átfogó magyarázatot évezredeken keresztül. A világ rendje, rendezettsége, amelybe beletartozik az élet és a halál egységben való felfogása, az emberi létezés olyan pillére, amely az egyén számára biztonságot ad a mindennapokban.

A keresztény vallás a mindennapi élet cselekvéseinek helyességét, az istennek tetsző jámbor életvitelt írta elő a hívek számára ahhoz, hogy az egyén a halálon túl ne szenvedjen büntetést. A valóság világa és a túlvilág között az átlépés a halál, amely a vallás rendezettsége értelmében akkor „jó" halál, ha „kegyes halál" adatik meg a hívőnek. A kegyes halál a halotti szentségek felvételét jelenti, azaz ha a halál az életpálya végén, szenvedésmentesen, mintegy „természetesen" következik be, ha van idő a felkészülésre, a világi és a túlvilági dolgok megfelelő módon való elrendezésére.

A paraszti kultúrában a rend, a rendezettség rendkívül nagy jelentőségű a konkrét társadalmi helyzet és a konkrét életkörülmények, „életvilágok" szférájában. A társadalmi függőségek rendje évszázadokon keresztül szinte mozdulatlan, az egyénnek alig, vagy szinte nincs lehetősége azokat befolyásolni vagy meghaladni. Kiszolgáltatott, és ez a kiszolgáltatottság állandó. A paraszti életvilág, amely közvetlenül a természettől függő mezőgazdasági munkára épül, ugyancsak rendet követ, a természeti világ rendjét, amely egyszerre állandó és szüntelenül változó. Ebbe az embertől független erők által mozgatott természeti rendbe tartozik bele az ember biológiai létezése is. Az „élet", azaz a munka és

az „élet", tehát az egyéni létezés is a rendezettség és a folytonos rendezetlenség (veszély, baleset stb.) jegyében zajlik.

A „rendezetlenség" magyarázata az emberi világon kívül, a „másvilágon" keresendő.

Minden kultúra keresi ezzel a „másvilággal" való kapcsolatot vallások, és hiedelem rendszerek kitüntetett személyei révén.

A magyar néphagyományban a hiedelmek körében is találunk olyan figurákat, amelyek a túlvilágról adnak hírt. Ilyenek – ahogyan a tankönyvekben, kézikönyvekben is olvasható – az úgynevezett mitikus lények és a varázserővel rendelkező valódi személyek.

Ez utóbbi csoportba tartoznak a halottlátók, akik azzal a különleges képességgel rendelkeznek, hogy olyan dolgok megpillantására képesek, amelyekre a közönséges emberek nem.[1]

A nézők, látók meglátják a földbe rejtett kincset, tudják a hozzájuk fordulók betegségeit, átlátnak a házak falain, meglátják a halottakat és beszélni képesek velük. Néha a jövőbe is bepillantanak. Férfiak és nők egyaránt lehetnek látók.

A látók képességei (funkciói) közül talán a halottlátás maradt meg leginkább napjainkig. Ez a képesség megkülönbözteti őket a falu többi tagjától, hírük olykor messzire terjed, tömegek is felkeresik őket, ugyanakkor némi félelem és tisztelet is övezi személyüket.

A magyar halottlátókról a 16. század óta vannak adataink. Református prédikátorok műveiben, zsinati határozatokban említik a halottlátókat – mint varázslókat. A további századokban is megemlíti őket a protestáns vallási irodalom – elítélve ezt a tevékenységet.

A felvilágosodástól kezdve a halottlátás „babonás vakhitű" személy, illetve „csaló" tevékenysége. A 19. század végétől megsokasodnak a konkrétan meghatározott halottlátó személyekről szóló beszámolók. A név szerint ismert, pontosan megjelölt lakhellyel rendelkező halottlátók ismertetései, például az újságokban, kitérnek a halottlátó személyiségére, tudományszerzésének módjára, a tudomány gyakorlásának körülményeire, a halottlátást igénybe vevők indokaira. A tudományos érdeklődés mellett a népélettel foglalkozó irodalmi művek a 20. század első felében szintén említenek, illetve ábrázolnak olyan eseteket, amelyekben a falusi emberek elsősorban halottaikkal kapcsolatos kérdéseikre magyarázatot keresve a halottlátókhoz fordulnak. A folklórirodalom műfajai között a mondák egy sajátos csoportjának tárgya a halottlátó működésének bemutatása. Nagy Ilona a mondaszüzséket csoportosította és kiemelte, hogy: „A halottlátóhoz fűződő mondák félúton vannak a memorattól a fabulat felé."[2]

[1] A halottlátásról szóló általános vonások megfogalmazásánál elsősorban Barna Gábor és Czövek Judit munkáira támaszkodtam. Barna 1982; Czövek 1987.

[2] Diószegi–Nagy 1979, 449.

Az utóbbi 100–150 évben a halottlátó tevékenysége minden esetben a vallásosság jegyében bontakozott ki, és nem annak ellenében. A halottlátó és az őt igénybevevők közötti kommunikáció alapja is a hit vagy más szóval a bizalom a kivételes képességben, valamint abban, hogy a halott a másvilágon is megőrzi emberi alakját. A halottlátó maga is paraszt, legfeljebb sajátos képessége révén válik ki a közösség többi tagja közül. A halottlátó testileg legfeljebb abban különbözik a falu átlagától, hogy gyengébb, betegesebb, idegileg érzékenyebb. Szellemi tevékenysége nem különösen intellektuális – sőt olykor éppen ellenkezőleg, gondolkodási képessége inkább gyengébbnek látszik, mint a megszokott. A halott felidézésének helye hétköznapi: a halottlátó lakása. A halottlátás ideje nem kitüntetett – ám a halottlátás némileg hasonlít az alváshoz, módosult tudatállapothoz, amit „rejtezésnek" is neveznek.

A halottlátó által közölt szöveg egyfelől rendkívül aprólékos, a halottra vonatkozó realisztikus megfigyeléseket, másfelől általános tartalmú megállapításokat tartalmaz, amelyeket könnyű adott esetre vonatkoztatni. A realisztikus részletek hitelesítik – vagy esetenként cáfolják – a halottlátó közlését.

Melyek azok a tipikus helyzetek, amikor szükség van a halottlátóra?

A legáltalánosabb indok a rendkívüli (vagy annak látszó) haláleset, amelynek nem ismerik az okát, amely váratlanul és hirtelenül következik be. Ilyen például az olyan baleset, amelynek nincs szemtanúja: gyilkosság, vízbe fulladás, a szülőföldtől távol bekövetkezett halál, (katonaságnál, otthontól távol vállalt munka közben stb.) Különösen háborúban és fogságok idején indok lehet az is, ha a hozzátartozó valamilyen ok miatt nem tud a halálesetben megnyugodni. Gyakori ok lehet az öngyilkosság, olykor a puszta kíváncsiság. Némely esetben a halott „titkát" kívánják a halott rokonai a halottlátó segítségével felderíteni: eldugott iratokat, pénzt, elsősorban végrendelet nélküli halál esetében. További motiváció lehet a félelem a visszajáró halottól, a halottal szemben érzett lelkiismeret-furdalás. Sajátos esetnek minősíthetjük azt a matyók körében leírt divatot, amikor is a halottól az élők életére vonatkozó tanácsot akartak kérni a halottlátó segítségével.

A leggyakrabban a következőkről érdeklődnek:

– a halál pontos oka és körülményei,
– a halott kívánsága és e kívánság kielégítésének módja,
– a halott túlvilági léte – lehet e rajta segíteni,
– a halott által elrejtett dolgok holléte.

A halottlátók némelyikénél a tevékenység kiterjedt:

– elveszett tárgyak megtalálására,
– jósló tevékenységre,
– gyógyításra is.

Az indokok összegezve azt jelentik, hogy a halál nem a megszokott, az elvárt rend szerint következett be – valamilyen rendezetlen mozzanat játszott közre a halál bekövetkeztében vagy annak nyomán. A folyamodók a valódi világ „elrendezetlensége" következtében tartanak a túlvilágon fellépő, a halottat érintő következményektől: ez a tipikus eset. A halott túlvilági életének rendezése az itt maradottak révén imák és misék mondatásával vihető végbe, ami visszahat az élők világának rendjére, egyensúlyára is.

A halottlátó tudósításairól szóló szövegekben a hiedelemelemek közvetve hatnak: a közösségben eleve feltételezik, hogy a halott valahol létezik, meg tud jelenni, felismerhető testileg, beszélni képes. A „hit" vagy a „kétely" a halottlátó képességével kapcsolatban fogalmazódik meg. A szövegek általában jól leírják a halottlátás gyakorlatát, azaz mindazokat a cselekvéseket is, amelyeket a kérdezők, a halottlátó és a halott végrehajtott. Nagyon érdekes, ahogy a múlt és a jelen idő váltogatásával – ez az igeidők használatára vonatkozik – az események nem az egymásutániságot érzékeltetik, hanem a halottlátás eseményének idejében mintegy keresztmetszetben összevonják a különböző idősíkokat. A szöveg ideje ezáltal mintegy el is távolodik olyan dimenzióba, amely a történések linearitásával nem ragadható meg. A halottlátónál tett látogatásokról szóló lejegyzett szövegek szerveződésével kapcsolatban könnyű lenne bemutatni a hiedelmek paradigmatikus és szintagmatikus tengelyeinek meglétét vagy hiányát. A célunk itt azonban nem a hiedelem, és nem a mondaszövegek elemzése. A figyelmet arra kívánjuk felhívni, hogy az adott szövegfajtának mennyire sajátja a cselekvések ismertetése is. (A történeti mondánál, a hiedelem mondák más csoportjainál ez a cselekvésaspektus nincs meg.)[3] Nagyon fontos mozzanatnak tartjuk azt, hogy nem egyszerűen a halottak megjelenéséről van szó, mint például a visszajáró halottak, kísértetek esetében, hanem arról, hogy bizonyos cselekvések végrehajtása után megidézik a halottat. Amikor a halottlátás gyakorlatáról beszélünk, éppen a cselekvésaspektusokat hangsúlyozzuk.

A halottlátás mint szokás:

1. a halottlátásnak valamilyen indoka van;

2. a halottlátóhoz fordulásnak megvannak a kialakult szokásai,

a/ a halottat meg kell hívni a halottlátóhoz,

b/ a halott csak a haláleset után meghatározott idővel idézhető meg,

c/ a halottlátók némely esetben bármikor, némely esetben csak meghatározott napokon tevékenykednek[4],

d/ némely esetben egyszerre több, más esetben egyszerre csak egy kérdező léphet be a halottlátóhoz,

---

[3] Magyar 2001, 502–512.

[4] Úgy tűnik, minél tudatosabb a halottlátó, annál merevebb a gyakorlat rendje.

e/ a halottlátásnak nincs szabott „ára", de elvárt viszonzásként az adomány,
f/ halottlátónál
– a halott jelenik meg a helyszínen
– a halottlátó megy el a halott világába;
3. használt eszközök: ima, imakönyv, spiritusz, fénykép;
4. a halottlátón észlelhető testi jelek:
– ásítás, libabőr, merev arc, nyitott szem,
– a látás érzékeltetése:
befogja a szemét, sarokba, könyvbe, tükörbe, körmére, vízbe tett gyűrűre, szentképre, szitába, mennyezetre, fényes tárgyra stb. néz.

A látás képességének megszerzése:
– a tudás vele születik,
– betegség jelöli ki,
– túlvilágon való járás,
– könyvből tanulja,
– kézzel való rátétel útján átvétel másik látótól.

A halottlátás a kutatás állásfoglalása szerint kapcsolatba hozható a középkori purgatóriumjárásokkal és a látomásirodalommal, a keresztény vallás túlvilági képzeteivel. Ennek a kapcsolatnak a története hosszú és igen bonyolult. Az egyház évszázadokon keresztül igyekezett a halottakkal való kapcsolattartásnak formát és keretet adni. A halottak az élők előtt – nagy vonásokban jellemezve – álom és látomás formájában tűnhettek fel rendszerint. A halottak megjelenéséről szóló elbeszélés sémája az életrajzi jellegű beszámolókban alakult ki – a 12. század folyamán – sok esetben annak az igazolására, hogy a halottaknak mennyire szüksége volt a halotti szentség felvételére, s hogy az élők mennyire segíthetik a halottakat a túlvilági büntetés csökkentésében. Az ilyen elbeszélések a vallási, sőt politikai meggyőzés eszközeiként, vagy bizonyos didaktikai szándék megvalósításaként is értelmezhetőek. A beszámolók azonban – s erre fontos figyelni – akkor voltak hitelesek, ha hiteles személyektől származtak, azaz mindenekelőtt papoktól és szerzetesektől.[5]

A későbbiekben a halottakkal kapcsolatos exemplumokban is megmarad a személyes élmény elbeszélésének a jellege. Mindenesetre ezek szerzői a halottakat mindenkor igyekeznek megkülönböztetni a gonosz szellemektől.

A túlvilággal sajátos módon kerültek kapcsolatba azok a zarándokok, akik bizonyos megszentelt helyeken látomások részesei lehettek. A purgatóriumjárás magyar képviselői Krizsafánfi György vitéz (1353) és Tar Lőrinc (1411) csakúgy,

[5] Schmitt 1994.

mint európai társaik a társadalom felső rétegéhez tartoztak, és nem közembernek számítottak. Az ő beszámolóik tehát – más hitelesítő jegyek mellett – igaznak minősültek. A protestáns felekezetek kialakulásával a túlvilággal való kapcsolattartás ambivalenssé vált, éppen a katolikus állásponttal szemben.

Jegyezzük meg, hogy a későbbi, 17–18. századi látomások szerzői között már sok paraszt és iparos is szerepel. A látomásban részesülők olykor rendszeresen, máskor csupán rendkívüli alkalommal „látnak".

A kutatás számára ismert vonások rövid összefoglalására azért volt szükség, hogy legalább érzékeltessük itt azt a hagyományt, amely több száz éven keresztül alakult ki a keresztény Európában a halottak megjelenésével, a velük való kapcsolattartás módját illetően. Ez előtt a háttér előtt jelennek meg a paraszti halottlátók, akiknek a konkrét tevékenységéről a 19. századot megelőzően részletes leírásaink nincsenek. A 19. századtól adatolhatóan igazolt paraszti halottlátók működésére azután még a korabeli spiritiszta gyakorlat is hathatott. A sokféle gyökérből táplálkozó hagyomány a halottlátók révén a szó szoros értelmében „popularizálódott". Amennyiben a halottlátó személyének társadalomtörténetéről akarunk megjegyzéseket tenni, érdemes azt a történeti folyamatot is figyelemmel kísérni, ami azzal kapcsolatos, hogy milyen társadalmi helyzetű személyek láthatták meg a halottakat. Úgy tűnik, hogy – elvileg – a halottak bárki előtt megjelenhettek, de a meglátás képessége mint adomány, kitüntetett személyeké lehetett. A látomás azonban mégsem azonos a halottlátással. Történetileg még nem eléggé tisztázott, hogy e kettő mikor válik szét.

Világos, hogy a halottlátás gyakorlásának hiedelemhátterében hosszú évszázadok változó keresztény felfogásában rejlő előzményei vannak.

Ezt a gyakorlatot a rend, a társadalmi-lelki egyensúly fenntartását szolgáló, a halállal kapcsolatos átmeneti rítus tartotta fent.

Arra a kérdésre, hogy a magyar halottlátók köré szerveződő hiedelem- és szokásrendszernek vannak-e etnikai sajátosságai – jóllehet ilyen értelmezés is előfordul a szakirodalomban – nem tudunk egyelőre válaszolni. A hiedelem- és szokáskör minden egyes mozzanata olyan jellemző vonásokat mutat, amelyek a „túlvilág", „a túlvilággal kapcsolatot tartó specialista", a „lélekhit" különféle kultúrákban való megjelenésének általános vonásaival azonos.

Az kétségtelen, hogy a hiedelemrendszer megléte nélkül a halottlátó tényke-dése lehetetlen lenne. A szövegek nyilván jelentősen hozzájárulnak ahhoz, hogy a hiedelemrendszer mint kognitív háttér kiépüljön és mintákat alakítson ki a halottak megjelenésének módjáról, a halottlátó személyéről, viselkedésmódjáról; így azután a mintára hasonlító vagy utaló helyzetek és esetek már „hiteles"-nek számítanak.

Ugyanakkor a halottlátás a szokásrendszerbe is illeszkedik. Ezt mutatják azok a szöveg-részek, amelyekben arról van szó, hogy a kérdezők különféle in-

díttatásból felkeresik a halottlátót, megkeresik a halottat, meghívják, üzenetet vesznek át tőle és teljesítik kívánságait. A szokásként is felfogható cselekvéssornak éppen az a társadalmi jelentősége, hogy rendezze az élők és a halottak viszonyát, pontosabban hogy lezárja azt. A halotti rítus megkettőzéséről van szó éppen azért, mert a haláleset rendkívülisége révén okozott krízishelyzet megoldása összetettebb feladat, mint a szokványos halálesetekben. Amennyiben elfogadjuk a halottlátás, illetve a halottlátó felkeresésének szokás jellegét, úgy megértjük annak társadalmi jelentését. A halottlátást akár van Gennep átmeneti rítusainak, akár Turner rítus fogalmának az értelmében nemcsak hiedelemcselekvésként, hanem a halállal kapcsolatos átmenti rítus egy kiegészítő mozzanataként is felfoghatjuk és értelmezhetjük. Amennyiben a halállal kapcsolatos hiedelem megvalósulási formájának a szokást tartjuk, akkor könnyű belátni, hogy a társadalmi szükségletet a szokás elégíti ki: azaz a forma viszonylag állandó. A szokás/cselekvés ürügyén megjelenő hiedelmek és szövegek egy általános eszköztárból származnak, és cserélhetőek.

Irodalom

BARNA Gábor

— 1982 *Halottlátók a magyar néphitben,* Előmunkálatok a magyarság néprajzához, 10. Budapest.

DIÓSZEGI Vilmos – NAGY Ilona

— 1979 Halottlátó. In Ortutay Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon.* II. Budapest, Akadémiai Kiadó. 449.

CZÖVEK Judit

— 1987 *Halottlátók a magyar néphagyományban.* Debrecen, KLTE.

MAGYAR Zoltán

— 2001 *Torna megyei népmondák.* Budapest, Osiris.

MOLDOVÁN Domokos

— 1982 *A halottlátó. Filmforgatókönyvek, dokumentumok.* Budapest, Gondolat.

PÓCS Éva

— 1997 A magyar halottlátó és a keresztény Európa. In S. Laczkovits Emőke (szerk.): *Népi vallásosság a Kárpát-medencében.* 2. Veszprém – Debrecen. 25–41.

— 2001 Megszálló halottak – halotti megszállottság. In uő (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág.* Budapest, Balassi Kiadó. 119–139.

SCHMITT, Jean-Claude

— 1994 *Les revenants. Les vivants et les morts dans la société médiévale.* Paris, Gallimard.

VOIGT Vilmos

— 1976 Miért hiszünk a hiedelmekben? *Ethnographia,* LXXVII: 559.

— 2001 Magyar barokk túlvilághiedelmek szövegek. In Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág.* Budapest, Balassi Kiadó. 461–473.

Summary

Lammel, Annamária

Holistic thinking and representations of cosmogony, biogenesis and ontogenesis in the Peasant Bible

In this paper I examine the Hungarian peasantry's way of thinking regarding 'scientific' questions on the basis of 'The Peasant Bible' – a collection of folk stories and legends on biblical themes compiled by me and by Ilona Nagy in 1985. Contrasting analytic and holistic thinking, I point out that the world view of the Hungarian peasantry was characterised by continuity, dialectical approach and forms of existence defined by contacts. Knowledge from experience and knowledge from theory (Biblical stories transmitted within the tradition) create stable bimetric representations. Cosmogony, biogenesis and ontogenesis are organised according to the rules of holistic thinking.

Nagy, Zoltán

The quarrel between God and the devil
Thoughts of spoilt creation and declining time among the Chanti of Vasyugan

Starting out from an origin story which had previously been unknown in an Ob Ugrian context, I arrive at the notions of the creation of the world held by the Chanti of the Vasyugan river, and to the fundamentally dualistic logic of their mind. Then, I relate their conception of history to the logic of spoilt creation through their concept of 'declining time' which I present both in terms of sacred and of profane time.

Görög, Veronika

Responsibility or destiny?
African and Afro-American origin stories

In the first part of this paper I present origin stories common among the Black African peoples living south of the Sahara which explain the origin of inequality between white and black peoples. The narratives refer back to the conditions before colonisation but also noticeably show the influence of Biblical stories widespread in the wake of missionary activity. This way the stories of Noah and his sons, of Jacob and his sons and the fall of Adam and Eve raised strong echoes in this traditional milieu. In the second part these are followed by similar stories of black Americans – stories which we cannot assume to have had African origins.

In interpreting these texts my main hypothesis is that they reflect the values and value judgements borrowed directly from the oppressing whites. What is original in the latter set of stories in contrast to the African texts is the humorous basic tone.

Papp, Bernadette

The secret suffering of Christ in chapbook literature written in German in Hungary

Here I examine a phenomenon, elements of which had been present ever since the Middle Ages: stories about the secret sufferings of Christ. The aim of the paper is to describe the motifs that appear in German-speaking chapbook publications in Hungary and to compare them with the sources originating in Germany. The cults which were so popular in the baroque period are presented here in their declining phase, on the basis of 19th century sources. The emphasis is on popular religiosity in which narratives about the 'secret sufferings' are included in a scattered and random fashion.

These stories, which render the Passion more plausible and serve as additions to its history are presented here through a group of popular literature. The group of sources chosen for the purposes of the paper is a certain segment of religious chapbooks, booklets aimed at Germans living in Hungary.

Of the returning motifs of the secret sufferings these sources mention the incidents of Jesus falling into the stream Chedron, his captivity in a dungeon, the fifteen secret sufferings that were revealed to Magdalena Beutler, the incident of Christ being stripped of his clothes, the thorns in his tongue and his forehead, the incident of Christ being dressed in fool's clothes and the number of his sufferings. These elements are meant to supplement and colour the brief accounts of the sufferings as related in the gospels, to appeal to the emotions of the believer by emphasising the inhumanity of the Passion.

Keszeg, Vilmos

Torda and pigs.
Mutual debunking among communes in a cultural historical context

In this paper I examine some aspects of common mental representations in the town of Torda in the context of a story of debunking between two communities in a wider cultural historical setting. (Such stories are referred to as *rátótiáda* in Hungarian after the most famous such story, that of the village of Rátót.)

It is the nature of representations that they do not aim at objectivity and accuracy: they show their object from a unique perspective. Public representations have a life of their own, they spread, exert their influence and permanently create new mental representations. Mental representations, in turn, define people's attitude to their object.

Debunking stories are predominantly oral, their performance is based on the relationship between two opposing identities. As a form of oral behaviour, speech follows the strategy of adapting to the situation, inspires the hearer to participate in the events, creates a sense of community, focuses on the present moment and capitalises on the aspects offered by the momentary context.

Torda's reputation was chiefly based on, and improved by, the *rátótiáda* according to which a cart which was travelling through Torda or staying at its great fair once killed an careless piglet, and the pig's master demanded inordinate damages for the animal. In fact there are several stories in the public consciousness about Torda. This is indicated by a document consisting of twelve handwritten pages, which forms a part of the valuable legacy of Ferenc Kanyaró, born at Torda. In order to string together his *rátótiáda* stories, Ferenc Kanyaró chose a spatial principle: he introduces an imaginary stranger who arrives at Torda from the railway station of Aranyosgyér and launches the sequence of narratives. In addition to publishing the texts, I also review the narratives and place them in a historico-cultural context.

These witty stories distinguish two worlds: a distorted, flawed world, and a correct world. The reality of *others* from *our reality*. Because of these characteristics, *rátótiáda*, in other words histories of local rivalry, belong to the category of texts where we find witty tales, anecdotes and jokes. What distinguishes them is that *rátótiáda* have a conventional connection with an outside point of reference. This pragmatic function places *rátótiáda* in the same pragmatic context as historical narratives. It is through these narratives that communicative/cultural remembrance takes place in various frames. Published sources and manuscript notes available to us prove that at the turn of the 19th and 20th centuries versified arrangements of special local events were also used at Torda. Besides this, scholars working on this town have managed to collect those proverbs which commemorate various unique or eccentric figures of the local society. It was after these proverbs were voiced that the person in question was placed in the context of the local society. These texts, just as with the *rátótiáda* of Torda, were a means of inculturation in the local society.

Farkas, Judit

'A ladder connecting Heaven and Earth'
Narrative child literature in the Hungarian Hare Krishna movement

The Indian based Hare Krishna movement first appeared in Hungary in the 1970's and the community has been registered as a chartered church since 1989. The children of the young parents who join the movement become part of the community. Young persons who joined in the 1980's and 1990's have also grown up and given birth to children whose upbringing has been embedded in Krishna consciousness from the outset. Therefore children of nursery school and school age have presented the community with a complex range of new problems and tasks. One of these tasks was to create a Krishna-conscious child literature in Hungarian. The roots of this literature go back to Indian tales and sacred texts, transcribed into child-friendly language by Western believers. The paper discusses the origins, emergence of Hungarian Krishna-conscious child literature and the role it plays in the education of children brought up in Krishna-consciousness.

Ekler, Andrea

Reflections during research on a 'personality' from Dejtár

The subject of this paper is a conversation (one unit of text) with a peasant woman from Dejtár (Nógrád county), Mrs Sándor Gergely, née Anna Fábián. In the methodological sense the interpretation forms a part of the author's earlier, hermeneutical research at Dejtár, and is at the same time closely tied in with personality research. The textual unit here examined forms part of an ongoing, long term research project. One of the aims of this project is to offer a monographic presentation of Anna Fábián, with particular attention on the changes in the ongoing relation between the individual and the community, in the individual's role, the way in which the individual as a member of a community reacts to economic, social and cultural change; the way in which a person's 'knowledge' is fit to be incorporated into a flow of tradition which is adapting to changed circumstances and challenges. This also means that the interpretation raises a few methodological questions in connection with personality research, monographic processing and textual interpretation, ranging from the collection phase through the handling, classification and publication of the texts and the criteria of interpretation to the method of description.

Dallos, Edina

Where is the enemy?
Location as a code, with examples from Tatar magic stories

In this paper I examine descriptions of location in the case of two mutually hostile character types, the dragon and the witch, based on Tatar magic stories.

I discuss locations classified into four groups (place of residence, place of causing harm, place of killing, other places). The locations are partly examined in relation to each other and partly in comparison with the character traits of the given enemy. The analysis of the texts reveals that location as a code can fulfil two functions at one time: on the one hand it confirms those attributes of the characters which are also indicated in other ways, and partly it contains information regarding social status – a feature which is only fleetingly indicated in other ways.

Benedek, Katalin

'I wish you a good lucky day!' and others
Forms of establishing social contact in folk stories

Tyukod which is a town about 70 kilometres to the southeast of Nyíregyháza, was once an important centre of the region of the Ecsed marshland. The town has been scene of ethnographic field work since 1955, resulting first in the recording of significant dance repertoires. Then a narrative tradition was recorded among Hungarian, Hungarian-speaking Romungro and Olah Gypsy storytelling communities. In this paper, based on research, financed by the Open Society Institute, I define the ethnic and regional characteristics of the Gypsy and Hungarian storytellers who are active to this day. As a part of this process I first compare the fairy-tale tradition of the Romungros of this region with other Romungos traditions, secondly with Olah Gypsy and Hungarian narrative repertoires of this same region, in order to identify the distinctive traits of these three different story teller traditions.

Pócs, Éva

'Rocks crack asunder'
Miracles and impossibilities in magical poetry

In this essay I present a few 'impossibility' motifs of Hungarian and European folklore with particular emphasis on their connections with miracle motifs. These motifs mainly appear in incantations which aim at healing or evading demons. Their customary context is a typical parallel structure, the grammatical structures of making conditions (termed 'if...then' structures by Kaarle Krohn) which are the dominant grammatical-logical structure of several types of European incantations. Some of these motifs are 'natural impossibilities' related to demons – relevant texts talk about a dead, mute, dry, rocky world. Certain motifs of impossibility also occur in other genres. Thus, for example, a proverb usually quoted as 'Vogel federlos' has a vast and complex literature and is known to have variants which functioned as incantations in late antiquity. Miracles as opposed to impossibilities appear in spells of a Christian content (creation, the birth and death of Christ, etc), and usually talk about a miracle vanquishing an impossibility (meaning that what is impossible for a demon can be performed by the deity as a miracle). Impossibilities in these texts are arranged, as attributes of demons and dead persons or the deity and saints, into oppositions of *stones, rocks, rocky country; paralysed, mute or dead creatures; death as against living nature, plant and animal fertility, life and creation.* Healing incantations and formulas for evading demons also have miracle motifs which are associated through a number of ties with legends about saints who perform miracles and to apocryphal Christian creation myths. Some of the 'impossible conditions' and insurmountable tasks in connection with the dead, demons and devils are also in historical relation with miracles associated with the deity or saints, particularly with those of creation. I also present and discuss some of these connections, illustrating them with textual examples.

Bajcsay-Rudas, Márta

Songs of different line structure with similar texts
collected by Kodály at Nagyszalonta

Several remarks in the manuscript material of the Nagyszalonta field work testify to the consistent attention that Kodály gave to the co-occurrence and interdependence of text and melody even at this early (1916-1917) phase of collection. The publication of the total Nagyszalonta folk music material in the recent past enabled us to do further research in this area.

The main aim of the present paper is to offer a few characteristic examples of verses sung with different melodies of different syllable numbers and structure from this collection. When studying the different methods in which the texts adjust to the divergent melodies it was also necessary to extend attention to the context of the verses in question and to other texts associated with them. It was this process that led me to realize the fact that examining the wealth of folk songs of a given community can be more soundly grounded in terms of the association of song texts and verse associations, than studying songs originating from isolated sources in time and space. Such a process also enables the researcher to draw more sound conclusions owing to a deeper understanding of the tradition.

Békési, Tímea – Varga, Sándor

Dance rhymes and their use at Visa

The aim of this paper is to present in detail the wealth of dance rhymes available at a village of the Mezőség region, Transylvania, and describe the way in which they were used. Several years of field work have revealed some new functions of dance rhymes hitherto unidentified by the relevant literature. It became known that in practice these dance rhymes mean considerably more than just couplets called out during the dance; in fact their use is not even limited to dancing occasions. The rhymes in question are improvisations called out in a loud voice, which do not even necessarily require musical accompaniment. The people of Visa used them to remedy their momentary pains and grudges, everyday problems which they had no other way of sharing with their fellow villagers. Shouting out their pain in the form of rhymes offered these people a traditional form of artistic transformation accepted by the community through which to express their grievances and ease their own soul. In terms of subject matter, the examples that have been collected range from a painful farewell to a lost spouse or a prematurely lost parent to curses and abuses to persons hostile to the speaker. Other rhymes serve to publicly rectify wrongdoing or injustice suffered. This latter type of dance rhyme was designated by the local term *vagdalózás*, roughly meaning hurling abuse.

This paper also presents the general rules that govern the use of dance rhymes. Unmarried young women would only express themselves through this loud medium on certain occasions, its use being almost entirely the privilege of men and married women. In the course of work we also came upon a terminological problem: the Hungarian phrase for dance rhyme (*táncszó*) cannot be used adequately in relation to the texts above. The people of Visa unanimously use the

term *rikatozás* (approximately: shouting out) to refer both to the rhyming texts themselves and to their actual vocal use.

Barna, Gábor

József Ökrös, song writer
Songs written for the centenary celebration of the guilds of Kunszentmárton

József Ökrös (March 19, 1816 – January 21, 1893) was a weaver in Kunszentmárton (Jász-Nagykun-Szolnok County), who was relatively highly educated at the hands of the church. He embraced his role as a song writer and in this became a worthy contemporary of the man who is customarily considered as an ideal type in this sense, István Orosz of Jászladány. Ökrös was a complex personality: he was active as a singer, he organised societies (choral society, the Living Rosary society and a burial society). He regularly guided pilgrimages to Máriaradna and wrote religious prose pieces (sermons, teachings). He was a prolific song writer. His songs for occasions of mourning and burial survived in great numbers. His rosary songs were printed, circulated, and attained popularity all over the country. He was renowned for organising, shaping and conducting the festive events of guild life. This short essay describes the texts of the songs he wrote for the centenary of the founding of the guilds of Kunszentmárton. In these texts József Ökrös makes his laudations about the sacrificial, godly work of the forebears, expresses gratitude to the royal authority and declares the privileges of the guilds to be useful and the work of the ancestors to be worth continuing.

Vargyas, Gábor

'Have you been downwards?'
Phatic speech acts in Lészped. Towards an ethnography of speaking of the Csángós in Moldva.

Although the ethnography of speaking is a well established subfield in anthropology for more than a quarter of a century, Hungarian ethnography or ethnolinguistics has not manifested too much interest to it hitherto. Here I attempt to make up for this gap. During my fieldwork at Easter, 2003 in Lészped village, I took notice of a very special speech act. While overtaking or meeting somebody, instead of a formal greeting (such as 'Good day' and the like) the parties 'say something to each other' (e.g. 'have you been downwards?') without initiating a conversation, however. This 'saying' is differentiated from greeting by local informants, having its own forms and rules. The first part of the paper focuses

on the speech acts themselves. The data presented here come from participant observation: accompanying my landlady to the church and back, I noted down every speech act, many of them with their context (approximately 30 minutes of walk and 21 'sayings'). Then I analyse them in detail establishing also the rules and norms of behaviour connected with these phatic acts (who 'says' what to whom, when and how – 'sayings' refer always to the perceived activity of the other; what are the rules of the response – a 'mirrored' response is needed; what is the distance between the speakers; what are the sanctions if one is not complying with his/her duty of 'saying' something; what are the situations when 'saying' is compelling; does it work between foreigners and local inhabitants or just between people belonging to the one same village, etc.) The phatic function of this stereotyped and ritualized form of speech once established, I proceed to a wider, international context in order to show that it has its parallels in many other cultures and languages.

Jakab, Albert Zsolt

The place, motivations and role of grafitti in student culture

In this paper I demonstrate that there exists a unified student culture which is at odds with official culture. In order to do so, I examine a segment of this phenomenon, that of written popular student culture. Examining grafitti as a component of a type of culture we need to reckon with different cultural behaviour forms such as counterculture, underground culture and subculture. On the basis of my examination it is possible to draw the conclusion that (written) student culture is a manifestation of subculture because of its diverging system of norms and values. I discuss in detail the motivations of those who engage in grafitti and argue that written popular student culture has the nature and form of existence of a subculture. Most students cite rebellion against the teachers and the institution as the main motivation for making grafitti.

Examining the texts of grafitti we can distinguish several forms of rebellion against teachers and the institution: this is shown in the contents of the texts (negative epithets in overt or covert forms), formal organisation (the graphic structure of the grafitti), and their language use (obscenity) and style (humour, cynicism, irony).

Examining the role of grafitti we can ascertain that it plays a significant part in the socialisation of students. In terms of their rebellion, grafitti serve symbolically to remove the inequality between teachers and students.

Kríza, Ágnes – Tóth, Péter

Saint Demetrius and the King of Hungary
An unknown Slavic source of Hungarian relevance

The authors of the present paper discovered a very interesting legend on Saint Demetrius, along with some biographies of other saints, in a 15th century Slavic manuscript which is probably of Moldavian origin. According to the text the King of Hungary is taken ill and sets off for Jerusalem to find a cure. When he reaches the city of Salonika, he starts looking for the body of Demetrius but the inhabitants of the city do not know where the relics are kept. However, the saint appears for the king in his dream and shows him the grave where his body is buried. The next day the relics are indeed miraculously found, the king recovers from his illness, the whole city celebrates and the king sets off for home with some of the relics. Once in his own town, he instantly has a marvellous church built in memory of the martyr.

The historical basis of this text is probably found in the crusades. Besides being perhaps the only surviving Slavic text which shows the Hungarians in a fully positive light, the text is also very interesting from a folklore point of view as it represents a strange, 'distorted,' almost fairy-tale like variant of the original legend. At the same time it also offers interesting data on the cult of Demetrius in Hungary. The paper offers an introduction which discusses the problems surrounding this legend, followed by the main text which is a Hungarian translation of the Slavic text accompanied by a commentary.

Voigt, Vilmos

Signs of visions of the other world from the 17th and 18th centuries

In this paper I introduce the reader into a field that I began to research years ago and where I have published several papers already. This is the field of mediaeval visions and the appearance of these visions in the Hungarian literature of the 15th to 17th centuries. The aim of the research was to survey an important segment of historico-cultural sources from points of view which are closely related to folk lore studies and popular religiosity. The present paper is another piece in this sequence of source publication. At the outset I refer to the work of some seminal authors (Szenczi Molnár, Pál Medgyesi and, particularly, Péter Pázmány). Next I present some important data from the source material of school plays. These plays, which are available in great numbers, represent an almost unexploited new terrain of research. In this respect it is important to point out that both Catholic and Protestant sources offer at least as much data again waiting to be explored.

Küllős, Imola

Parody, grotesque and gobbledygook in the popular culture of the 18th and 19th centuries

After prolonged investigation into 17th–19th century popular poetry I have identified formal and stylistic characteristics of manuscripts and chapbooks, mostly of a humorous nature, written in prose and poetry which are akin to those of orally transmitted folklore. Here I describe several 18th and early 19th century chapbook and manuscript texts, and I present the full text of a chapbook from 1807 (hitherto unknown to folklore scholars) and I provide a detailed linguistic and stylistic analysis.

I conclude that

1. The grotesque and nonsense images, funny topos and gobbledygook type humorous inventions of anonymous Hungarian popular poetry go back to far earlier times than the Hungarian folklore data known and recorded by researchers.

2. Hungarian tall stories use the same 'inverse meaning' narrative technique as the entertaining language of 18th century parodies of funeral speeches and wedding speeches (and other social events). It is remarkable that while the exaggerations and witty stories of the best man's speeches at weddings, and the customs of various calendar celebrations (Christmas laudations, Balázs plays, Gergely plays) noticeably preserved the dialogic, dramatic character of these texts, folklore narratives using the same 'upside down world' motifs, such as foolish tales, rhymes mocking rival villages and stories of old soldiers, have not retained this feature.

I conclude that using the results of textological investigations it would be desirable to identify the connection of some forms of 19th and 20th century folk poetry and some of its formulaic genres (riddles, pseudo-riddles, children's rhymes, formuli for starting and ending folk tales) with old Hungarian popular poetry, as it is evident that an imagery verging on the absurd, and the use of syntactically well-constructed but semantically meaningless texts appeared very early on in witty and parodistic genres.

Landgraf, Ildikó

Paths and dead-ends of the effect of written culture as reflected by the traditions related to 1848

Here I examine how the reading of varied literary sources influenced the formation of folklore data about the liberation war of 1848/49 and the era of the reconciliation with the Habsburgs (second half of the 19th century). The nation-wide centenary collecting campaign of 1947 which aimed to collect the traditions related to 1848 revealed that besides the influence of school books, textbooks, chapbook publications, memorial albums and historical works we mainly have to reckon with the effect of almanachs and anecdote collections. Before 1867, compilers of almanachs took care to avoid subjects of Hungarian history, not wanting to anger the authorities. After that date, however, traditions related to independence and the freedom fight, among them those of 1848/49 also featured in the calendars. Articles, stories and poems about the heroes of 1848 and the members of the ruling house were not only included in the literary section of the almanachs but even in the topical political section. Almanachs produced in the period between 1867 and the fall of the Austro-Hungarian Monarchy were pro-reconciliation, equally characterised by a good national self-esteem and loyalty to the king. According to this view, the defeat of the liberation war was caused by treason, as the Hungarians fought heroically and, to start with, successfully against overwhelming forces. At this time the monarch was still young and inexperienced, and the bloodshed of Arad in 1849 (where leaders of the Hungarian liberation war were executed) was caused by evil and incompetent advisors. Reconciliation was supposedly due to Queen Elisabeth who, as a guardian angel of Hungary, brought peace between the monarch and his Hungarian people. In the context of the reconciliation the almanachs also emphasise the role of two politicians, Gyula Andrássy and Ferenc Deák. Such an evaluation of the liberation war and the reconciliation is reflected by other collections and we can assume the almanachs to have been a powerful influence.

Collections of anecdotes which could influence the traditional image of 1848 through their thematic structure were compiled by Emőd Farkas, György Gracza, Mór Jókai and Béla Tóth. It is necessary to review these collections if we wish to understand the folklore of 19th century heroes, as certain types of anecdotes also appear rather frequently in folklore collections. Anecdotes exist in a constant circulation of folklorisation and folklorism. The anecdote collections led to the popularity of interesting, readable stories. Texts which fitted easily into the folklore tradition became folklorised. Next, through networks of anecdote collectors, they found their way back into the written medium.

Mikos, Éva

The construction of stories on the Hungarian land-conquest in the chapbooks, youth and school literature of the 18th and 19th centuries
A case study on the basis of the oeuvre of János Böngérfi

By presenting the oeuvre, the pedagogical and poetic principles and creative technique of János Böngérfi and his social and cultural historical context I aim to highlight the pronounced similarities in the representations of the Hungarian land-conquest in chapbook, textbook and youth literature at the turn of the 19th and 20th centuries. In many cases these similarities arise from the fact that the authors were the same, or occupied the same social and educational status. At the time of the enlightenment the cultural elite made it their aim to educate the common people and contribute to their embourgeoisement. By the last third of the 19th century these ideas reached the middle strata of society and an increasingly wide middle class did its best to exert an educational influence on a very populous peasantry. They mainly used the written medium, which the peasantry was able to access after the middle of that century, as literacy spread ever wider owing to the school reforms ('people's schools') which took place in the second half of the 19th century. One important element of the embourgeoisement of the peasantry was to educate them in national identity and patriotism. The main device for this was constituted by stories about the origin and migrations of the Hungarians, constructed from legends or legend-like elements. These texts of school books of the 'people's schools' and chapbook publications exerted a powerful influence on the development of the historical consciousness of the peasantry, the development of their sense of national identity and caused certain legend *sujets* and motifs to become widespread in folk poetry.

Perger, Gyula

St Quirinus and the poultry-man
Narratives and sources on the origins of minor sacred relics in the Kisalföld

Examining minor, open-air sacred relics one soon comes to face the question what was the *real* reason for erecting or ordering the construction of the various crosses, sculptures, field altars and chapels. It may seem self-evident that the inscriptions on existing or precisely documented monuments can serve to guide us, but the 'knowledge' there mediated does not provide enough room for answering these questions. The reasons for this have to do partly with the material of which these relics had been made and partly with the iconographic constraints and traditions. The earliest carved pillars, sculptures and crosses

only retain a fragmented date (year). Equally little guidance can be drawn from the Latin or German inscriptions of the few surviving 15th to 17th century relics, which are often exorcist abbreviations or misconceived fragments of such. The majority of the later inscriptions only record the name of the person who had the monument erected and the year of its installation.

Herre I aim to present the archive sources which I have identified in connection with the votive crosses and depictions of saints. These minor monuments survived in great numbers in Győr-Moson-Sopron county and I discuss the circumstances of their creation and the persons who were connected with them. Besides this I concentrate on collecting oral traditions, mainly legends and anecdotes that have come to surround these minor monuments, from living memory and from earlier collections, just as data from modern publications and press articles.

Simoncsics, Péter

Catulli carmen tertium et dualis pluralisque numerus linguarum Graecae et Latinae, Samoiedicae et Ugricae

I describe the plurals of the initial double phrase in Catullus' 3rd carmen 'Lugete, O Veneres Cupidinesque' as a substitution device for dual grammatical number which is lacking in Classical Latin. The duality of interdependent pairs like Venus and Cupido, Philemon and Baucis, Castor and Pollux of the Roman mythology is expressed by dual in languages where this grammatical number exists, i.e. in early Ancient Greek, Sanskrit and in some Uralic languages (Vogul and Yurak-Samoyed). Europeanised languages like Latin and Hungarian mark both members of such pairs by the plural for expressing their interdependence. Examples from Sanskrit, Greek, Vogul and Yurak-Samoyed are cited to demonstrate the use of dual, and Hungarian for the use of plural for mythological or quasi-mythological duality.

Gulyás, Judit

Hungarian tales and their contemporary reception (1829–1833)

In this paper I investigate four tales that were published in 1829 in *Muzárion, Élet és Literatúra*, a periodical of literary criticism edited by Pál Szemere and Ferenc Kölcsey. The authors of these tales were Krisztina Szemere (two animal tales and a fairy tale) and János Mailáth (one fairy tale). These tales are of special interest for folklore studies since at the time of their publication hardly any

Hungarian folktales were published in Hungarian (some Hungarian tales were published in German earlier in 1822 and 1825), and because these tales had a harsh contemporary critical reception. In the first part of the paper two major conclusions are reached. The first of these is that the fairy tale by Krisztina Szemere belongs to a set of other narrative texts in the same periodical which were written in the framework of a project initiated by the editor in order to experiment with the poetical capacities of several narrative literary genres. In the background of this experimental project we can detect an editorial assumption according to which fairy tales do belong to literary narrative genres. The second outcome of the investigation is that Mailáth's fairy tale is a Hungarian translation of a tale (*Zauberhelene*) that was published in Mailáth's volume entitled *Magyarische Sagen und Maehrchen* in 1825. Three other narratives by Mailáth published in the same volume of the same periodical have also turned out to be the translated versions of texts that had earlier been published in German. It is well known in Hungarian literary and folklore studies that the Hungarian translation of the volume *Magyarische Sagen und Maehrchen* was published only with a considerable and regrettable, four-decade delay, in 1864. Yet, I argue that in 1829 one third of the texts published originally in German in 1825 were also published in Hungarian in *Muzárion, Élet és Literatúra*. In the second part of the paper I investigate the contemporary reception of these tales. Although both literary and folklore studies have primarily regarded this reception as an example of a negative attitude towards (folk) tales, I point out that reception was not at all homogeneous in this respect. By identifying the majority of authors of 31 anonymously published critical reflections (in 1833) and paying attention to the context of those reviews and critiques, I argue that those authors who criticised the publication of tales did so because they basically regarded the publication of (folk) tales as incompatible with a theoretical periodical of literary criticism. Besides rejection we can also observe recognition and tribute with regard to these tales, which embedded tale collecting and writing activities into a literary historical framework of interpretation.

V. Gilbert, Edit

'Apocryphal evangelisation' in the world empire of the end of the second millennium

This paper examines several literary paraphrases of the Gospel from the 20th century – a number of Hungarian and Russian examples and one from Portugal – in the field of the several meanings of the phrase apocryphal. Apocryphal is used in the senses of expanding, omitting, adding, re-writing, shifting the emphases,

desecrating or blasphemous. The protagonist in Andreyev's early roman *(Judas Iscariot)* sees himself as the most loyal disciple – his ecstatic ambivalence represents the first half of the century, as does the Jesus figure of Golosovker's *Burnt Manuscript* published also in the Soviet era. We analyse Márai's politically actualized and relevant essay *Thirty Pieces of Silver* which creates an ambiance that lends authenticity and explanation to the characters of the story. At this point I pay homage to the beautifully drafted, extremely plausible act of Jesus handing over the responsibility to John the Baptist. We explore Bulgakov's Jesua, the talking, empathetic character who acts like the paragon of Man and launches other people on a path of repentance *(The Master and Margharita)*. I also consider Kodolányi's novel *Én vagyok (It is I)* worthy of canonisation – mainly on account of its intellectual protagonist, as an emblem of modernity, who tries but fails to believe and, stricken with expectations, becomes a traitor out of religious conviction. Eventually, we try to find a key to Saramago's Jesus novel in which Jesus, a person at the mercy of God, lives in the shadow of his father Joseph's sin. Trying to get out of being the chosen one, he loves a woman and would prefer to live a simple life. This heavy novel, which tugs at the very roots of our civilisation, was rejected in its own country. *(The Gospel of Jesus Christ)*

Viczián, Zsófia

Gnädige Frau, Gnänige Comrade
Memoires of an aristocratic woman, about 1919

Judith Rakovszky lived in the relative affluence of the gentry with her husband Gyula Bárczay at Tiszabura where their bourgeois lifestyle was only distantly affected by the events of WWI. The real trauma and turn in their fortunes resulted from the communist revolution of 1919 when the 'reds' grasped power in the village. After the brief rule of the revolutionaries the Romanian troops arrived after weeks of heavy fighting along the line of the Tisza river, causing the family to flee their home for more than two months. These months of hardship in 1919 are what Judith Rakovszky recorded in her memoir.

The text allows us to form a clear image of the everyday life of the provincial gentry in the early 20th century, particularly its female side – an aspect that has attracted little research so far. The turmoil of this period caused the author of the memoirs to reflect about the mentality and value system of her own stratum of society as well as regarding the female role as it was mediated to her by belonging to her particular social group. Yet, Judith Rakovszky's is not a closed world even if she clearly carries the responsibility for the customary female tasks of

organising food and clothing, receiving guests, care of her children, supervising assets as well as the agricultural functions related to the homestead.

The text was addressed to the closest family, its aim was to shape their shared memories: it was written in order to attach an interpretation reflecting her own value system to the events that she had witnessed. Perhaps the most important role of this memoir is to express a clear identification with a particular social position and thus proclaim her non-identity with certain other groups. The provincial 'aristocratic company,' the relatives and friends of the Rakovszkys played a decisive role in shaping this identity as the richness and significance of the personal encounters mentioned in the memoir arise exactly from the fact that this network is the medium which allows and in fact generates the experience of personal (and family) identity. The shared trauma of the measures of the revolutionary council outlined the circle of those who filled a leading post in the social structure like a negative print-off. It also acted to deepen the relationships within this group. When reading the memoir, the family that the text targeted may gain a stronger awareness that the norms and values which they represent and which form the basis of their social rank, remain valid despite all that happened, and that, in fact, they stand the test of time in opposition to the 'rootless' and 'short-lived' ideas of the masses. This, I believe, is the main message of the memoir.

Hoppál, Mihály

UNESCO, folk lore and the dialogue among scholars

Few people know that UNESCO launched a separate programme in the 1980's in order to save the riches of folk lore or, in the broader sense, the traditional culture of various peoples and groups. They forcefully supported the creation of institutions in order to foster preservation, particularly in parts of the world where such activity had no institutional background. This meant that in 1993, on the grounds of the relevant decree, some major regions were able to set up an institution of this kind. This is how the *European Centre for Traditional Culture* (European Folklore Centre for short) was established. Local traditions of small ethnic groups, together with all of their knowledge and skills, which constitute folk lore in the true and original sense of the phrase, need protection. The new key word is intangible culture, the preservation and even expansion of which has become a declared and officially recognised task of the member states. In the stage of elaborating details, preservation was thought to be aided by launching new programmes. Therefore in 1993 UNESCO launched the programme 'Living Human Treasure' which mainly focuses on creative individuals, the per-

sons who carry the tradition and create works of folk art. Another UNESCO programme was launched in 2001 under the title *Proclamation of Masterpieces of the Oral and Intangible Heritage of Humanity*. In this paper I offer guidelines to make the above concepts and related research aims more nuanced.

Verebélyi, Kincső

Inviting the dead as a rite de passage

This paper is partly a brief summary of the data already known regarding the appearance of and keeping contact with the dead, aiming at providing a sense of the changing traditions over several centuries in Christian Europe. I distinguish between vision and instances of seeing the dead. It has not been clarified when the two phenomena separated in the historical sense. The practise of seeing the dead goes back to beliefs grounded in changing Christian notions. Without the existence of such a belief system the practice of seeing of the dead would be impossible. At the same time, the practise also fits into an ordered set of customs. The sequence of action called seeing of the dead that can be interpreted as a custom has the social significance to organise, or rather to conclude, the relationship between the living and the dead. As a result of our study it became clear that if we see the custom as a form of manifestation of the belief regarding death, the relevant social need is satisfied by the custom; in other words the form is relatively stable. Beliefs and texts which appear on the pretext of customs and actions arise from a general repertory of means and are replaceable.

Contents

Lammel, Annamária

Holistic thinking and representations of cosmogony, biogenesis and ontogenesis in the Peasant Bible 599

Nagy, Zoltán

The quarrel between God and the devil Thoughts of spoilt creation and declining time among the Chanti of Vasyugan 599

Görög, Veronika

Responsibility or destiny? African and Afro-American origin stories 599

Papp, Bernadette

The secret suffering of Christ in chapbook literature written in German in Hungary 600

Keszeg, Vilmos

Torda and pigs. Mutual debunking among communes in a cultural historical context 600

Farkas, Judit
"A ladder connecting Heaven and Earth"
Narrative child literature in the Hungarian Hare Krishna movement 602

Ekler, Andrea
Reflections during research on a 'personality' from Dejtár 602

Dallos, Edina
Where is the enemy?
Location as a code, with examples from Tatar magic stories 603

Benedek, Katalin
'I wish you a good lucky day!' and others
Forms of establishing social contact in folk stories 603

Pócs, Éva
'Rocks crack asunder' Miracles and impossibilities in magical poetry 604

Bajcsay-Rudas, Márta
Songs of different line structure with similar texts
collected by Kodály at Nagyszalonta 604

Békési, Tímea – Varga, Sándor
Dance rhymes and their use at Visa 605

Barna, Gábor
József Ökrös, song writer
Songs written for the centenary celebration of the guilds of Kunszentmárton 606

Vargyas, Gábor
„Have you been downwards?"
Phatic speech acts in Lészped. Towards an ethnography of speaking of the Csángós in Moldva. 606

Jakab, Albert Zsolt
The place, motivations and role of grafitti in student culture 607

Kríza, Ágnes – Tóth, Péter
Saint Demetrius and the King of Hungary
An unknown Slavic source of Hungarian relevance 608

Voigt, Vilmos
Signs of visions of the other world from the 17th and 18th centuries 608

Küllős, Imola
Parody, grotesque and gobbledygook
in the popular culture of the 18th and 19th centuries 609

Landgraf, Ildikó
Paths and dead-ends of the effect of written culture
as reflected by the traditions related to 1848 610

Mikos, Éva
The construction of stories on the Hungarian land-conquest in the chapbooks, youth and school literature of the 18th and 19th centuries
A case study on the basis of the oeuvre of János Böngérfi 611

Perger, Gyula
St Quirinus and the poultry-man
Narratives and sources on the origins of minor sacred relics in the Kisalföld 611

Simoncsics, Péter
Catulli carmen tertium et dualis pluralisque numerus linguarum Graecae et Latinae, Samoiedicae et Ugricae 612

Gulyás, Judit
Hungarian tales and their contemporary reception (1829–1833) 612

V. Gilbert, Edit
'Apocryphal evangelisation' in the world empire of the end of the second millennium 613

Viczián, Zsófia
Gnädige Frau, Gnänige Comrade Memoires of an aristocratic woman, about 1919 614

Hoppál, Mihály
UNESCO, folk lore and the dialogue among scholars 615

Verebélyi, Kincső
Inviting the dead as a rite de passage 616


ADAM ꝑ·INVENI
ꝑBATVR SIMI
LEM
SIBI·

Studia Ethnologica Hungarica VII.



Nagy Ilona (1944) a MTA Néprajzi Kutatóintézet Folklór Osztályának tudományos főmunkatársa, a Pécsi Tudományegyetem Néprajz – Kulturális antropológia Tanszékének egyetemi docense egyike a magyar folklorisztika kiemelkedő egyéniségeinek. Munkásságának középpontjában a szövegfolklór, különösképpen az eredetmonda és a biblikus-apokrif szájhagyomány kutatása áll. A nevéhez fűződik (Lammel Annamáriával közösen) a magyar folklorisztika egyik legnagyobb sikert kiváltott művének, a *Parasztbibliá*nak (1985) az összegyűjtése és megalkotása, amely magyar és idegen nyelven egyaránt több kiadást ért meg. Több mint három évtizedes kutatásai eredményeképp 2001-ben tette közzé *Apokrif evangéliumok, népkönyvek, folklór* című tanulmánykötetét, e téma első magyar összefoglalását. Számos szövegfolklorisztikai kiadvány és sorozat szerkesztője a budapesti L'Harmattan Kiadónál (*Szóhagyomány*), illetve az Akadémiai Kiadónál *(Mesék, mondák, történetek és Új magyar népköltési gyűjtemény)*. Egyetemi oktatóként jelentős tanítványi kört kialakítva maga körül több generációnyi folkloristát nevelt a népköltészet értésére és szeretetére. E kötet, amely a 60. születésnapja alkalmából tiszteletére írt cikkeket és tanulmányokat tartalmazza, az eredetmítosztól a rátótiádákig és a falfirkától a ponyváig a szövegfolklór legkülönfélébb műfajait öleli fel, széles körképét adva az e területeken folyó szerteágazó kutatásoknak.

3900 Ft

ISBN 963 7343 51 2

