

ETHNO-LORE XXIX.

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
NÉPRAJZI KUTATÓINTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVEI

Főszerkesztő: ORTUTAY GYULA
(NÉPI KULTÚRA – NÉPI TÁRSADALOM címmel)

- I. kötet – 1968. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
II–III. kötet – 1969. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
IV. kötet – 1970. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
V–VI. kötet – 1971. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
Összeállította: Kósa László
VII. kötet – 1973. Szerkesztő: Diószegi Vilmos
Összeállították: Istvánovits Márton és Kósa László
VIII. kötet – 1975. Szerkesztő: Kósa László
IX. kötet – 1977. Szerkesztő: Kósa László
X. kötet – 1977. Szerkesztő: Kósa László
XI–XII. kötet – 1980. Szerkesztő: Kósa László

Főszerkesztő: BODROGI TIBOR

- XIII. kötet – 1983. Szerkesztő: Kósa László
XIV. kötet – 1987. Szerkesztő: Kósa László
Technikai szerkesztő: Niedermüller Péter

Főszerkesztő: PALÁDI-KOVÁCS ATTILA

- XV. kötet – 1990. Szerkesztő: Niedermüller Péter
XVI. kötet – 1991. Szerkesztő: Niedermüller Péter és Sárkány Mihály
XVII. kötet – 1993. Szerkesztő: Szilágyi Miklós
XVIII. kötet – 1995. Szerkesztő: Szilágyi Miklós
XIX. kötet – 1998. Szerkesztő: Szilágyi Miklós
XX. kötet – 2001. Szerkesztő: Szilágyi Miklós
XXI. kötet – 2003. Szerkesztő: Vargyas Gábor

Főszerkesztő: HOPPÁL MIHÁLY

(ETHNO-LORE címmel)

- XXII. kötet – 2005. Szerkesztő: Vargyas Gábor
A szerkesztő munkatársa: Berta Péter
XXIII. kötet – 2006. Szerkesztő: Vargyas Gábor
A szerkesztő munkatársa: Berta Péter
XXIV. kötet – 2007. Szerkesztő: Vargyas Gábor és Berta Péter
XXV. kötet – 2008. Szerkesztő: Vargyas Gábor és Berta Péter
XXVI. kötet – 2009. Szerkesztő: Berta Péter

Főszerkesztő: BALOGH BALÁZS

- XXVII. – 2010. Szerkesztő: Berta Péter
XXVIII. – 2011. Szerkesztő: Ispán Ágota Lídia és Magyar Zoltán
XXIX. – 2012. Szerkesztő: Bati Anikó – Sárkány Mihály
A szerkesztő munkatársa: Vargha Katalin
(Kiadja az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont)

ETHNO-LORE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
BÖLCSÉSZETTUDOMÁNYI KUTATÓKÖZPONT
NÉPRAJZTUDOMÁNYI INTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVE
XXIX.

FŐSZERKESZTŐ
BALOGH BALÁZS

SZERKESZTETTE
BÁTI ANIKÓ – SÁRKÁNY MIHÁLY
A szerkesztő munkatársa: VARGHA KATALIN



BUDAPEST, 2012

Megjelent a Magyar Tudományos Akadémia támogatásával



ISSN 1787-9396

Kiadja a Magyar Tudományos Akadémia Bölcsészettudományi Kutatóközpont
1014 Budapest, Országház u. 30.
www.etnologia.mta.hu

Első magyar nyelvű kiadás: 2012

© MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont, Budapest 2012

Minden jog fenntartva, beleértve a sokszorosítás, a nyilvános előadás,
a rádió- és televízióadás, valamint a fordítás jogát,
az egyes fejezeteket illetően is.

A kiadásért felelős: az MTA Bölcsészettudományi Kutatóközpont főigazgatója

Borítóterv: Kaszta Mónika
A borító Sántha István és Somfai Kara Dávid felvételei alapján készült
Fordítás és nyelvi lektorálás: Gulyás Judit
A tördelés Fancsek Krisztina munkája

A nyomdai munkálatokat a
Prime Rate Kft. végezte
Felelős vezető: Dr. Tomcsányi Péter

Budapest 2012
Printed in Hungary

TARTALOM

MODERNIZÁCIÓ, KULTURÁLIS BEIDEGZÖDÉSEK ÉS IDEOLÓGIÁK

(Szerkesztette: Sárkány Mihály)

SÁRKÁNY MIHÁLY Bevezetés	11
DYEKISS VIRÁG A környezet értelmezésének hagyományos módja az avami nganaszoknál	19
MÉSZÁROS CSABA A környezetérzékelés változásai Szibériában az állami modernizációs törekvések tükrében. Jakutia példája	35
SAFONOVA TATIANA – SÁNTHA ISTVÁN A modernizáció elemei a kelet-szibériai evenkik kultúrájában	63
HOPPÁL MIHÁLY A mandzsu sámánság megújulása	91
SOMFAI KARA DÁVID Iszlám és népi iszlám. Kirgiz modernizációs konfliktusok	111
SZILÁGYI ZSOLT Nomád ideológia továbbélése Mongóliában, a 21. században	123
SZ. KRISTÓF ILDIKÓ Tárgyak, szövegek és a „benszülöttek nézőpontja(i)”: kulturális ideológiák és/vagy posztkoloniális újraértelmezések az amerikai indiánok – és kutatóik – körében	137
VARGYAS GÁBOR Régi-új értékek, új kontextusok. Egy hegyi törzs, a brúk, a vietnami háborúban	161
BERTA PÉTER Tulajdonlái verseny, üzleti etika és konfliktuskezelés. Egy gábor roma presztízstárgy posztszocialista életrajza: 1992–2012	187

FOLKLÓR ÉS TÖRTÉNETI ETNOGRÁFIA

(Szerkesztette: Báti Anikó – Vargha Katalin)

VARGHA KATALIN

Eredeti népmesék és szóbeli rejtvények? Találósok Merényi László és Arany László mesegyűjteményeiben 239

DOMOKOS MARIANN

Gyulai Pál folklórgyűjtése és meseköltészete 281

HÁLA JÓZSEF – MAGYAR ZOLTÁN

Az oltatlan mésszel elpusztított sárkány. Egy alsórákosi monda népi hagyományköre 313

IANCU LAURA

Isten és az ördögök. A természetfeletti jó és rossz egy moldvai katolikus közösség vallásában 343

TOMISA ILONA

A reformáció hatása a 16–17. századi egyházi források tükrében 369

DEÁK ÉVA

Ruhaanyagok az erdélyi országgyűlés árszabásaiban Bethlen Gábor uralkodása idején 381

**A KUTATÓINTÉZET MUNKATÁRSAI ÁLTAL ÍRT VAGY
SZERKESZTETT, 2011-BEN MEGJELENT KÖNYVEK 401**

TABLE OF CONTENTS

MODERNISATION, CULTURAL PATTERNS AND IDEOLOGIES (Edited by Mihály Sárkány)

MIHÁLY SÁRKÁNY Introduction	11
VIRÁG DYEKISS Traditional interpretation of cultural landscape among the Avam-Nganasan	19
CSABA MÉSZÁROS Changes of environmental perception in Siberia in light of state modernisation efforts. The case of Yakutia	35
TATIANA SAFONOVA – ISTVÁN SÁNTHA The place of elements of modernisation in the Evenki culture in East Siberia	63
MIHÁLY HOPPÁL The rebirth of Manchu Shamanhood	91
DÁVID SOMFAI KARA 'Official' Islam and 'popular' Islam. Kirghiz conflicts of modernisation	111
ZSOLT SZILÁGYI The continuity of nomadic tradition in Mongolia in the 21 st century	123
ILDIKÓ SZ. KRISTÓF Objects, texts and the „indigenous point(s) of view”: cultural ideologies and/or postcolonial reinterpretations among the American Indians – and their researchers	137
GÁBOR VARGYAS Old values – new contexts. The Bru in the Vietnamese war	161
PÉTER BERTA Proprietary contest, business ethics and conflict management. The post-socialist biography of a Gabor Roma prestige object: 1992–2012	187

FOLKLORE AND HISTORICAL ETHNOGRAPHY

(Edited by Anikó Báti and Katalin Vargha)

KATALIN VARGHA

A comparative analysis of riddles of mid-19th century Hungarian
folktale collections 239

MARIANN DOMOKOS

The folklore collection of Pál Gyulai and his versified tales 281

JÓZSEF HÁLA – ZOLTÁN MAGYAR

The dragon killed with unslaked lime. A legend in the folk
traditions of Racoş 313

LAURA IANCU

God and devils. The supernatural good and evil in the religion
of a Roman Catholic community in Moldavia 343

ILONA TOMISA

The impact of Calvinism on the basis of 16th–17th century
ecclesiastical sources 369

ÉVA DEÁK

Textiles in price limitations of the Transylvanian diet in the first
decades of the 17th century 381

**BOOKS PUBLISHED IN 2011 WRITTEN OR EDITED BY THE
RESEARCHERS OF THE INSTITUTE OF ETHNOLOGY
OF THE HUNGARIAN ACADEMY OF SCIENCES**

401

**MODERNIZÁCIÓ, KULTURÁLIS BEIDEGZŐDÉSEK ÉS
IDEOLÓGIÁK**

(Szerkesztette: Sárkány Mihály)

BEVEZETÉS

A modernizáció fogalma az 1950-es évek második felében és az 1960-as években élte virágkorát a nyugati világ szociológiai és politikai gondolkodásában. A hidegháborúnak abban az időszakában, amikor a gyarmati sorból felszabadult dél-ázsiai és afrikai társadalmak előtt különböző fejlődési irányok lehetősége merült fel (GREGORY – ALTMAN, 1989, 34–35.; WOLF, 1995, 25.). A szocialista úttal szemben a modernizáció teória a piacgazdaságra épülő és a világpiachoz kötődő átalakulás eshetőségét kínálta némi segítséggel, amely elvezet a jólét, a szabadság és a plurális demokrácia társadalmába, egy olyan világba, amelyet az Egyesült Államok és a korábbi nyugat-európai nagy gyarmattartók képviseltek. Ám ezen a meglehetősen általános vonatkoztatáson túlmenően a fogalom nem teljesen egybevágó képzeteket idézett fel nagyszámú alkalmazójában.¹ Nagy vonalakban két fő csoport különíthető el. Egyikbe azok sorolhatók, akik arra helyezik a hangsúlyt, hogy bekövetkezik az értékek átértékelése a ráció jegyében, azaz a gondolkodást nem kötik dogmák, és ez maga után vonja a tudás gyarapodását, együtt jár vele a világ megismerésébe és az ember javíthatóságába vetett bizalom; hogy az autonóm személyiséggel bíró ember túllép a szűk rokonilokális együttműködés szintjén, megnyílik annak lehetősége, hogy változó emberi közösségekbe kapcsolódjon be, és megvonja azok határait, az egyenlőségre és szabadságra épített demokratikus politikai berendezkedés keretei között éljen (például KNIGHT, 1956, 1097–1098.; EISENSTADT, 2000, 4–7.). A másik csoportba azok tartoznak, akik az industrializáció kibontakozására, a nemzetállamok kiforrásására és az ezen folyamatokat kísérő társadalmi fejleményekre gondolnak elsősorban.² Mindezek a jelenségek a megelőző időszak múlttisztelő, hagyományos nézetrendszerével és gyakorlatával való szembefordulásként merültek fel az európai történelemben a felvilágosodás, az azt követő Nagy Francia Forradalom és az ipari forradalom korában. Egymással párhuzamosan, egymással érintkezve, de korántsem összefonódva jelentkeztek, összekapcsolásuk későbbi időszak szellemi teljesítménye, de nem szükségszerű gyakorlata. Az egyes társadalmak alakulása során bizonyos jellemzők kihangsúlyozódtak, mások elmaradtak, vagy különböző értelmezést kaptak, a másnál tapasztalt, a sajátnál hatékonyabbnak mutató technikai-szervezeti eljárásokat, megoldásokat átvehették anélkül, hogy a társadalmi berendezkedés egésze, a személyiség, az ember és társadalmá

¹ A széleskörű használatot bizonyítja egy bibliográfia (BRÖDE, 1969).

² TIPPS, 1973, 199. Természetesen még számos jellemző felvetődik az irodalomban. A modernizáció-felfogások egy más szempontú megkülönböztetésére lásd SÁRKÁNY, 1992, 24–25.

közötti viszony szemléte hasonló ütemben alakult volna át. Így történhetett meg, hogy – visszatekintve – igen sok jelenségre joggal kivethetővé vált a modernizáció kifejezés, ami a társadalom szervezésében, működtetésében szakszerűséget, racionalizálást, információáramoltatást jelentett olyan korokban, amikor még élt a társadalom rendies státustagoltsága és a demokrácia kiépítése az ellenzőivel vívott küzdelemben lassan haladt Európa keleti felén, már ahol erről egyáltalán beszélhetünk (BODNÁR – DEMETER, 2008). Vagy a fogalom meggyökeresedhetett a Szovjetunióban az 1920-as években, ahol a későbbiekben a „korszerűsítés” a szocializmus építésének rendelődtt alá. Ezáltal egyfelől képtelenséggé vált, hogy a modernizáció a teória szintjére emelkedjék, másfelől okvetetlenkedésnek minősültek az olyan ellenvetések a nemrég még „természetinek” minősített népek védelmében, mint A. N. Bogdanové, aki a *Burjatovedenie* 1928-as évfolyamának első számában még le merte írni, hogy „Az elsietett és ártalmas modernizáció, industrializáció és kollektivizálás korántsem látszanak alapot szolgáltatni a déli burjátok nemzeti kultúrájának fejlődéséhez.” (WEISER, 1989, 53.)

Ahogy az 1920-as években viták tárgya volt a modernizáció a Szovjetunió északi térsége és Szibéria őshonos népeinek jövőbeni sorsát illetően, úgy a modernizáció teória is felemás sikerrel járt. India vagy Dél-Korea lassan, de mindinkább kibontakozó gazdaságával szemben az afrikai kontinens államainak gazdasági eredményei ott sem látszottak csökkenteni a világ fejlett részétől mérhető távolságot és a növekvő népesség szegénységét, ahol formálisan létrejöttek a plurális demokrácia intézményei. Megjelentek viszont a „nyugati” világszemléletet, az annak magjaként tekinthető individualizmust, (de a modern technika áldásait nem szükségképpen) elutasító ideológiák, amelyekben a ’nyugat’ képe éppúgy leegyszerűsödött, ahogyan a saját kultúra áldásai idealizálódtak (CARRIER, 1995, 4–6.). Ez arra vezetett, hogy a modernizáció elméletét és fogalmát háttérbe szorították a függőség elméletek. Előtérbe került a világrendszerben gondolkodás, ami magyarázatot adott ugyan, de gyakorlati megoldást nem. Ahhoz azonban hozzájárult, hogy az etnológiai-antropológiai tudás újraértelmezésére vezessen.

Az 1930-as évektől ugyan érzékenyebbé vált a kulturális antropológusok, szociálanropológusok és etnológusok tábora a társadalmi változásokra,³ ám a tudomány hagyományát, a társadalmak és kultúrák egységes, maradandónak látszó vonásaikból megrajzolt, kimerevített képét csak lassan váltotta fel a változások részletező, egyes társadalmakon belül megosztottságot előidéző leírása az Európán kívüli élő népek kutatásában. Végül a nagy áttörést Eric Wolfnak sok korábbi részletvizsgálatot összegező könyve hozta meg 1982-ben (WOLF, 1995), amelyben a szerző azt mutatta be, hogy a világ különböző részein leírt, tanulmányozott társadalmak hogyan formálódtak az idők folyamán az odaérkező európaiak, amerikaiak törekvéseinek ellenszegülve vagy azokhoz aktívan alkalmazkodva, tehát sem-

³ Ennek szimptomatikus jele volt REDFIELD – LINTON – HERSKOVITS, 1936.

miképpen sem valamiféle „ősi” állapotot őrizve, és sorsukra milyen hatást gyakorolt a kapitalista világpiac kialakulása. Megközelítése – számos kortársának egyéb tapasztalatokból és feltevésekből táplálkozó következtetéséhez hasonlóan – a korábbinál kifinomultabb vizsgálódásra, a felkeresett, tanulmányozott társadalmakban élő nézetek, álláspontok megértésének fokozott igényére és gondosabb interpretálására épített és ösztönzött. Ez új megvilágításba helyezte a modernizációs folyamatokat is, amelyek így-úgy tagadhatatlanul folytak.

Ezekben a folyamatokban azonban a mintaadás sem volt teljesen egységes – a többé-kevésbé egybevágó gazdasági követelményrendszert eltérő amerikai, brit, francia, japán, indiai viselkedési, érintkezési normák és formák közvetítették. Még kevésbé voltak hasonlóak a világ azon társadalmai, amelyeket a „fejlődő” fogalommal fogtak össze. Különböző technikai és oktatási szintet képviseltek, sokféle nézetrendszerrel arra vonatkozóan, hogy hogyan látják az ember helyét a világban és társadalmában. Markáns különbségek mutatkoztak továbbá egyes országok – gyakran ráadásul – multietnikus társadalmai között is. A viselkedési normák, a mindennapi szokások, beidegződések ugyan nem változtathatatlanok, de csak igen lassan változnak (SUMNER, 1978, 139.), hiszen kívül esnek „...a tudatos cselekvés szféráján...”, s ezek a rejtett elemek teszik ki kultúránk zömét, ezekkel cselekszünk és ezek útján lépünk kapcsolatba másokkal (HALL, 1980, 251.). A dolgok ilyenén állásából született meg az a nézet, hogy van ugyan modernizáció a világban, de az egymás mellett, olykor egymással érintkezésben, sokféle tényezőtől befolyásoltan futó folyamatokat szerencsésebben fejezi ki a „multiple”, azaz többszörösen összetett modernitás fogalma (EISENSTADT, 2000), mint valamiféle egységes irányultságú modernizáció feltételezése.

Vagyis ellentmondásos gazdaság- és társadalomátalakítási folyamatokról, érdekek és nézetek, sőt világnézetek korántsem mindig adott összhangjáról van szó, amelyek megítélése is ambivalens lehet. Csak úgy érdemes beszélni róluk, ha részleteiket megvilágítjuk. Erre törekednek az MTA BTK Néprajztudományi Intézetének munkatársai, akik különböző helyszíneken, nem kimondottan a modernizáció menetének tanulmányozását célzó kutatásaik során találkoztak olyan tényekkel és vélekedésekkel, amelyek eredményeit itt tesszük közzé.

Két tanulmány, Dyekiss Virágé és Mészáros Csabáé, egyik lényegi szemléletformánk, a tér felfogásával foglalkozik két szibériai nép körében. Ahhoz, hogy vizsgálatuk jelentőségét lássuk, érdemes felidézni, hogy Szibéria egykori „őshonos” népességének ma több, mint a fele város lakó,⁴ azaz döntően megváltozott a környezet, amelyben élnek. Dyekiss Virág azt elemzi, hogy a nganaszánok elbeszéléseiben hogyan érvényesülnek korábbi sémák

⁴ Ez az adat Dmitrij Funknak Halléban, a Max Planck Institut für Ethnologische Forschungban, 2012. február 16-án tartott előadásában hangzott el, aki az Orosz Tudományos Akadémia Moszkvai Etnológiai és Antropológiai Intézetében az Északi és Szibériai Népek Osztályának vezetője.

és épülnek be új tapasztalatok, amikor saját életük változik, vagy ők maguk kerülnek egy új világba utazásuk során. Mészáros Csaba egy szaha (jakut) településen végzett terepmunkája alapján mutatja be, hogy a szovjet államszervezés körülményei között végbement modernizáció miként változtatta meg az egymást követő generációknak a környezethez fűződő viszonyát, mind az egykor létfenntartást nyújtó közeli tájhoz, amelynek ezt a potenciálját egyre kevésbé hasznosítják, mind a tágabb makrokörnyezethez, amelyet égtájak szerint tagolnak és az égtájakhoz jellemvonásokat fűznek.

Ugyancsak Szibériában, evenkik között kutatott Tatiana Safonova és Sántha István, akik a modernizáció buktatóiról a régi és új tárgyak szembeállításával számolnak be, és elgondolkodtató következtetésekre jutnak. Úgy látják, hogy az egyáltalán nem konzervatív evenkik éppen az új tárgyak révén tartják fenn kultúrájuk folytonosságát, mert csak olyan tárgyat fogadnak be, amelynek megvan a régi párja. A tárgyak révén igyekeznek egymással szimmetrikus és egymást kiegészítő kapcsolatba kerülni, miközben viszonyuk a tárgyakhoz Lévi-Strauss bricoleur-jét juttatja eszünkbe, aki a tárgy működési elvének megismerésére nem törekszik, viszont akit felhasználásának módjában sem korlátoz valamiféle funkcionális fixáció.⁵

Azt hihetnénk, hogy a hagyományos vallási megnyilvánulások ellentmondanak a modernizációnak. Hoppál Mihály Kínában megismert mandzsu sámánokról szóló tanulmánya ennek az ellenkezőjéről tájékoztat. A kényelmetlen vallási képzetek kulturális elemekké változtatva elfogadhatók, beépíthetők a kulturális hagyományok közé a gazdasági és politikai nagyhatalommá növvő szocialista Kínában, a kulturális örökség részeivé válnak, megőrzésre érdemesek, turistáknak megmutathatók, és a kommunikáció modern csatornáin programmá szelődülnek. Eltérő a helyzet Kirgizisztánban, ahol Somfai Kara Dávid járt, és azt tapasztalta, hogy a helyi hagyományokat fenntartó népi iszlám, amelyet igyekeztek ellehetetleníteni a szovjet időszakban, rövid újjáéledést követően ma ismét üldöztetést szenved, ezúttal a fundamentalista iszlám képviselői részéről, akik az iszlám távoli centrumaiból érkeztek. A fundamentalista vallás térhódítása kíséri a városiasodást, nem tolerálva a városokban az ezoterikus gyógyítók fellépését sem, akik inkább etnikus identitásukat hangsúlyozzák a vallás rovására.

Egészen másként viszonyulnak a mongolok saját hagyományaikhoz. Szilágyi Zsolt tanulmányából kiviláglik, hogy a gazdálkodási ágak átrendeződése, a városiasodás és a növekvő vagyoni különbségek dacára Mongólia lakói nemzeti identitásuk pillérének tekintik, hogy nagyállattartó nomádok leszármazottai, és ha másként nem, szabadidőben, turisztikai élményként felkeresnek olyan helyszíneket, ahol ennek a visszaszoruló életformának bizonyos vonásait megismerhetik, átélhetik. Ezzel időben párhuzamosan újjáéledt Dzsingisz kán kultusza, amely túlnyúlik Mongólia határain. Ugyanakkor ezeknek az eszményeknek a vállalása nem látszik elegendőnek

⁵ Az elvont és a konkrét tudás, az ingenieur és a bricoleur szembeállítását LÉVI-STRAUSS, 1966, 16–21.

annak a kérdésnek a meghaladásához, hogy kik a mongol identitás igazi le-téteményesei, a Mongóliában vagy a szomszédos Kínában élő mongolok?

Sz. Kristóf Ildikó tanulmánya a pánindian ideológiával ismert meg, annak különböző változataiban, amely a posztkoloniális ideológiák közé sorolható. Egy ilyen, a törzsi-etnikai szintet meghaladó, helyette az őshonosságot kihangsúlyozó ideológia megfogalmazásának éppen az az Egyesült Államokban – gazdasági, politikai és intellektuális értelemben egyaránt – adott modern feltételrendszer teremtette meg a lehetőségét, amelyet ez az ideológia voltaképpen elutasít, szembeszegezi vele a maga értelmezését a világról és benne az indiánokról. Sz. Kristóf Ildikó alaposan végére jár annak, hogy az a mód, ahogyan az indián ideológia képviselői közelítenek saját tárgyi örökségükhöz, nemigen különbözik attól, ahogyan középkori, koraújkori európai elődeink viszonyultak ahhoz, amit a saját kultúránknak tekintünk, és ezért a két alapállás ellentétének túlhangsúlyozása félrevezető. Kérdés, persze, hogy mennyire sajátunk az, amitől időben, beállítódásban már eltávolodtunk, de amire tagadhatatlanul több megértéssel vagyunk hajlamosak tekinteni, mint a kortárs másra. Távolabbra visz az a kérdés, hogy az észak-amerikai indiánokéhoz hasonló kulturális reneszánsz sikeres távlatokat nyit-e a társadalmi fejlődés és megújulás előtt ott, ahol az uralkodó elitet már nem máshonnan érkezettek testesítik meg az egyes államokon belül, viszont az erőforrások korántsem hasonlóan bőségesek, és azok kiaknázását erőteljesen meghatározza a világpiac alakulása, azaz „mások”. Ilyen térség Afrika, ahol joggal sorolhatók az érvek a korábbi modernizációs és függőségi teóriák tarthatatlanságáról és elégtelenségéről, ám helyettük az afrikai társadalmi normák és értékrendszerek keretei között kiformált változtató és újító kezdeményezések favorizálása (például MATUNHU, 2011) kétségtelenül szükséges, de még nem biztos, hogy elégséges feltétel az életviszonyok javításához.

Szomorú tény, hogy sokak a modern életvitel bizonyos követelményeit háborúkban ismerték meg, amelyeket sorscsapásként éltek meg. A kulturális minták ütközését tárgyalja Vargyas Gábor egy ilyen szituációban, aki Vietnámban, a brúk körében végzett terepmunkát és rögzítette egy ember élettörténetét, aki megvilágítja a brúk által régóta gyakorolt kényszerű alkalmazkodás stratégiájának értelmét, ami a kis harci erővel bírók túlélésének gyakran egyedüli esélye.

A *Modernizáció, kulturális beidegződések és ideológiák* című fejezet utolsó tanulmányának szerzője, Berta Péter roma csoportok körében végzett terepmunkát Romániában, akik mesterségbeli tudásukról, kereskedelmi érzékükről és jómódjukról közismertek, azaz jól beilleszkedtek a modern társadalom szövedékébe. Ám, mint egy tárgy sorsán keresztül megvilágítja, sikeres életvitelük motivációja egészen másutt, és pedig társadalmi presztízsért folytatott versengésükben keresendő. Ez a versengés ezüst tárgyakban objektiválódott, azok jelenítik meg az egyén presztízsét, magukon viselik előző és jelenlegi tulajdonosaik jellemző vonásait, közvetítenek és köteleznek oly módon, ami a profitban lemérhető gazdasági racionalitással nem érthető meg, jóllehet a tárgyak megszerzése jelentős befektetést igényel, de

a végletekig racionális attitűdöt indukálnak, ha az értékrendszer középpontjában éppen ezeknek a tárgyak a birtoklása áll.

A tanulmányok tehát azt igazolják, hogy a kulturális beidegződések és ideológiák igen különböző viszonyban állhatnak a modernizációval. Beépülhetnek annak alakulásába, támogathatják, módosulhatnak általa vagy éppen annak ellenpontjaként erősödhetnek fel, és akadnak olyan változatok, amelyek mellette élnek tovább, megvonva csoportidentitások határait. Azaz figyelembe vételük nélkül aligha képzelhető el sikeres modernizáció.

IRODALOM

- BODNÁR Erzsébet – DEMETER Gábor (szerk.)
2008 *Tradíció és modernizáció a XVIII–XX. században*. Debrecen, Hungarovox Kiadó.
- BRODE, John (szerk.)
1969 *The Process of Modernization. An Annotated Bibliography*. Cambridge, Mass. Harvard University Press.
- CARRIER, James G.
1995 Introduction. In: CARRIER, James (szerk.): *Occidentalism. Images of the West*. 1–32. Oxford, Oxford University Press.
- EISENSTADT, Samuel N.
2000 Multiple Modernities. *Daedalus*, 129, 1, 1–29.
- GREGORY, Chris – ALTMAN, Jon
1989 *Observing the Economy*. London – New York, Routledge.
- HALL, Edward T.
1980 *Rejtett dimenziók*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- KNIGHT, Frank H.
1956 The Responsibility of Freedom. (hozzászólás vitában). In: THOMAS, Jr. – WILLIAM L. (szerk.): *Man's Role in Changing the Face of the Earth*. 1096–1102. Chicago, The University of Chicago Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude
1966 *The Savage Mind*. Chicago, University of Chicago Press.
- MATUNHU, J.
2011 A Critique of Modernization and Dependency Theories in Africa: critical assessment. *African Journal of History and Culture*, 3, 5, 65–72.
- REDFIELD, Robert – LINTON, Ralph – HERSKOVITS, Melville J.
1936 Memorandum on the Study of Acculturation. *American Anthropologist*, 38, 149–152.
- SÁRKÁNY Mihály
1992 Modernization, Cultural Pluralism and Identity. An approach from cultural anthropology. *Prospects*, 81, XXII, 1, 21–30.

- SUMNER, William G.
1978 *Népszokások*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- TIPPS, Dean C.
1973 Modernization Theory and the Comparative Study of Societies: a critical perspective. *Comparative Studies in Society and History*, 15, 199–226.
- WEISER, Adelheid
1989 *Die Völker Nordsibiriens unter sowjetischer Herrschaft*. Hohenschäftlarn, Klaus Renner Verlag
- WOLF, Eric R.
1995 *Európa és a történelem nélküli népek*. Budapest, Akadémiai Kiadó – Osiris – Századvég.

MIHÁLY SÁRKÁNY

INTRODUCTION

‘Modernisation’ is a vague concept. As a theory it expressed the ideal way of transforming a society with some support towards a modernised condition characterized by market economy and pluralistic democracy, rationalism and individual freedom in opposition to a socialist type of development. Its examples were the United States and the Western European great powers. In practice it had a longer history and encompassed the implementation of many economic, technical or organisational novelties that rooted in the Enlightenment period and the Age of Revolution or in subsequent achievements, although not necessarily involving the acceptance of an idea of the autonomous individual and pluralistic democracy. The applicability of the theory has not been proved in many countries, but certain ‘modern’ (mainly technical and organisational) features were adopted almost everywhere. Therefore the term ‘modernisation’ can be used, though it is more appropriate to speak about ‘multiple modernities’ (Eisenstadt) in contemporary societies, because the examples were not quite identical, and structural and cultural characteristics of societies concerned in the process (or those of components of the same society) differed. It has become apparent that great attention should be paid to interiorized customs, cultural patterns, value orientations and ideologies in the study of modernisation, as it is demonstrated in the following papers written by researchers of the Institute of Ethnology, Research Centre for the Humanities, Hungarian Academy of Sciences.

A KÖRNYEZET ÉRTELMEZÉSÉNEK HAGYOMÁNYOS MÓDJA AZ AVAMI NGANASZANOKNÁL¹

Hogyan lesz egy földrajzi terület² a benne élők számára táj? A táj az a rendszer, ahogyan az őket körülvevő területet érzékelik a lakosai. A róla alkotott felfogás identitásképző elem, gyökereket ad, értéket, hitet, normákat határoz meg. A tájról való beszéd és az abban való létezés a mindennapi élet természetes része. A környezet megismerését, a róla való tudást a felnövekvő generáció lassan sajátítja el tanulás révén, s ezt a folyamatot segítik a narratívumok, melyek a tájra reflektálnak. A bizonyos helyen elmondott, oda kapcsolódó történet rögzíti a környezet adott eleméhez tartozó információt, s ezek az adatok mentális térképet adnak az ismerőssé váló tájról (Gow, 1996). Fontos, hogy nem csupán a verbális szövegeket kell itt figyelembe vennünk, a hangok érzékelése és utánzása, a mimetikus mozgás, a szaglás, ízlelés mind-mind megjelennek, s így komplex képet nyújtanak. A helynevek szorosán összefüggnek a hellyel kapcsolatos tudással, lett légyen az gyakorlati, avagy egy múltbéli eseményre, az ősök cselekedeteire utaló tudás.

A táj észlelésének struktúrája mélyen gyökerezik a vizsgált népcsoport kultúrájában, társadalmában. A nganaszanok életét erősen befolyásolja az őket körülvevő környezet, magukat annak részeként határozzák meg. Dolgozatomban megvizsgálom, hogy milyen sémák mentén értelmezik a tájat, milyen elemek emelkednek központi szervező elvekké. Minthogy a természeti környezet viszonylag állandó, a tájészlelés is a kultúra lassan változó elemei közé tartozik. A nganaszanok életmódja az elmúlt évtizedekben radikálisan megváltozott. Erre a változásra a kultúrának is reagálnia kellett. Felmerül a kérdés, hogy a tájértelmezést befolyásolja-e a megváltozott életmód, és ha igen, azt hogyan teszi.

A nganaszan (nya) népcsoport hagyományosan a Tajmír-félsziget északi részén nomadizált. Viszonylag kisméretű saját rénnyájukat tartottak, s túlnyomórészt vadrénvadászattal foglalkoztak. Fontos szerepet töltött be továbbá életükben a vadlúdfogás, a különböző prémes állatok vadászata, a halászat és a gyűjtögetés. A magukat külön törzsnek tekintő avami nganaszanok három csoportban vándoroltak az Avam, a Pjaszina, az Ugarnoje, a Buotankaga és a Dudipta folyók által határolt sík, helyenként dombokkal tarkított területeken, jelenleg pedig túlnyomó többségben Uszty-Avamban élnek. Az avami nganaszanok csoportja a Momde, Kosztyerkin, Turdagin, Csunancser és

¹ Tanulmányom az Eötvös Ösztöndíj 2010 támogatásával gyűjtött anyag felhasználásával készült.

² A találó kifejezést Albert Réka használja tanulmányában (ALBERT, 1999). A tanulmányért Bárány Dánielnek tartozom köszönettel.

Porbin nemzetségek tagjaiból áll. Jelen írásomban az avami nganaszanok tájszemléletét vizsgálom, ugyanis az ő körükből származik a néprajzi anyag nagy része. A nganaszanok másik nagy csoportja a kissé délebbre élő, hét nemzetséget számláló vadejev nganaszanoké. Feltételezhető, hogy a két csoport tájszemlélete nem tér el különösebben egymástól, de példáimat az avami nganaszan folklór vizsgálata adja.

A nganaszan hagyományos életformát a kolhozosítás még nem változtatta meg gyökeresen, ugyanis az 1930-as években megszervezett három kolhoz tagjai továbbra is rénszarvasvadászattal, halászáttal és réntenyésztéssel foglalkoztak. 1970-ben kezdődött meg a vándorló csoportok letelepítése, Uszty-Avam felépítése. 1971-ben megalakult a tajmíri *goszpromkhoz*, mely a kolhozok vadászait gyűjtötte össze egy nagyméretű, kollektív szervezetbe. A zsákmányt el kellett juttatni a leadóhelyekre, hogy a tervet teljesíteni tudják, így nem volt célszerű eltávolodni a várostól (ZIKER, 2002). A *goszpromkhoz* keretében egyre több orosz vadász érkezett a könnyű zsákmány reményében a területre (GRACSEVA kézírata, 1983), így a vadrének aránytalanul nagymértékű pusztítása kezdődött meg. A házirenek az 1980-as években a zuzmó fertőzöttsége következtében elpusztultak, ezért a nomadizálás, a vándorlás megszűnt. Új közlekedési eszközök (motorcsónak, motoros szán) használata vált általánossá, de ezek karbantartása és javítása, az alkatrészek beszállítása kívül esik a nganaszanok lehetőségein. Ráadásul ezen eszközök nem alkalmasak nagyobb mennyiségű zsákmány elszállítására, noha a hagyományos vadászati módszerek az egy időpontban nagy mennyiségű zsákmány elejtésére tették lehetővé. Ily módon a népcsoport életmódja olyan gyökeresen megváltozott, hogy annak a kultúra nagymértékű megváltozását is eredményeznie kellett.

A nganaszan folklóradatok három időszakból származnak. Az 1930-as években Dolgih és Popov gyűjtött körökben, majd az 1970-es években Gracseva és Szimcsenko a mitológia elemeit kutatta. Orosz nyelvű szövegek között elsősorban mítoszokat, elvétve helytörténeti mondákat is találunk. (A nganaszan műfajértelmezés ezeket nem különbözteti meg egymástól, egyaránt a gyürimi és a szitebi megnevezéssel írja le. Számukra a tartalomnál fontosabb a forma: a szitebi esetében ritmikus, recitált részek váltakoznak prózai részekkel, míg a gyürimit csak prózai módon adják elő. A közösségen belül a szitebi értő előadója nagy megbecsülésnek örvendett.)

Labanauskas Kazis az 1980-as években nganaszan nyelven gyűjtötte a szöveges folklór különböző műfajait. Az ő gyűjtésében a mitikusnak számító történetek mellett találunk helytörténeti mondát, élményelbeszélést is. Az 1990-es, 2000-es években Valentyin Guszev nyelvész vezetésével több terepmunka során gyűjtöttek szövegeket. Ezek eredetileg egy másik diszciplína céljait szolgálják, mely szerint élő nganaszan nyelvi adatokat szereztek, de ez a nem retrospektív, nem néprajzi szemlélet előnyt is jelenthet, mert így azok a szövegek jelennek meg, amelyek a közösség tagjainak fontosak. Nem a mindennapi beszélgetéseket rögzítették ezen adatfelvé-

tel folyamán, hanem olyan kialakult narratívumokat, melyek leginkább a memorat, illetve a monda kategóriájával írhatók le. Könnyen felismerhető, hogy vannak olyan történetek, melyek még a személyes élményelbeszélés szintjén mozognak, és vannak a sok elmondás során kikristályosodott elbeszélések is. Az adatközlők felé az volt a kérés, hogy nganaszan nyelven mondjanak el történeteket, szövegeket. A feldolgozás során maguk az adatközlők segítettek lefordítani oroszra az elmondottakat, s így az orosz és a nganaszan változat sok helyen nem fed egymást. Az orosz nyelvű szöveg gyakran értelmezés, vagy éppen tömörítve tartalmazza a nganaszan eredetiben elmondottakat.

A vándorlás mint a kultúra alapvető eleme

Megfigyelhető, hogy a földrajzi környezet geomorfológiai elemei közül kiemelkedik egy vagy több elem, mely az adott kultúrában kulcsszerepet tölt be. Ugyanez figyelhető meg a környezetben való tevékenységeket szemlélve is. Ezek az elemek központi szervező pontjai a világnak, a mindenség a maga sokszínűségében ekörül a néhány elem körül forog. A tájról alkotott ismeretek jelentős része a mindennapi életmódhoz kapcsolódó tudás része, mely tudást a gyakorlat alapján sajátítja el az egyén. A tájnak ily módon megjelenő képe tehát az emberi cselekvésekhez kötődik szorosan, s a mindennapi élet vizsgálata során érhető tetten. Tim Ingold (INGOLD, 1993) ezt az aktív, tevékenységekhez kötődő tájat *taskscape*-nek nevezi. Mondhatjuk azt, hogy a *taskscape* a maga gyakorlati életbe ágyazottságával alapjául szolgál a *landscape*-nek, a táj észlelésének. Ugyanakkor a *taskscape* aktívabban és gyorsabban változik, a változásokra intenzívebben reagál, mint a *landscape*.

A kultúra sarokpontja a nganaszanok esetében a vándorlás élménye. A vándorlás olyannyira magától értetődő tevékenység, hogy semmiféle magyarázatot nem igényel. A teremtésmítoszokban már a természeti környezet kialakítása előtt vándorolnak a természetanyák és a kultúrhérosz. Sőt, a nganaszan hőseinek jellemző kezdőmotívuma Ngala, azaz egy mindent látó narrátor vándorlása mielőtt még megkezdődne az epikus cselekmény. Amikor ő rátalál a bolyongó hősre vagy a cselekmény helyszínére, kezdődik az ének. Míg a gyermekek születése, a rénszarvas, a vadászat mind-mind megtanulandó, felfedezendő elem a hősi epikában, addig a vándorlás az élet alapélményéhez tartozik. Az élet alapélménye meghatározza a halál értelmezését is, melyet elvándorlás gyanánt élnek meg az itt maradók, s északra, a Halottak földje felé fordított szánost állítanak össze a holttest számára.

A tájban lehet gyalog vagy rénkaravánnal vándorolni, esetleg rénszarvasháton, lóháton is. A vándorlás célja a rénszarvasok vonulási útvonalaának követése elsősorban a vadászat érdekében. Az egyes emberek számára a

szálláshelytől gyalog bejárt, otthonosan ismert kör sugara 25 km, míg a rénszarvaskaravánnal megtett út 150 km távolságba vezet (nganaszan adat híján HUMPHREY, 1996 alapján). Ez az a táj, amit az együtt vándorló nemzetiségek saját földjüknek tekintenek.

A vándorlás az élet feltétele. Nem befolyásolhatja halálos betegség vagy vajúdo anya, ilyen esetben a tovább nem szállítható egyéneket hátrahagyják, és visszatérve, fél év múlva tudják meg a betegség kimenetelét. A kínzó, megoldhatatlannak tűnő problémák esetén is segíthet a vándorlás. Amennyiben a családfő meghal, a család tagjai továbbvándorolnak arról a helyről. Az éhínséggel vagy halálos betegséggel szemben is a végső megoldás a vándorlás. Ha az áldozatok, a sámánszertartás nem segítenek, nem marad más hátra: tovább kell állni.³

Az embert körülvevő környezetben vannak otthonosnak, az emberi kultúra részének tekintett elemek, és idegen, a természet erőihez tartozó elemek. Ezek folytonos kölcsönhatásban vannak, s a környezet megismertetésére szolgáló szövegekből megtudható, hogy a kulturális csoport milyen széles környezeti sávot tekint még sajátjának és emberi léptékűnek, s mi az, ami már az idegen, a rémítő, a természetfeletti világába tartozik (ELIADE, 1987). A vándorláshoz szorosan kapcsolódó, emberi beavatkozást mutató tájmorfológiai elemek a folklórszövegekben egészen a mai napig mint ismerős és biztonságot nyújtó helyek kerülnek elő. A táborhely, az elhagyott táborhely, s a házi rének zuzmókereső kotorékjai mind kívánatos és menedéket nyújtó helyszínek a magányosan vándorlók vagy menekülők számára. Nem biztonságosak azonban a földkunyhókhoz hasonlító kiemelkedések (melyek gyakran halottak vagy régi bálványok, sámántárgyak maradványait rejtik) vagy az elpusztult házak környéke. Bár a vándorlás eszközeihez tartozik, mégis félelmet és elutasítást kelt a halotti szánsor. A vándorlás ebben az esetben a túlvilágra irányul, ahová élő ember nem szeretne elkerülni – az elutasítás természetes reakció. Az emberi kultúra részéhez tartozik a rénkaraván által bejárt út, mely követhető nyomot hagy a tájban. Ugyanígy kijelölnek egy biztonságosnak tekintett úthálózatot a vadászat során rendszeresen használt ösvények. Az ezektől az emberi beavatkozást jelző elemektől jelentősen távol eső természetföldrajzi jelenségek a leggyakrabban ellenséges környezet részei. Ez a távolság megnyilvánulhat fizikai távolságban és minőségbeli távolságban is: a víz, a jég és a levegő nem képezik részét az ember által belátható területnek.

A táj kiemelkedően fontos morfológiai elemei a folyók zugai,⁴ melyek gyakran folyók összeömlésénél találhatók, a tavak és a hegyek. A szövegekben a folyók és az erdősávok elsősorban határt jelentenek idegen né-

³ Ez a stratégia azonban nem volt szerencsés az 1930-as években lejátszódott nagy himlőjárványok idején. (LAMBERT, 2003).

⁴ Zug, a folyó zuga: a folyó medrébe benyúló földnyelv, gyakran szakadópart vagy magaspart része. A geomorfológiai szakkifejezést köszönöm Deák Istvánnak, a Szent Benedek Óvoda, Általános Iskola és Két Tanítási Nyelvű Gimnázium földrajztanár igazgatójának.

pekkel, illetve az idegen tájjal szemben. Ezek a valamilyen szempontból különleges környezeti elemek viszonyítási pontként szolgáltak, jellegzetes tevékenységek kötődtek hozzájuk, s így a mentális térkép kitüntetett pontjai voltak. E belső térkép étellel és tevékenységgel teli. A modern térkép élettelenné tűnik, mely szépen látszik egy adatból: „Entirekə mou bengyi’ia nganue karterekə” ‘Az egész föld térképszerű’ (K-06_kojku-sie), mely az adott esetben azt jelenti, hogy sehol egy lélek.

A vízzel kapcsolatos geomorfológiai elemek a folklórszövegekben rendszerint természetfeletti lények vagy erők közelségére utalnak. Több folyó összefolyása és a folyó zuga a mítoszokban igen gyakran megjelenik mítikus lények lakhelyeként vagy szent hely gyanánt, míg az élményelbeszélésekben nem szerepel ez a morfológiai elem.

A tó lehet tiszta, vízzel teli tó vagy pedig mohával, fűvel benőtt mocsaras zsombék. A mítoszokban mindkettő képezhet átmenetet a túlvilág irányába. A fűvel benőtt tavon megfelelő módon átkelő hős eljuthat a túlvilágra, s ott további kalandokat élhet meg. A tiszta vízzel teli tóból hívásra rosszindulatú lények léphetnek ki, de ez a halászat sikerét, a halak számát biztosító anya lakhelye is. A hétköznapi életben rendszerint a tó partján állítják fel a nagy, kúp alakú sátrakat, s a vadászat technikájában is kulcsfontosságú a tó. A nagy tavaszi vadrénvadászat során az űzők a kialakított úton a tavakba hajtják bele a vadréneket, s a tóban nehézkesen mozgó állatokat lelövik. A vedlő ludak tartózkodási helyének ismerete is fontos tudás, éppúgy, mint a jó halászati helyek ismerete. Ezen információkkal csak tapasztalt, idős vadászok rendelkeznek, s tudásukért megbecsült helyük van a közösségben. A mohával, fűvel benőtt tavakon való járás különleges tudást feltételez. A mocsarakon a rénkaravánnal nemigen lehet átjutni, ezért az abban való út ismerete a rénpásztor számára nagyon fontos.

A tavakról szóló narratívumok közül kiemelkednek a Bane-turku, azaz a Kutya-tó köré csoportosuló történetek. Az e tőről szóló mítosz több változatban is ismert, de az első gyűjtésekben nem szerepel (a két szövegtípus forrása: WAGNER-NAGY, 2002; D2NGA, 2008). Sajnos az eddig ismert változatokban nem szerepel a nemzetségfő személyneve, de a vándorlási terület és az adatközlők személye alapján biztosan mondhatjuk, hogy avami nganaszanokról van szó. A nemzetség hosszan vándorolt a befagyni készülő tó mellett, majd megkísérelték az átkelést a megszokott úton. A jég azonban megrepedt, s a szánok megállíthatatlanul csúsztak a repedés felé. A nemzetségfő megkísérelt rént ölteni áldozat gyanánt, de a rén nem állította meg a szánok csúszását. Gyorsan kutyát öltek, s az, mivel kisebb termetű, hamar hozzáfagyott a jégtáblához, s megállította a szánok csúszását. Az egész karavánt összekötötték, s a kutya megtartotta őket. Ettől fogva a tavon átkelők mindig kutyát áldoznak. Láthatjuk, hogy a mítosz arra tanítja a közösség tagjait, hogy tiszteljék a tavat, adják meg a hála jeléül és a további átkelések biztonsága érdekében a kutyaáldozatot mindig, ha arrafelé járnak. A tó neve is erre az eseményre és kötelességre emlékeztet. Ez a tó Dugyinka környé-

kén található, s így a központ felé igyekvő karavánok rendszerint átkeltek rajta. A tájról való ismeret közlésének tipikus esete ez a gyakran előforduló történet, mely írott formában is megjelent Dugyinkában több napilapban, nganaszan és orosz nyelven egyaránt. A Kutya-tóhoz tehát már kötődött a természetfeletti s a veszély képzete, amikor a második történet játszódott. Eszerint a történet szerint egy rénkaraván teljes egészében a vízbe veszett, ugyanis az átkelés során egy legény annyira megijesztett egy lányt, hogy az a takaró alá bújva nem figyelt, hogy merre halad a karaván, pedig a kutyák réműlete előre jelezte, hogy rossz irányba haladnak. A legény menteni próbálta, de ő is a vízbe veszett, s gonosz lényé, *baruszivá* változott. Azóta senki nem kísérelt meg átkelni a tavon, mert a *baruszi* berántaná a mélybe. A tó partján sok fehér ház épült. A történet szerint ezeknek a házaknak az építéséhez felhasználták a vízbe fulladt rének csontjait és fogait, azért olyan fehérek. A történet során a kutyák mint a veszély jelzői jelennek meg. A vándorlás motívuma, ami az előző esetben a történet nagy részét teszi ki, itt csupán az említés szintjén jelenik meg. Feltűnik azonban a fehér házak építése, mely az oroszokhoz köthető, valamint a vándorlás befejeződése.

A dombok, hegyek elsősorban vadászterületként fontosak, ugyanis a vadrének a dombokon, fennsíkokon éltek. A dombok birtoklása tehát központi jelentőségű volt, s így a földért való csata képzete kötődik hozzá. A nganaszan folklórban e csatákban rendszerint a nganaszanok győznek, s a dombokat a győzelem emlékére nevezik el (például DM-97_war). Az erdős tundra már nem a nganaszanok élettere, s ha az éhínség miatt át kellett lépniük ezt a határvonalat, annak súlyos következményei voltak. Ugyanígy a tengerhez való eljutás is a világ végét jelképezi. A tenger mint hajózható víz csupán a 2000-es években gyűjtött szövegekben jelenik meg (VB-97_filspope).

A környezet megismerésében életbe vágóan fontos a vándorlási útvonalak ismerete. E kialakult és jól bevált utak gyakran nem is látszanak, de a mentális térképen szerepelnek. A látható és láthatatlan út, mely az emberekhez vezet gyakran előforduló motívum. A rénkaravánok tavasszal délről északra, majd télen ismét északról délre vándoroltak, tehát a folyók mentén mozogtak. Az élménytörténetekben, autobiográf szövegekben ez a mozgási irány a természetes. A mítoszokban, mesékben is e szerint szerveződik a táj. Északon egy nagy folyón való átkelést követően át lehet kerülni a holtak birodalmába, amely az evilághoz hasonlóan szerveződik. Ugyanígy dél felé az élet, a Nap, a mennydörgés vidékére lehet jutni. A horizontális mozgás jelenik meg a füves tavakon való átkelés esetében is, amely szintén más világba juttatja a hőst. Ugyanakkor a sámán elbeszélésekre a vertikális „vándorlás” a jellemző. A sámán utak során a hős vízbe merülve, netán földön lévő lyukba ereszkedve jut el a másik világokba, vagy pedig épp ellenkezőleg, rénszarvas formájában vagy rénszarvas segítségével az égbe emelkedve kerül át a felső világba. Az ilyen jellegű mozgás kimondottan a sámánok vagy a sámán erővel is rendelkező nemzetségsők illetve az isten-

ségek sajátja. Az elért világok teljesen megegyeznek a horizontális módon elérhető világokkal. Caroline HUMPHREY (1996) hasonló kettősséget mutatott ki a mongol tájszemléletet vizsgálva, de ő a különbséget a törzsfőnök (horizontális szemlélet) és a sámán (vertikális szemlélet) szerepének különbözőségében látta. Mivel a sámánok gyakran maguk voltak a nemzetségfők is, ilyen társadalmi jellegű megkülönböztetést mi nem állapíthatunk meg, a nganaszanok esetében nem válik ilyen élesen ketté a két szemlélet, s a sámán látomásoknak is része a horizontális vándorlás.

Küzdelem az ismeretlennel

A narratívumok nagy része a múlthoz kapcsolódik, s így e helyek összekötést jelentenek az idő más síkjaival, az elődökkel (BASSO, 1996; TOREN, 1996; MORPHY, 1996). A múlt felidézésének egyik lehetséges eszköze a táj, s mint ilyen, az emlékezet segítője is. A környezet és az azt benépesítő élőlények eredetéről szóló szövegek tudatosítják, hogy a táj az ősök tevékenysége folytán lett éppen olyan, amilyenek a benne élők megtapasztalják.

A táj jelenleg látható képe a mitikus ősidőkben alakult ki, s a mítoszok hőseihez, teremtésmondákhoz kötődik. A fent említett jelentős tájszerkezeti elemek eredetét magyarázzák, tehát a tavak, folyók, szakadékok kialakulása áll a mítoszok középpontjában. Az útjelző, illetve vadászat során jelzőkőként használt *s koj*kaként, bálványként tisztelt sziklákat, kiemelkedéseket bálvánnyá változott ősöként tartják számon.

A világot benépesítő állatok és növények mind a mitikus anyák ajándékai. Az élet alapja a rénszarvas, megléte jólétet és gazdagságot hoz, hiánya azonban végzetes éhínséget. Bőréből ruha, sátorlap készült, csontjából tű vagy nyílhegy, inait cérnának használták. Az emberek viszonya a rénszarvasokhoz szimbolikusan rokoni kapcsolatnak látszik. A nganaszan emberek viseletdarabjai a rénszarvasok testéhez teszik hasonlóvá az emberi testet. A lábfej nélküli csizma nyomai pataszerűek a hóban, ezért a környező népek rénszarvasnépnek is nevezik őket a folklórban. A nganaszan népi tánc a rénszarvas lépéseit utánozza (BICSE-OOL, 2009). Különösen jellemző ez a megszemélyesítés a tavaszi, a Nap megjelenéséhez kötődő Tiszta sátor szertartás során, amikor az asszonyok még a réntehén hangját is utánozták, a férfiak pedig rituálisan megverekedtek a „nöstényekért” (POPOV, 1938). A folklórszövegekben azonban a rénszarvas nem jelenik meg szexuális partnerként, ellentétben a medvével vagy a farkassal, akik alkalmi kapcsolat során vagy házastársként viselkedve gyermeket is nemzenek nganaszan asszonynak. Az ilyen kapcsolatból született gyermek ember, de állati tulajdonságokkal is rendelkezik, például szőrös, farka van, vagy kiemelkedően jó vadász. A természet és az emberi összekeveredése figyelhető meg azokban a mítoszokban is, amelyek a *baruszik*kal vagy *szigié*kkal (gonosz miti-

kus lények) való házasságról szólnak. A *baruszik* elhagyatott sátorhelyeken, régi földkunyhókban jelennek meg, s a halottakkal hozhatók kapcsolatba. A *szigiék* az ember által lakott tájon kívül eső területeken élnek, s az ember csupán véletlenül vagy büntetés gyanánt találkozik velük. Az e lényekről szóló történetek a természetben való viselkedés módjára tanítanak. Az ismeretlen vidékeken való vándorlás ismeretlen veszélyeket rejt magában, nem ismertek a helyes viselkedés szabályai, nem tartozik a kulturálisan belakott, társadalmi térhez. Az ismert tájban fellelhető, de ismeretlen emberekhez kötődő helyszínek is veszélyesek, mivel ezek sem tartoznak a tájhoz kapcsolódó társadalmi hálóba. A félelem akkor szűnik meg, ha elmúlik az emlékezetből az ott fellelhető hely különlegessége (Gow, 1996).

Természetesen nem csupán a mitikus időkre nyúlik vissza az emlékezet, ha valamelyik helyet ismerőssé óhajtja tenni. A Kutya-tóhoz kötődő mondák példájából is láthattuk, hogy a fontos helyekhez mind a közeli, mind a kissé távolabbi múltból kötődnek mondák, melyek adott időszakban fontosak a közösség emlékezte számára. A mindennapi tájérezékelést ez a tudás valószínűleg előbbben meghatározza, mint a fellelhető gyűjtött anyagban túlreprezentált mítoszok.

A közvetlen környezet mellett szólnak gyakran elmesélt, felidézett történetek távoli vidékekről is. Ezek segítségével szerez tudomást a közösség a személyes tapasztalattal el nem érhető tájakról. A társadalom valamilyen okból távolra szakadt tagja saját tapasztalatait természetesen saját kulturális beágyazottságának mentén értelmezi, s így némileg ismerőssé teszi a távoli, idegen tájakat, kitágítja az ismereteket. Hasonló séma alapján szerveződik a túlvilágra tett utazás leírása is. Ez az utazás szintén kiváltságos személyek osztályrésze, akik aztán beszámolnak tapasztalataikról a közösség tagjainak, s így ismeretanyagukat bővítik. A túlvilági tájról is a hétköznapi táj értelmezéséhez hasonlóan beszélnek, a kultúra által meghatározott tájszemlélet struktúrájába illesztik.

A távoli, ismeretlen, de a közösség valamely tagja által mégis megismert tájakról vagy tájidegen elemek megjelenéséről szóló történetek a hagyományos életmód idején elsősorban az erdős tundrára tett utazások veszedelmes voltáról szóltak. A többség számára ismeretlen tájról szóló beszámoló így a közösség közkincsévé válik. A nganaszanokat az éhség vagy a bosszú, valakinek a keresése hajtja az erdős tajgába, mely az evenkik lakhelye. Az erdőben a nganaszanok számára szokatlan a közlekedés, fától fáig határozzák meg a megtett utat. Nem bukkantam még olyan narratívumra, melyben az idegen tájon utazó természetfeletti lényel találkozott volna, mintha ezek csupán a saját kultúrtájra volnának jellemzőek. A veszély nagyon is valóságos formában jelentkezik, ellenséges emberek személyében.

A sámánutazások leírásaiban ennek éppen az ellenkezője figyelhető meg: minden tereptárgy, minden szereplő a természetfeletti világba tartozik, s a sámán valamennyit ismeri és felismeri, még az ellenségeket is.

A táj megismerési sémáinak fennmaradása és átalakulása

A 1970-es években gyűjtött adatokban a technikai újdonságok megjelenése feldolgozandó, értelmezendő eseményt jelent. Az első helikopter (*basza gyamaka* ‘vasmadár’) feltűnése az égen (EK-08_destvo), a vele járó zaj és a gyermekek rémülete, majd a belőle előkészülő, lúdfiókákat kereső oroszokkal való kapcsolat új elemeket hoz az ismerős tájba, és új tevékenységet generál, mely a tájszemlélet megváltozását is magával hozza. Korábban a pelyhes fiókák elrablása a fészekből súlyos bűn volt, most viszont cukorkát kapnak érte a gyerekek, s az összes fellelhető fészekből kiveszik a kismadarakat heteken át. Hasonló élmény az áruszállító hajó megérkezése, melyet úszó falu felbukkanásaként fogalmaz meg az adatközlő (LABANAUSKAS, 2003, 8.).

A 2000-es években gyűjtött szövegekben távoli városok (Krasznojarszk, Igarka, Moszkva, sőt Párizs) jelennek meg. Az adatközlő kiemeli, hogy ezekről az utazásokról sokat beszéltek, azokat többször elmesélték. A krasznojarszki és igarkai (ED-04_otec) tartózkodás nem túl szívvidító, ugyanis az elbeszélő sámán ott volt börtönben több évig. A börtönbeli környezetből a kicsi szobákat, a furcsa padokat, a magas plafonokat és az egyetlen napsugarat beengedő apró ablakocskát emeli ki. A raboskodó sámánnak csupán ez a napsugár otthonos, ezzel tud beszélgetni távoli családjáról és gyötrelmeiről, de (valószínűleg a tél közeledte miatt) még ez a kis sugár is eltűnik. Nem lehet véletlen, hogy az utazásairól való részletes beszámolóhoz hozzászólt sámán, illetve közvetlen családja elbeszéléséből ismerjük ezeket a távoli tájról szóló történeteket. A sámán az utazás elmesélésének is specialistája a közösségben.

A párizsi folklórfesztivál elbeszélése (ES-03_paris) igen tanulságos történet – már csak azért is, mert a nagy utazók ezt is gyakran mesélték a közösség tagjainak. Az elbeszélésben gyakran előkerülő fordulat: „Te szitebiaküräkünütü-e szitebirekü” ‘Tisztára, mint a mesében (hősepikai elbeszélésben)!’ Nos, a nganaszan folklór meséi elég kegyetlenek – s a párizsi utazás szintén az volt.⁵ Az elbeszélést vázlatosan közlöm, de fontos részletet nem hagytam ki a tartalomból. A három népből (nganaszan, dolgán és kazak) verbuvált énekeseket Moszkvába vitték repülőn, majd autóbusszon Szhodnyába, Moszkva egyik külvárosába, ahol étlen-szomjan tartották őket egy teljes napig, folyamatosan ugató őrkutyák őrizete alatt. A következő reggel elfelejtették őket kivinni a repülőhöz, de aztán mégis megvárta őket a Párizsba induló „óriási nagy” repülőgép. Mit érzel egy nganaszan Párizsból? A szálloda olyan volt, mint egy mesében. A padló fényes, a plafon magas. Az ágy fölött azonban fölfedeztek egy felakasztott *kojkát*, aki szemmel láthatóan szenvedett (egy feszületet). Egyértelműnek tűnt, hogy a csodálatos szálloda régen templom volt, a *kojkák* háza. Mivel nem akarták azzal megsérteni a

⁵ Bár nem gondolom, hogy erre célzott volna az adatközlő.

ház jogos tulajdonosának vélt szellemet, hogy elfoglalják a fekhelyét, egy ágyba kucorodott össze két asszony, a harmadik pedig a földön aludt. Másnap egy mesébe illő busszal, melynek át lehetett látni az ablakain, eljutottak egy tóhoz, s a tó mellett egy magas hegyen álló magas házhoz. Ebben ki volt alakítva számukra egy hóval borított előadóterem. Hazafelé menet még kétszer repülőtereken éjszakáztak, pénzük, útravalójuk nem volt.

Az elbeszélésből láthatjuk, hogy a hagyományos érzékelési sémák továbbra is működnek. Fókuszban van a mozgás, a vándorlás: repülőgéppel, különböző autóbusszokkal, az átmeneti szállások, a szhodnyai kunyhóban, a szállodában vagy a repülőtereken. A járműveket és a szálláshelyeket mindig jellemzi néhány mondattal a szöveg. Az emberi épületet a saját felfogásuk szerint ismeretlen természetfeletti erő hatalmában lévőnek, tehát veszélyesnek tekintik. Az utazás során megtekintett környezetből a tavat és a hegyet emeli ki az adatközlő, tehát azokat az elemeket, amelyeket tudott értelmezni. Noha a táj értelmezésének alapvető sémái változatlanok tűnnek, igen sok elem megváltozott a kultúra és a környezet megváltozása miatt. A hagyományos elbeszélési módot viszonylag részletesen elemeztem. Ehhez képest a 1970-es években gyűjtött szövegeket vizsgálva változást jelentenek az orosz kultúrához tartozó részletek, orosz szereplők, orosz istenségek, de ezek mind a hagyományos életmódnak megfelelő tájszerkezetben találják meg a helyüket. A harmadik időszakban a tematika jelentősen megváltozik. A rénszarvas-szimbolika teljesen megszűnt, a vadrénvadászat az élménytörténetekben nem jellemző téma. Előszóval beszélnek az iskoláról, (amelyet féltékenységből felgyújtott az egyik helyi elöljáró), mind az épületről, mind a tanulásról.

A vándorlás tematikája a távolra való utazásról való mesélés és a visszaemlékezések során jelenik meg, a mindennapi élet narratívumai során nem. A hagyományos életmódot túlnyomórészt nosztalgiával emlegetik (a réneket követve jól éltek), noha ellenpontként megjelennek a nagy éhínségek tragikus epizódjai is. A tavak elsősorban szerencsétlenségek helyszínékként jelennek meg, a hegyek csupán a visszaemlékezésekben a hely lokalizálása érdekében bukkannak fel. A zugok csupán a mesékben fordulnak elő. A természetfeletti kapcsolatok e környezeti elemek közül legfeljebb a tó esetében mutatható ki. A mitikus népek, melyek benépesítették a nememberi világot, nem jelennek meg e történetekben, illetve csak elvétve, legjellemzőbb tulajdonságaikat elveszítve, esetleg csupán a nevük bukkannak fel megváltozott funkcióban.⁶ A táj érzékelése a horizontális sík mentén történik, a vertikális egyáltalán nem jelenik meg.

⁶ A régebbi anyagokban a *baruszi* egyértelműen a halottakkal kapcsolatba hozható, föld alatt vagy földkunyhóban élő, hosszában félbevágott emberre emlékeztető lény. Az 1990 óta gyűjtött anyagokban a *baruszi* egy erdei kunyhóban talált gyermek neve, egy fél lábon ugrálva játszott fogócskafajta, és egy tóba fulladt fiatalember visszajáró szelleme. Látható, hogy a mitikus alak szemantikai hálójának bizonyos elemei előtérbe kerülnek az egyes előfordulások során, de a teljes háló már felbomlott.

A táj semmiképpen nem tekinthető állandó, statikus tényezőnek a kultúrában, ugyanakkor a tájról való beszéd egy időn kívüli, természetfeletti, ideális állapotot mutat be, mintegy festett tájhoz hasonlóan (HIRSCH, 1996). Mivel maga a környezet is változik, a róla való beszédet is mindig újra kell értelmezni. Az élet során új események, élmények csatolódnak a környezet elemeihez, melyek az egyéni tájélmény felépítését árnyaltabbá teszik. Ha ezek nagy jelentőségűek, akkor akár a közösség táj-képének is részévé válhatnak. Ez a folyamat azonban nem befolyásolja a tájról való ismeretközlés felépítését, zökkenőmentesen illeszkedik a kialakult sémába. Ha a kultúrát hordozó közösség életében gyökeres változás történik, a tájhoz való viszony is megváltozik, átalakul néhány generáció alatt. Véleményem szerint a folyamat különösen gyorsan végbemegy, hiszen a fiataloknak nincsen lehetőségük bejárni azokat a helyszíneket, élni azt az életmódot, amely a tájszemléletet kialakította. Elképzelhető ugyan, hogy az új tájat is a hagyományosnak mondható struktúrák keretén belül érzékelik és fogalmazzák meg, de ha a vizsgált csoportot körülvevő meghatározó kultúra és az életmód egyszerre változik meg, kimutatható, hogy a korábbi struktúra nem teljes rendszerében jelenik meg. A kulturális csoportnak meg kell küzdenie a helyzettel, s megfogalmazni, újraértelmezni identitását, melynek során megváltoznak a szimbólumok és jelentések (GREIGER – GARKOVICH, 1994). Ugyanakkor, ha a környezetről való beszédmód megváltozik, az annak is a jele, hogy a társadalmi viszonyok változóban vannak, hiszen a környezetről való ismeret is a társadalmi viszonyokat képezi le, s abba ágyazott. Amennyiben a megváltozott környezet nem illeszthető bele a meglévő keretekbe, a keretek megváltozásának kell követnie a környezet változását. A fenti eszmefuttatással szemben ellenvéleményt fogalmaz meg Sol Tax (TAX, 1990; idézi GREIGER – GARKOVICH, 1994), aki egyik utolsó írásában azt fejti ki, hogy mivel a hiedelmek rendszere állandó és megtartó erőt képvisel, sem a környezet megváltozása, sem egyéb, kívülről érkező technikai újítás vagy más külső változtatás nem befolyásolja az öndefiníciót és a tájjal való rokonság érzését, a szimbólumok rendszerét. A kulturális csoport ezen elemeket beépíti a saját rendszerébe.

A nganaszok esetében a szöveges folklór alapján azt figyelhetjük meg, hogy a korábban élő és szorosan a hagyományos életmódhoz kapcsolódó tájértelmezési rendszer alapján próbálják meg feldolgozni az életükbe betörő legújabb kor kihívásait, de ezek a sémák gyakran nem képesek megfelelő fogódzókat biztosítani. Ugyanakkor az is előfordul, hogy igen kivételes képességű elbeszélő – amint a tőle fölvetett szövegek⁷ bizonyítják – a hagyományos táj elemeit a modern világból vett hasonlat segítségével mutatja be (például a tó olyan kerek volt, mintha kórházi asztalka lett volna), ami arra utalhat, hogy a nganaszok kultúra talán a mai napig is képen megújulni, és új elemeket beépíteni.

⁷ Kurumakutól több, fordítással együtt száz gépelt oldalnál is hosszabb szöveget gyűjtöttek, míg az átlagos szöveghosszúság 20–30 oldal körül mozog.

IRODALOM

- ABRAHAMSSON, Kurt-Viking
1999 Landscape Lost and Gained: On Changes in Semiotic Resources. *Human Ecology Review*, 6, 2, 51–61.
- ALBERT Réka
1999 A nemzet tájképe. Történeti-antropológiai elemzés. In: ALBERT Réka – CZOCH Gábor – ERDŐSI Péter (szerk.): *Nemzeti látószögek a 19. századi Magyarországon. 19. századi magyar nemzetépítő diskurzusok*. 179–211. Budapest, Atelier.
- ANDERSON, David
2004 Reindeer, Caribou and ‘Fairy Stories’ of State Power. In: ANDERSON, David G. – NUTALL, Mark (ed.): *Landscapes. Knowing and Managing Animals in the Circumpolar North*. 1–18. Oxford, Berghahn Books.
- ARGOUNOVA, Tatiana
É. n. Landscape: Narrative, Knowledge and Memory In: JORDAN, Peter (szerk.): *Landscape and Culture in the Siberian North*. <http://ebookbrowse.com/argounova-low-article-landscape-narrative-memory-and-knowledge-doc-d33433777> (Utolsó letöltés: 2011. április 30.)
- BASSO, Keith H.
1996 *Wisdom Sits in Places: Landscape and language among the Western Apache*. New Mexico, University of New Mexico Press.
- BICSE-OOL, B. K.
2009 Nganaszanszkij tanyec v rabotah putyeseesztvennyikov, isszledovatyelaj u ucseñuh etnografov. In: *Proceedings of the International Scientific and Methodological Workshop: Local Culture: Regional Issues for Providing Success and Support*. 212–218. Novosibirsk.
- BLOCH, Maurice
1996 People into Places: Zafimaniry Concepts of Clarity In: HIRSCH, Eric – O’HANLON, Michael (szerk.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 63–77. Oxford, Clarendon Press.
- DOLGIH, B.O.
1976 *Mifologicseszkaja szkazki i isztoricseszkije predanyija nganaszanov*. Moszkva, Nauka.
- ELIADE, Mircea
1987 A szent és a profán. A vallási léányegről. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- FILTCHENKO, Andre – JORDAN, Peter
2005 *Continuity and Change in Eastern Khanty Language and World-*

view. <http://www.siberian-studies.org/publications/PDF/rijordan-filtchenko.pdf> (Utolsó letöltés: 2012. október 5.)

Gow, Peter

1996 Land, People and Paper in Western Amazonia, In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (szerk.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 43–63. Oxford, Clarendon Press.

GRACSEVA, Galina Nyikolajevna

1983 *Tradicionnoje mirovoztrenyie ohotnyikov Tajmira*. Leningrad, Nauka.

GREEN, Nicholas

1996 Looking at the Landscape: Class Formation and the Visual In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (szerk.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 43–63. Oxford, Clarendon Press.

GREIGER, Thomas – GARKOVICH, Lorraine

1994 Landscapes: The Social Construction of Nature and the Environment. *Rural Sociology*, 59, 1–24.

HIRSCH, Eric

1996 Landscape: Between Place and Space. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (ed.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 1–29. Oxford, Clarendon Press.

HOPPÁL Mihály

1992 *Etnoszemiotika*. Debrecen, Kossuth Lajos Tudományegyetem.

HUMPHREY, Caroline

1996 Chiefly and Shamanist Landscapes in Mongolia. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (szerk.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 135–162. Oxford, Clarendon Press.

INGOLD, Tim

1993 The Temporality of the Landscape, *World Archaeology* 25, 2, 152–174. <http://www.scribd.com/doc/54148579/Ingold-The-Temporality-of-the-Landscape> (Utolsó letöltés: 2012. október 5.)

KORTT Ivan – SZIMCSENKO, Jurij

1990 *Materialen zur geistigen und dinglichen Kultur der Nganasan Samojuden*. Berlin, Systema Mundi.

LABANAUSKAS, Kazis (szerk.)

1992 Folklor narodov Tajmira 3. *Nganaszanszkij folklor*. Dugyinka. Tajmirszkij okruzsnyj centr narodnovo tvorcsesztvo.

2001 Nya gyürimi tuobtugujsza. *Nganaszanszkaja folklorijaja hresztomatija*. Dugyinka. Tajmirszkij okruzsnyj centr narodnovo tvorcsesztvo.

2003 *Proiszhoszdennyije nganaszanszkovo naroda*. Szankt Petyerburg, Proszvesenyije.

- LAMBERT, Jean-Luc
 1996 Landscape and Reproduction of the Ancestral Past. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (szerk.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 184–209. Oxford, Clarendon Press.
- 2003 Sortir de la nuit. Essai sur le chamanisme nganassane (Arctique sibérien). *Études mongoles et Sibiriennes*, 33–34.
- POPOV, A. A.
 1938 *Tavgijszki*. Moszkva – Szentpétervár, Insztyitut Antropologii i Etnografii.
- 1966 *The Nganasan. The Material Culture of the Tavgi Samoyeds*. Bloomington, The Hague.
- 1984 *Nganaszani. Socialnoje usztojsztvo i verovanyija*. Leningrad, Nauka.
- SÁRKÁNY Mihály
 1990 Nő és férfi a manyszi mitológiában és a valóságban. In: BORSÁNYI László – ECSEDEY Csaba (szerk.): *Etnológiai tanulmányok. Történelem és kultúra* 5. 90–101. Budapest, MTA Orientalisztikai Munkaközösség.
- SZIMCSENKO, Ju. B.
 1996 *Tradicionnūje verovanyija nganaszan* 1. Moszkva, Insztyitut Etnologii i Antropologii RAN.
- TAX, Sol
 1990 Can world views mix? *Human Organization*, 49, 3, 280–286.
- TOREN, Christina
 1996 Seeing the Ancestral Sites: Transformations in Fijian Notions of the Land. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (szerk.): *The Anthropology of Landscape. Perspectives on Place and Space*. 163–183. Oxford, Clarendon Press.
- WAGNER-NAGY Beáta (szerk.)
 2002 *Chrestomathia Nganasanica*. Szeged – Budapest, SZTE Finnugor Tanszék – MTA Nyelvtudományi Intézet. (Studia Uralo-Altaica, Supplementum 10.)
- ZIKER, John. P.
 2002 *Land Use and Economic Change among the Dolgan and the Nganasan*. <http://www.siberian-studies.org/publications/PDF/plziker.pdf> (Utolsó letöltés: 2012. október 5.)

Kéziratok

Kunstkamera – Peter the Great Museum of Anthropology and Ethnography Archive

K I. op 2. N. 1149. Pogyevüj gyevnyik Gracsevoj Galinü Nyikolajevnü 1975.

K I. op 2. N. 1161. Podevüj gyevnyik Gracsevoj Galinü Nyikolajevnü 1976.

Valentyin Guszev által rendelkezésemre bocsátott folklórszövegek közül az alábbiakat idézem:

A Baruszi nevű emberről VB-97_barusi.doc 1997.

Apám ED-04_otec 2003.

Gyermekkor EK-08_destvo 1997.

Kojku-szie K-06_kojku-sie 2003.

A Kutya-tónál történt események D2nga 2008.

Nganaszanok és dolgánok harca DM-97_war.doc 1997.

A nyenyecekkel való háborúról VB-97_guerre.doc 1997.

A pap fia VB-97_filspope 2003.

Párizsi utazás ES-03_paris.doc 2003.

Vegyes téma N-04_argish_sham_igry.doc 2003.

VIRÁG DYEKISS

TRADITIONAL INTERPRETATION OF CULTURAL LANDSCAPE AMONG THE AVAM-NGANASAN

Landscape is a system as inhabitants perceive their environment. Its conceptualisation is a constituent of identity and tradition; it defines values, beliefs and norms. Everyday practice and cultural memory form this mental map in interaction, which is a living and active structure. In the system of the perception of landscape we can find some intersections, which can fundamentally characterize a given culture.

The Avam Nganasans were nomads, hunting wild reindeer and keeping reindeer herds as well on the Taymir peninsula, North Siberia. Following the movement of reindeer herds had a special significance in their life, thus the wandering formed the basis of their perception of the environment, and this experience served as an organisational principle of their landscape. Therefore those geomorphic elements, which hindered wandering routes and paths gained a great importance, i.e. hills, large rivers, forests and the sea have been associated with the supernatural or danger. In the Nganasan

folklore wandering follows a horizontal direction and the other world is somewhere in the far north. On the other hand shamans often use a vertical way, and the other world is found somewhere in the sky or it is imaged as a subsurface world.

After 1970 the Ngasanan were forced to settle down in villages, their way of life has changed radically and as a consequence the connection between the landscape and the people has weakened. These changes may generate a new view of landscape after a few generations, but, as the texts recorded during most recent fieldworks prove, the traditional landscape model still has a great influence, although it is not capable of adapting to the new lifestyle adequately or responding to the challenges of the modern world either.

A KÖRNYEZETÉRZÉKELÉS VÁLTOZÁSAI SZIBÉRIÁBAN AZ
ÁLLAMI MODERNIZÁCIÓS TÖREKVÉSEK TÜKRÉBEN

JAKUTIA PÉLDÁJA

A tájantropológiai kutatásokat 1996-ban Eric Hirsch még az antropológia egyik legkevésbé kutatott területként mutatta be az általa szerkesztett gyűjteményes kötet előszavában (HIRSCH, 1996, 1.). Azóta nemcsak a környezetérzékelésre és a tájantropológiára vonatkozó szakirodalom mennyisége növekedett meg jelentős mértékben (HIRSCH – O'HANLON, 1996; INGOLD, 2000; LOW – ZUÑIGA, 2003; STRATHERN – STEWART, 2003; JOHNSON – HUNN, 2010), hanem a szibirisztikában is központi szerepet kaptak a tájak, terek és a megélt, belakott környezetek érzékelésére és használatára vonatkozó kutatások (HABECK, 2006; HALEMBA, 2006; JORDAN, 2011).

A szibériai környezetérzékelésre vonatkozó kortárs antropológiai szakirodalom szemlélete szerint a tér, a környezet nem idegeníthető el az emberi szférától, és még kevésbé állítható szembe az azokat használó közösségekkel. E szemlélet képviselői a kultúra és a natúra szimbolikus rendszerekben jól ismert szembeállítás helyett (vö. MARANDA, 1972, 330.) az embert, a helyi közösségeket a környezetbe *belehelyezve* kívánják értelmezni. Másként fogalmazva, ez a kutatási szemlélet a környezetet egy megélt, mindennapi cselekvésekkel átítatott, emlékekkel és jelentésekkel felövezett térként igyekszik felfogni. Ennek következtében a közösségek által felismert és megkonstruált helyek és tájak nem a fizikai térből *kivágott*, attól elkülönítve szimbolikusan képzett terekként értelmeződnek, hanem a közösségek térhasználata által folytonosan újratemtett és megélt környezetekként (INGOLD, 2000, 20.). A közösség és az általa használt környezet között fennálló intim viszony nemcsak helyeket és tájakat képez, de hozzájárul az adott közösségek identitásához, életmódjához, és a közösség tagjai számára megteremti az otthonosság, valamint a biztonság érzését is (INGOLD, 2000). A közösség által belakott környezet egyrészt a mindennapi cselekvések által, másrészt a helyi narratív tudás által közvetített szövegek és emlékek áramoltatása révén válik otthonossá, ismertté (CRUIKSHANK, 2005; CRUIKSHANK – ARGOUNOVA, 2000).

Fontos megjegyezni azt is, hogy a közösségek környezettel fenntartott viszonya és környezetérzékelése nem változatlan és esszenciális jellegű, hanem dinamikus, és érzékenyen reagál a külső hatásokra. Az egyes közösségek életmódjában, gazdálkodásában, településszerkezetében bekövetkezett változások, az át- és betelepítések lényegesen átformálhatják egy-egy közösség környezetérzékelésének alapvonásait. A kisközösségi környezetérzékelés megváltozásának további lényeges oka Oroszországban a 21. szá-

zad elején az is, hogy a környezettel fenntartott mindennapi kontaktus mellett ma már a környezetvédelem, a környezettudatosság analitikus, globális és a tömegkommunikációs eszközökön, valamint a közoktatáson keresztül közvetített szemlélete is jelentős mértékben hat a helyi közösségek környezetérzékelésére (KARJALAINEN – HABECK, 2004, 168.).

Tanulmányomban¹ a környezetérzékelés *időbeliségét* vizsgálom, vagyis azt a folyamatot, hogy miképpen változik és újul meg egy faluközösség környezetérzékelése, hogyan formálódik a környezetre vonatkozó ismereteinek tára és a környezethez való viszony abban az esetben, ha a közösség különféle *állami intézkedések* hatására jelentős életmódbeli és kulturális változásokon megy keresztül. Egy közép-jakutiai falu, Tobuluk² példáján keresztül világítom meg azt a folyamatot, ahogyan a 20. század szovjetunióbeli és oroszországi modernizációs törekvések megváltoztatták egy etnikai szempontból egységes, elzárt jakut, illetve önelnevezésük szerint szaha faluközösség környezetérzékelését.

A szovjet időszak modernizációs törekvései átfogó jelleggel és egyszerre kívánták megváltoztatni a gazdasági mechanizmusokon túl a társadalmi rendszert, a mindennapi élet szerkezetét, valamint a kulturális életet (WEBSTER, 1950; HILL – GADDY, 2003). Nem meglepő tehát, hogy a Szovjetunióban és Oroszországban egyaránt peremhelyzetben lévő szibériai faluközösségek környezetérzékelésére is jelentős hatást gyakoroltak az elmúlt évszázadban az állami modernizációs törekvések irányította, átfogó jellegű politikai, gazdasági és társadalmi változások.

A letelepedett, istállózó állattartással foglalkozó szibériai közösségek kevésbé kerültek a környezetérzékelés kérdéseiről szóló diskurzusok homlokterébe, mivel a környezetérzékelésről szóló általános szakirodalom a kezdetektől fogva elsősorban a vadász-gyűjtögető társadalmak leírására összepontosított (BIRD-DAVID, 1990, 189.; INGOLD, 2000). Ennek megfelelően a szahák környezetérzékelésére és tájszemléletére vonatkozó kutatás is csak néhány elmélyült munkára támaszkodhat (TAKAKURA, 2002; CRATE, 2006, 2008; ARGOUNOVA-LOW, 2011).

Különösen nehéz tehát a szaha környezetérzékelést a modernizációs hatások kontextusában, diakronikus szemlélettel vizsgálni, mivel nagyon kevés az olyan összehasonlító munka, amelyekhez a 2002 és 2010 között végzett jakutiai terepmunkám során gyűjtött adatokat viszonyítani lehetne. Bár Tobulukban a 20. század elején az ott száműzetését töltő Lev Grigorevich Levental' (egyike a szahákról szóló legkorábbi etnográfiai munkák szerzőinek) néprajzi kutatásokat is folytatott, ám az ő érdeklődésének középpontjában a helyiek gazdasági tevékenysége és a tulajdonviszonyok rendszere állt (LEVENTAL', 1929). Ezért dolgozatomban a környezetérzékelés időbeliségét

¹ A dolgozat a *Szimbolikus tájak és etnikus kapcsolatok Oroszországban* című, K 81267 számú ÓTKA kutatási program támogatásával készült.

² A szövegben a terepmunkának otthont adó falu és a munkámat segítő falubeliek nevei helyett álneveket használok.

csak a Tobulukban élő, ám eltérő generációkhoz tartozó személyek heterogén környezetszemléletének bemutatása teremtheti meg; emiatt nemcsak a terepmunka során lejegyzett gyakorlatokra és rögzített interjúkra támaszkodom, hanem a helyi narratív tudás által közvetített hagyományos ismeretekre is.

A nem európai népek, közösségek leírására és számbavételére használt, objektívnek, tudományosnak tűnő modernista földrajzi leírási szempontok az esetek többségében a helyi értékekkel szemben európai értékeket képviseltek, és igen gyakran a helyi közösség táj- és térszemléletével ellentétesek voltak (vö. POTTIER, 2003, 10–11.). Ezért különösen fontos az, hogy a néprajzi elemzés során a kutatott közösségek környezet- és térérzékelése által is kontextualizálódjanak az európai tudományosság által közvetített absztrakt térszemlélet mentén megfogalmazott ismeretek. Hangsúlyozandó az, hogy a fizikai tér nem egyszerűen tartalmazója, hanem médiuma az emberi cselekedeteknek, azaz csoportokhoz köthető, plurális és nem egyöntetű (TILLEY, 1994, 10.). Ezért nem egy univerzális, a lehetséges szemlélők számára egyaránt adott térről, hanem terekről, környezetekről és kulturálisan képzett helyekről érdemes beszélni (BASSO, 1988, 101.; Low, 1996, 861.). E helyek, terek és környezetek értékviszonyában kívánom elhelyezni Tobulukot, mivel éppen ezek a kulturálisan felfogott helyek, illetve a belakott, megélt környezetek alakítják ki azt a habitust, amely a helyiekre és a helyre jellemző (Low, 2003, 11.; BOURDIEU, 1990). Szibéria kapcsán felmerült a mai antropológiai leírásokban a közösségnek saját értékeit követő térbeli önelhelyezése, de az leginkább mint egyfajta világkép interpretálódik (WILLERSLEV, 2007, 31.).

A környezetérzékelésre vonatkozó szakirodalom az embert, az emberi közösséget belehelyezi az általa használt környezetbe, ez azonban korántsem jelenti azt, hogy a saját környezetét a közösség egésze egységesen fogná fel. A szahák esetében a környezetérzékelés határozottan töredékes jellegű, vagyis a szaha közösségek a környezetükben található eltérő ökotópokat (az egységes megjelenésű, funkciójú és működésű élettereket) eltérő mértékben használják, lakják be és itatják át különféle jelentésekkel.

A különböző ökotópok közötti különbségtétel alapja a szahák sajátos gazdálkodási rendszere. Az istállózó állattartás fenntartásához Jakutiában elengedhetetlenül szükséges az, hogy a ló- és marhatartó közösségek Északkelet-Szibéria klimatikus viszonyaihoz adaptálják gazdálkodási technikáikat (ABRAMOV – D'JAKONOV, 1990; VINOKUROV, 2001; GRANBERG – SOINI – KANTANEN, 2009). A különleges szaha ló- és marhatartás együtt jár a sajátosan szaha tér- és környezetszemlélettel is, amely kiemelt szerepet tulajdonít azoknak az ökotópoknak, amelyek a takarmányozás és a rétgazdálkodás számára kedvező feltételeket nyújtanak.

A környezet megfigyelése, a környezettel való interakciók, valamint a környezetről való kommunikálás nemcsak magáról a természetinek tétélezett környezetről szól, hanem az ott élő közösségekről is. Egy közismert szaha mondás szerint az „ember a természet gyermeke” (*kihi ajylgha*

oghoto).³ Ez egyértelműen rámutat arra, hogy a környezet és az ember a szaha környezetszemlélet szerint csak együtt, egymással összefüggésben értelmezhető. A továbbiakban amellet is érvelni fogok, hogy a szaha környezetszemléletnek megfelelően az egymástól eltérő környezetek egymástól eltérő mentalitású, gondolkodásmódú és életformájú közösségeket eredményeznek, és emiatt a szaha környezetszemléletben a környezet nem tekinthető passzívnak abban a viszonyban, amelyet a közösséggel alakít ki. E környezetszemlélet szerint az ökotópok, az égtájak, az egyes etnikumok és a helyi közösségek tagjaira jellemző sztereotip jellemvonások egymással összefüggenek, és egymást meghatározzák. A környezetszemlélet megváltozása tehát nemcsak az ökotópokhoz való viszonyt, a rájuk vonatkozó tudást befolyásolja, hanem alapjában változtatja meg az egyes ökotópokhoz kapcsolt közösségekkel való érintkezés stratégiáit és motivációit.

Annak ellenére, hogy a kevésbé mobil, elzárt közösségek környezetszemléletét gyakran helyénvaló szigetszerűen, a közösséget körbevevő élettérhez kötve felfogni (BROWN, 1983), Tobuluk esetében ez a szemlélet nem tűnik célravezetőnek. Tobulukban ugyanis az emberek nemcsak a saját közvetlen környezetükben helyezik el magukat, hanem egy olyan kulturálisan meghatározott makrokörnyezetben is, amelyre vonatkozóan csak elenyésző mennyiségű szenzorikus élménnyel rendelkeznek, és amelyet semmiképpen sem lehet megélt, belakott környezetként értelmezni. A tobulukiak makrokörnyezetének jelentőségteljes kereteit Jakutia egésze és Oroszország adják. Ebben a makrokörnyezetben helyezik el a helyiek saját településüket és az általuk valóban használt és belakott környezetet. Ez az elhelyezés természetesen nem egy értéksemleges és absztrakt, a hosszúsági és szélességi fokok rendszeréhez igazodó, vagy ahhoz hasonló orientációs rendszerben történik, hanem *az égtájak kulturális jelentésekkel gazdagított rendszere* által. Ebben a rendszerben az égtájak nemcsak klimatikus viszonyokat és tájakat határoznak meg, hanem etnikumokat, életmódokat és mentalitásokat is.

A tobuluki szaha környezetérzékelés olyan változó rendszer, amely az orosz államba való betagozódása óta sokféle formát öltött. Az elmúlt száz esztendő egymást követő nagyhatású gazdasági és társadalmi változásai (mint például a kollektivizálás, a központosítás vagy a dekollektivizálás) alapjaiban formálták át négy egymást követő generáció térhasználati szokásait és környezetszemléletét. Azonban nemcsak ezek a modernizációs folyamatok hoztak változást a tobuluki környezetszemléletbe, hanem a közoktatáson, a tömegmédián keresztül sugárzott, a természeti környezetre vonatkozó ismeretek tömege is.

Ezt jól példázza az, hogy a *szovjet gazdaságpolitika* szerint a környezet leginkább leigázandó, meghódítandó szűz területet jelent, amely csak arra vár, hogy gazdasági szempontból minél hatékonyabban kihasználják

³ Tanulmányomban az orosz és a szaha nyelvű szövegeket az ISO 9-es szabvány szerint írom át. A szabvány diakritikus jeleit azonban a szerkesztés és olvashatóság szempontjait szem előtt tartva elhagytam.

értékeit (KULA, 1998, 60.). A szovjet időszak gazdasági direktíváinak intézményesített közvetítése, és ezáltal a helyi közösségek környezetszemléletének megváltoztatása, a *kollektivizálás* folyamatának szerves részét képezte (ARGUNOV, 1985, 199–200.). A Szovjetunió széthullását követően is rendszeresen éri külső hatás a tobulukiak környezetszemléletét. A környezettudatosság és a környezetvédelem globális elvei egyre komolyabb hatást fejtenek ki Jakutia-szerte a helyiek környezetre vonatkozó tudására és környezetszemléletére (CRATE, 2003, 2006.). Az ökológiai ismeretek oktatása mára bekerült a jakutiai közoktatás tantervébe, a biológia és földrajz tantárgyak mellett a nemzeti kultúra oktatásába is (YAMADA, 2004).

A szaha környezetérzékelés változásának vizsgálata emiatt nemcsak a klímaváltozás és globalizáció okozta kényszerű adaptáció lehetőségére kérdez rá (CRATE, 2008, 2011), hanem arra is, hogy a peremhelyzetű szaha faluközösségek hogyan viszonyulnak egymáshoz és az orosz államhoz az elmúlt száz év szovjet és orosz állami modernizációs törekvéseinek tükrében.

Jakutia természeti és gazdasági viszonyai az étikus szemlélet szerint

A tobuluki környezetszemléletre vonatkozó adatokat először a hagyományos földrajzi, ökológiai, gazdasági és néprajzi ismeretek tükrében értelmezem, amelyek segítenek elhelyezni, megérteni e sajátos környezetszemlélet alapvonásait.

Jakutiát az egész északi félgömb talán legszélsőségesebb klimatikus viszonyai jellemzik. A hideg téli időszakban a hőmérő higanyszála nemritkán $-60\text{ }^{\circ}\text{C}$ alá száll, nyáron azonban nem meglepő a $+40\text{ }^{\circ}\text{C}$ -ot meghaladó hőség sem. A vegetációs időszak igen rövid, mivel a hótakaró csak május végén kezd el felszakadozni, míg az első talajmenti fagyok már augusztus második felében jelentkeznek. E rendkívül hideg éghajlatnak köszönhetően Jakutia talajának döntő többsége télen-nyáron fagyott, és ez meghatározza e terület nagy részének felszínformáit és vegetációját. Ezen az örökké fagyott talajon, mindenekelőtt a közép-jakutiai alföld pleisztocén felszínén, sok helyen lencseszerű termokarsztos mélyedések jöttek létre. Az Aldan és a Léna folyók könyökében a termokarsztos mélyedések az eltérő becslések szerint a teljes felszín 17–30 százalékára terjednek ki (KATAMURA et al., 2006; TELBISZ – NAGY, 2008).

A termokarsztos mélyedések esetenként 500 négyzetkilométernél is kiterjedtebbek, máskor azonban csak alig 100 méter sugarú erdei tisztásokként jelentkeznek. Szaha nyelven ezeket a süllyedéseket *alaas*-nak nevezik.⁴ Az *alaas* egy sajátos jakutiai ökotópnak, más megfogalmazás szerint mikroökoszisztémának tekinthető (CRATE, 2006, 3.). Az *alaas* olyan füvespusztai

⁴ Ezeket a termokarsztos süllyedéseket a hazai geográfusok a magyar kiejtést követve *álász*-nak írják át. (GÖNCZY – SZALAI, 2004, 4.)

vegetációval rendelkező rét a vörösfenyők uralta tajgában, amelynek közepén egy tó, vagy pedig egy tó kiszáradt, mocsaras, süppedékes medre található. Bár vitatott, hogy pontosan milyen földrajzi folyamatok játszottak közre az *alaas*-ok kialakulásában, ám az általánosan elfogadott, hogy ezek a nagy rétek olyan, korábban meglévő, nagy kiterjedésű tavak területén találhatóak, amelyek a fagyott talaj részleges felolvadása által jöttek létre. A talaj felolvadásakor először erdei mocsarak (*düöde*) jöttek létre, melyeknek vízzel borított felülete egyre nőtt. Ezek a tavak azután később maguktól kiszáradtak vagy az ott élő szaha közösségek csapolták le őket (BOSIKOV, 1991, 112.). Az *alaas*-ok a jakutiai szénagazdálkodás legfontosabb szinterei. Létrejöttük folyamata nem egyirányú, hanem ciklikus. Néhány évtizedig az *alaas*-ok és *alaas*-okon található tavak kiterjedése nő, azután pedig a tavak kiszáradnak, és emberi beavatkozás híján a tavak körüli réteket lassan visszahódítja az erdő (BYCHKOVA, 2002, 100.).

Az *alaas*-ok dűsfüvű rétjeinek köszönhető az, hogy a ló- és marhatartó szahák elsősorban Közép-Jakutia *alaas*-okkal pettyezett síkságain telepedtek le és laknak ma is a legnagyobb számban. Bár a nagyobb folyók (Viljuj, Jana, Indigirka) dűsfüvű öntésterületei mentén is élnek még jelentősebb létszámú szaha közösségek, azonban ezeken a területeken csak az orosz gyarmatosítás idején, a 17. század végén telepedtek meg. A Közép-Jakutiát körbeölelő hegyes területeken és az északra fekvő tundrákon hagyományosan evenkik, evenek, jukagírok és csukcsok éltek. Bár már a 17. század közepén megkezdődött, ám csak a 20. század elején gyorsult fel a bevándorlás Oroszország egyéb területeiről Jakutiába (elsősorban oroszok, ukránok és tatárok érkeztek a területre). A bevándorlók főként az ásványkincsekben gazdag, peremhelyzetű hegyvidéki területeken, a Jeges-tenger északi kikötővárosaiban és Jakutszkban, valamint attól délre, a Léna folyó mentén telepedtek le. Számarányuk Jakutia teljes népességén belül 1989-re meghaladta az őshonos népekét, ám azóta folyamatosan csökken.

A hagyományos szaha ló- és marhatartás éppen a szélsőséges éghajlati adottságok miatt egyedülálló formát öltött (ABRAMOV – D’JAKONOV, 1990; VINOKUROV, 2001; GRANBERG –SOINI – KANTANEN, 2009). A klasszikus néprajzi munkáktól (KSENOFONTOV, 1992; SEROSHEVSKIJ, 1993) és a közvélekedéstől eltérően – amely hajlamos a szahákat a nomád állattartással azonosítani – Jakutiában az *istállózó nagyállattartás* volt jellemző. A rendkívül hideg telek miatt Jakutiában a marhákat kilenc hónapig (szeptember és május között) kell istállózni, és erre az időszakra jószágonként átlagosan két tonna takarmányt (mindenekelőtt szénát) kell nyáron gyűjteni. Emiatt a kaszálóknak óriási jelentősége van a szaha gazdálkodásban és környezetérzékelésben (CRATE, 2007, 161.). Habár a szénának több mint a felét az *alaas*-okról gyűjtik Jakutiában (BOSIKOV, 1991, 25–27.), vannak más olyan ökotópok is, amelyek alkalmas teret nyújtanak a szaha szénagazdálkodás számára. Tobulukban azonban a szénagazdálkodás alapját egyértelműen a falu közelében fekvő *alaas*-ok képezik. Eppen ezért a hagyományos szaha

környezetérzékelésben az *alaas* szembeállítódik az erdővel, és az erdő ebben a rendszerben idegen, ellenséges és végtelen térként konstituálódik.

Tobuluk egy etnikailag homogén, 650 lakosú szaha település Közép-Jakutiában, Ust'-Aldan megyében. A falu Jakutszktól 200 kilométerre, északnyugatra helyezkedik el a Tobuluk-folyó felső folyásánál. Ez a folyó 70 kilométerrel északabbra torkollik bele az Aldan-folyóba. A faluhoz tartozó, közel ezer négyzetkilométernyi területen rengeteg kisebb, 1–2 hektárnyi *alaas* található, valamint néhány nagyobb (20–30 hektárosak) a falutól nyugatra és délre. A falutól keletre lévő, nagy kiterjedésű zsombékos területeket sűrűn szabdalják kisebb patakok. A keleti és déli nagy *alaas*-okhoz viszonylag jól járható földutak vezetnek, a keleti területek viszont utak hiányában nehezen érhetőek el.

A mezőgazdasági termelés legfontosabb ága Tobulukban a *tejtermelő tehenészet*, amelyet vagy a helyi, államilag támogatott kooperatív mezőgazdasági egységeken belül folytatnak a helyiek, vagy pedig egymásnak önkéntesen segítséget nyújtó háztartásokban. Ez utóbbi kölcsönös segítségnyújtási rendszert nevezi Susan A. Crate *cow and kin* rendszernek (CRATE, 2006).

Ahhoz, hogy a tejtermelő tehenészet kifizetődő legyen, a falubelieknek olyan száraz, termékeny kaszálókra van szükségük, amelyek közel esnek a földutakhoz. Ha a kaszálók nedvesek és zsombékosak, akkor a szénagyűjtés folyamata költséges és igen fárasztó, mivel a traktorok nem képesek behatolni az ilyen területekre, és kézzel kell végezni a kaszálást. További problémát jelent, hogy a nedves réteken gyűjtött széna (szaha nyelven *uu oto*) sokkal kevésbé tápláló, mint az *alaas*-ok száraz rétjein gyűjtött (*alaas oto*), így abból nemcsak többet kell betakarítani a jószágok kiteleltetéséhez, hanem az azzal takarmányozott tehenek tejének a zsírtartalma is alacsonyabb.

Nehézséget okoz a helyi marhatartásban az is, hogy kevés a jó állapotú nyári istálló a falu legelőterületeinek közelében, így a nyári legeltetési időszakban a faluban istállózott marhák csak a falu közelében lévő, túllegeltetett, sovány legelőket érik el, és gyakran (messzire elbitangolva) nem is érnek vissza az istállójukba az esti fejésre. A faluban tartott marhák teje emiatt nemcsak gyengébb minőségű, mint a falutól távol, nyári szállásokkal ellátott *alaas*-okon tartott teheneké, de kevesebb is, mert az elbitangolt teheneket nem tudják a gazdák minden nap kétszer megfejteni.

Mivel a falubeli háztartások nagy részének meg kell küzdenie ezekkel a kaszálás és a legeltetés során fellépő problémákkal, ezért a marhatartás ma már nem nyereséges Tobulukban. Egy 1999-es becslés szerint a marhahúsból származó bevételek a termelésre fordított kiadások 53 százalékát érik el, míg a tejtermelés esetében a bevételek és kiadások aránya még kedvezőtlenebb, csak 42 százalék (DARBASOV – EGOROV – SOLOV'EV, 2000, 75.). Emiatt a családok nagy része 2005 után az államilag támogatott kooperatív mezőgazdasági egységekbe lép be, és lassanként felhagy a háztartások szerint szervezett családi marhatartással. Ma a tobuluki lábásjószágok

több mint kétharmada a két helyi kooperatív állományába tartozik, és az új háztartásokban egyre kevesebb marhát tartanak. Tobulukban a fiatalokat (mindenekelőtt a nőket) nem a tejtermelő tehenészet vonzza, hanem sokkal inkább az állami fizetés és a helyi állami intézményekben lévő munkahelyek. Ezért a marhatartással együtt járó kaszálás, legeltetés (vagyis a falun kívüli környezettel való érintkezés) ma már egyre kevésbé része a fiatalok mindennapi életének.

A szaha környezetérzékelés azonban nemcsak a *marhatartás veszteségessége* miatt változott meg radikálisan Tobulukban, hanem az elmúlt száz év *modernizációs törekvéseinek* hatására is. Ezeket a változásokat az alábbiakban két szempont szerint vizsgálom. Először a tobuluki kaszálók, az *alaas*-ok használatában bekövetkezett változások szerint mutatom be a helyi környezetérzékelés átalakulásának egyes lépéseit. Vagyis azt vizsgálom, hogy a kaszálók használatában mutatkozó eltérések, valamint az állami irányítás által sugallt környezetszemlélet és környezettudatosság miképpen befolyásolta a kollektivizálás kezdete óta a környezethez való viszonyt, illetve a helyiek környezetérzékelését. Majd azt a változást vizsgálom, amelynek során a falut körbevevő környezetet, azaz a „szülőföldet” (VENTSEL, 2005) a gazdasági és társadalmi változások hatására eltérő módon helyezik el Jakutiában és Oroszországban

Az alaas-ok használata és a környezetérzékelés változása a 20. században

A kollektivizálás, központosítás és dekollektivizálás folyamata jelentősen megváltoztatta azt a viszonyt, ahogy a tobulukiak érintkeznek a falut körbevevő környezettel, valamint azt, ahogyan érzékelik. Az alábbiakban azt tekintem át, hogy az életmódban bekövetkezett változások miként gyakoroltak hatást a környezet érzékelésére Tobulukban. A környezetnek, vagy éppen egy tájnak az érzékelése nemcsak azon múlik, hogy milyen *látvány* tárul a szemlélő elé, hanem azon is, hogy ez a szemlélő milyen környezettel érintkezett korábban, milyen *emlékképei* vannak. A jelenben feltáruló látvány az eltérő emlékképekkel és tapasztalatokkal rendelkező szemlélőkben (vagy azok csoportjaiban) különféle értelmezéseket, és esetenként e különbség miatt konfliktusokat hozhat létre (vö. MASSEY, 1998, 156–157.). Mivel Tobuluk etnikai szempontból egységes, az eltérő környezetérzékelés fő oka az, hogy a különböző korcsoportok más és más módon használták a falut és az azt körbevevő környezetet.

Azok a tobulukiak, akik a második világháború és az azt követő központosítás előtt születtek, még nem a faluban gyerekeskedtek, hanem az *alaas*-okon. Az idősek életük egy részében tehát teljes éveket töltöttek e helyeken. Az egy nemzedékkel fiatalabbak, akik az 1960-as években a központosítás miatt már a faluban születtek és nevelkedtek, évente legalább három hóna-

pot a szovhoz nyári szállásán töltöttek. Akik viszont az 1980-as években születtek, azok a dekollektivizálás utáni termelési viszonyoknak megfelelően már csak nyaranta néhány hetet töltenek a falun kívül, az *alaas*-okon. Nemcsak az *alaas*-okon töltött idő mennyiségében van különbség a korosztályok között, hanem abban is, hogy milyen emlékképeket idéz fel bennük az *alaas* látványa.

2002-es terepmunkám idején például már nem voltak állandóan lakott szállások az *alaas*-okon. Lakott szállásokat e helyeken csak azok láthattak, akik az 1950-es évek elején voltak gyerekek Tobulukban. A legtöbb *alaas*-on ma már csak a korábbi családi szállások romjait, alapjait lehet megtalálni, emiatt az 1950-es évek után születettek számára az ember által épített lakóépületek nem részei az *alaas*-hoz kapcsolódó látványnak. Az *alaas*-okon ugyanis a 20. században a lakóépületek helyett egyre inkább gazdasági célú, vagy állami szolgáltatásokat ellátó épületek váltak jellemzővé. E folyamat első szakaszában, a kollektivizálás kezdetén, vagyis 1929-ben Tobuluk területén a téli szállásokból kolhozközpontok (*sugulaan*) jöttek létre a központi gazdasági irányadásnak megfelelően (KOLESOV, 1931). A kolhozközpontok területén megjelentek az első olyan épületek is (kolhoz-vezetőség, iskola, klub stb.), amelyek az állami modernizációs törekvések lenyomatai lettek az *alaas*-okon.

Az *alaas*-ok nyújtotta látvány lassanként megváltozott. A második világháború után meginduló fokozatos központosítás idején (vagyis az 1950-es években), amikor a kolhozközpontok lakói betelepültek a létrejövő falu területére, az *alaas*-okon hatalmas (200–300 tehén befogadására is alkalmas) istállók épültek. A nagy istállókat ezután jól járható széles földutak kötötték össze az újonnan létrejött faluval, az utak mentén pedig elektromos vezetékek vitték az áramot ezekre a megnövekedett méretű gazdasági telephelyekre. 1974-ben, amikor a tobuluki kolhoz szovhózzá alakult át, az *alaas*-okon már csak kétfajta gazdasági telephelyet lehetett találni. Egyrészt a négy nagy nyári szállást, amelyeken a nagy nyári istállók mellett ideiglenes brigádszállásokat és egyéb gazdasági épületeket (garázs, tejfeldolgozó, raktár stb.) lehetett találni, másrészt pedig a nyári szállásokhoz kapcsolódó kisebb hajlékokat, ahol nyaranta a kaszálók megaludtak.

Ugyanakkor nemcsak a gazdasági modernizáció által létrehozott *gazdasági épületek* lettek részei az *alaas*-oknak, hanem *emlékművek* és *emlékhe-lyek* is megjelentek ott, emléket állítva a második világháborúban elhunytaknak valamint a helyi kolhozok alapítóinak, első tagjainak. Az emlékművek egy sajátos típusa a jubileumi emlékmű, amely nem egy-egy eseményről emlékezik meg, hanem annak az évfordulójáról. Ilyenek például az egyes nyári szállások negyedszázados, vagy a kolhozbrigádok ötvenéves fennállásának tiszteletére szervezett megemlékezések során emelt emlékművek, melyek lókikötő oszlopokat (*serge*) mintáznak. Az *alaas*-ok tehát nemcsak a *szovjet gazdaságpolitika* megvalósításának színtereivé váltak, hanem a *szovjet kultúra* tájává is. Ez nem is meglepő, hiszen az *alaas*-ok azon túl,

hogy a hagyományos szaha mezőgazdaság legfontosabb színterei voltak, *szertartási terek*ként is működtek. Nemcsak a korábban élt ősöknek áldoztak e helyeken, hanem mindazon isteneknek is, akik a szaha családokat és azok gazdálkodását segíthették (ANDROSOV, 2003, 294.).

Látványukon túl az *alaas*-ok érzékelése is többször megváltozott a 20. század során. Ennek egyik legfőbb oka *tulajdonlásuk és használatuk megváltozása* volt. 1900-ban Tobuluk területén elszórva 170 téli és 150 nyári szállás helyezkedett el (GABYSHEV, 1929, 14.). Az *alaas*-okon, a kaszálónak alkalmas területet megosztva kiscsaládi háztartások szerint gazdálkodtak a helyiek. Átlagosan 10–20 háztartás alkotott egy egymással együttműködő szálláscsoportot (*tüölbe*). E háztartások téli szállásai jellemzően egyetlen nagy, vagy néhány egymás mellett lévő kisebb *alaas*-on terültek el. A téli szállások azokon az *alaas*-okon feküdtek, ahol nyáron különösen jó minőségű fű nőtt, így a lekaszált szénát nem kellett messzire szállítani a téli hónapokban. Ezek a dűsfüvű *alaas*-ok kerítéssel voltak lezárva, hogy nyáron a legelő jószágok ne tegyenek kárt a lekaszálandó fűben. A legeltetési időszakban a jószágokkal a folyók és patakok mentén elterülő vizenyősebb, rosszabb minőségű fűvet termő területekre (*ürekh baha*) költöztek az asszonyok, ahol a teheneket rendszeresen fejték. Az *alaas*-okat a 20. század elején tehát egész évben használták a tobulukiak: télen itt lakott az egész háztartás, és itt teleltették ki a jószágokat, nyáron pedig itt kaszáltak a férfiak.

A kolhozközpontok megalakulásával a téli szállásoknak otthont adó *alaas*-okon állandó szállások jöttek létre, és a korábban csak az egyes háztartások által használt kaszálók és legelők a kolhoztagok közös használatába kerültek. A korábban legelőként használt területekre ezt követően nem a háztartásbeli asszonyok mentek ki, hanem a kolhozbrigádok pásztorai, akik az állandó szállásokra mindennap visszahajtották a teheneket fejésre. Ennek következtében az asszonyok egyre ritkábban látogattak ki a kolhozközpontoktól távol fekvő kisebb *alaas*-okra és legelőkre.

A kollektivizálás következő lépésének megtételében nagy szerepet játszott a második világháború. Az akkor több mint 800 lelket számláló Tobuluk területéről 145 férfit sorozott be a szovjet hadsereg a háború folyamán. A frontra termelés ebben a faluban is éhínséggel és fokozott munkavégzéssel járt együtt, és így 1945-ben az ember- és jószághiány miatt már nem lehetett újjászervezni a korábbi *tüölbék* szerint kialakított kolhozokat. A helyzetet súlyosbította, hogy a helyi besorozottak csaknem 60 százaléka, 82 fő elesett a háborúban, ezért egyes kolhozokban a világháború végére alig maradt munkás.

A faluközpont a *D'arbang Surt* területén addig felépült kolhozközpont (*sugulaan*) lett. E helyre telepedtek be 1952 után, néhány év leforgása alatt a többi *sugulaan*-központban élő szahák. A korábbi, kisebb kolhozok *sugulaan*-jai (amelyek egyszersmind a korábbi téli szállások csoportjai, a *tüölbék* is voltak) ettől kezdve a nagy és egységes Geroj Egorov kolhoz brigádjainak nyári szállásai lettek. A korábban kaszálónak használt *alaas*-ok egy

része legelőként hasznosult, míg néhány, a falutól távolabb eső *sugulaan*-központot elhagytak a tobulukiak. Ettől az időtől fogva az *alaas*-ok már nem voltak a mindennapi élet szinterei, és csak azok az emberek látogattak ki rendszeresen az *alaas*-okra, akik a szovhoz brigádjában dolgoztak.

<i>A kollektivizálás előtti szálláscsoportok (tüölbék) Tobuluk területén</i>	<i>Kolhozközpontok (sugulaanok) 1929 és 1945 között</i>	<i>A szovhoz brigádok nyári szállásai 1945 és 1999 között</i>
Tan'n'arang, Manchaarylaakh	Ubahalaakh	Mechta
Sytygan	Sytygan	Sytygan
Kyttaajy	Kyttaajy	Kyttaajy (csak kaszálóként használva)
Ulakhan alaas	Tandinskij	Sardanga/Jubilejnaj
Mungur Khatyng	Mungur Khatyng	Elhagyva
Bulgun'n'akhtaakh	Tandygy	Elhagyva
Üöhee alaastar	Keskil	Elhagyva
Mokhsogholookh, Balaghannaakh	Tabalaakh	Tabalaakh (1985 után elhagyva)
Düöde, Küörüme	Sulus	Küörüme (1987 óta használva)

Az állami szolgáltatások javulásával a központosított szovhoz megalakulását (1974) követően egyre több közalkalmazotti munkahely jött létre Tobulukban: az iskola 11 osztályossá vált, több munkahely lett a művelődési házban, a könyvtárban, a múzeumban, a helyi kórházban és az óvodában. Azok a tobulukiak, akik ezeket az állásokat betöltötték, ettől az időtől kezdve elsősorban állami fizetésből éltek, és egyre ritkábban látogattak ki az *alaas*-okra.

A dekollektivizálás és a szocialista típusú mezőgazdasági termelés szétesésének idején, 1992 és 1999 között a Tobulukban tartott szarvasmarhák száma körülbelül 30 százalékkal csökkent, az állami tulajdonban lévő kaszálókat pedig használatra kiutalták a helyi háztartások számára. Ennek következtében a korábbi szovhozbrigád-tagok a szovhoz nyári szállásainak nagy részét elhagyták. Ettől az időtől kezdve az *alaas*-ok – különösen a fiatalok számára – nem a mindennapos élet és munkatevékenység szinterei voltak, hanem olyan területek, ahová egy évben egyszer (egy vagy két

hétre) el kellett menniük dolgozni, hogy kivegyék a részüket a szülők vagy a nagyszülők által tartott jószágok takarmányozásából. Ez természetesen megváltoztatta azt is, hogy miként érzékelik a fiatalok az *alaas*-okat és a Tobulukot körbevevő környezetet. A falubeli fiatalok például ma már nem rendelkeznek azzal a kiterjedt narratív tudással, amely az idősebb korosztály tagjainak környezetérzékelésére hat. Gyakorta a kisebb *alaas*-ok neveit sem ismerik. A fiatalok számára az *alaas*-ok felkeresése ma már nem örömteli találkozás, hanem inkább terhes kötelesség.

Az 1985-ben született Tolik, például élelmiszerral kezdett el üzletelni a faluban, mivel gyűlöli a nyári kaszálás munkáit az *alaas*-on. Különösen a fiatal lányok számára elrettentő ma a mezőgazdasági munka Tobulukban, így többségük arra törekszik, hogy elhagyhassa a falut, és a megyeszékhelyre vagy Jakutzkba költözhessen. Kifejezetten kínos és kellemetlen a lányokra nézve, ha az istálló szaga érződik rajtuk. A fiúk gyakran évődve ugratják a lányokat azzal, hogy istállószagúak. A kaszálás az egyik legfontosabb konfliktusforrás a fiúk és apjuk között. Míg az idősebbek számára a kaszálás az életmód része, a fiatalok számára egy értelmetlen (és gazdasági szempontból értelmetlen) kötelesség, ami alól megpróbálnak kibújni. Nem meglepő, hogy a Jakutzkban tanuló tobuluki egyetemisták igyekeznek úgy időzíteni a hazaérkezésüket nyáron, hogy minél kevesebb részük legyen a kaszálásban, minél kevesebb időt kelljen az *alaas*-okon tölteniük.

Vannak azonban olyan fiatalok is, akik számára a nyári mezőgazdasági munka még mindig vonzó, de csak abban az esetben, ha nem kell kézzel kaszálniuk, és nem kell az *alaas*-okon aludni, hanem esténként hazamehetnek. Vonzerőt gyakorolhat a fiatalokra a nyári halászás és (ritkábban) vadászat lehetősége is. 2009 nyarán például igen sok nyúl lepte el a Tobuluktól délre eső *alaas*-okat. Ebben az évben a fiatalok nagy számban mentek ki a közeli nyári szállásra kaszálni és – nem mellékesen – nyulat löni.

A gazdasági változások nagy hatással voltak az egymást követő korosztályok környezetérzékelésére. Az 1962-ben született N'ukkolaj, például alig várja a nyári kaszálás idejét, hogy kimehessen az *alaas*-ra dolgozni (és mellette halászhasson és vadászhasson is), míg tíz évvel fiatalabb felesége, Aanchyk csak akkor hajlandó elhagyni Tobulukot, ha a megyeszékhelyre vagy Jakutzkba mehet, a lányuk, Maaja pedig a falubeli *alaas*-ok többségét még csak nem is látta. Mivel a különböző ökotópokkal való interakciók mennyisége és minősége csökkent a faluban, ezért az *alaas* a fiatal tobulukiak környezetérzékelésében már nem különül el a többi ökotóptól és nem foglal el központi, kiemelt szerepet. Ez nemcsak abban jelentkezik, hogy a helyi fiatalok (a tavaszi kacsavadászattól eltekintve) vonakodnak elhagyni a falut, hanem abban is, hogy ez a korosztály már nem végez *szertartásokat az ősök tiszteletére az alaas*-okon.

Ennek egyrészt oka az, hogy ezek a szertartások egyre kevesebbet jelentenek a fiataloknak, másrészt azonban a dekollektivizálás idején nem azokat a kaszálókat utalták ki a leszármazottaknak, amelyeken korábban nagyszü-

leik, dédszüleik gazdálkodtak. A nagyszülők és dédszülők *alaas*-ait csak a szovhoz által ellenőrzött termelési formáktól függetlenül lehetett örökül hagyni a gyerekekre, emiatt a fiataloknak ma is azokon az *alaas*-okon van joguk halászni és vadászni, ahol a kollektivizálás idején a felmenőik laktak. A fiatalok jellemzően azonban csak akkor áldoznak az ősöknek a vadászat során, ha legalább egy középkorú rokonuk velük tart, akinek még fontos az *alaas*-okhoz kapcsolódóan az ősök tisztelete. A fiatalok számára ma már nem az *alaas*, mint táj áll szemben az erdővel, hanem a falu határain kívül elhelyezkedő természeti környezet (*ajylgha*) a faluval (*deriebine*). A fiatalok környezetérzékelésében az *alaas*-ok lassan beolvadnak az őket körülvevő erdőbe.

A természetvédelem már a szovjet időszakban is fontos szerepet kapott (ZIEGLER, 1990), ám a szovjet környezetszemléletnek fontos eleme volt a természeti környezet megjavításának, és fejlesztésének programja, amely egybecsengett a kor mezőgazdasági politikájának modernizációs törekvéseivel (WEINER, 1999, 378.). Tobulukban sem volt olyan környezetvédelmi tevékenység, amely a helyi kolhoz(ok) vagy szovhoz munkájától független lett volna. A peresztrojkát követően azonban egész Oroszországban (YABLOKOV, 1992), és így Jakutiában is retorikai szinten kiemelt és fontos (egyben politikai) szerepet kapott a környezetvédelem (CRATE, 2006). A környezetvédelem témáját a szaha politikusok tipikusan a környezetrombolónak minősített szovjet típusú irányítással szegezték szembe. Emiatt Szibériában sok helyen – Jakutiában is – a környezetvédelem gondolata a nemzeti identitás nyilvános képviselőjével és a hagyományos vallási élet (sámánizmus) megerősítésével is együtt járt (PROTAPOPOVA, 2002). Ennek következtében a környezetvédelem a jakutiai közoktatási tantervekben is hangsúlyosabbá vált. A környezetvédelem és a környezettudatosság globális alapelvei elsősorban a tobulukai iskolai oktatáson keresztül érik el a helyieket, és az iskolához kötődnek azok a tevékenységek is, amelyek során a helyiek e szemlélet szerint lépnek kapcsolatba a környezetükkel.

Az elmúlt tíz év során a helyi iskola számos olyan programot hozott létre, amely egyszerre célozta meg a szaha nemzeti kultúra ápolását és a környezetvédelem alapelveinek tudatosítását. 2005-ben nyári tábort épített az iskola, egy legelőként használt *alaas* szélén az erdőben egy kis dombon. A nyári tábor épületei a hagyományos szaha építkezésnek megfelelően függőlegesen egymás mellé helyezett, ferdén felmenő falú, félig földbe süllyesztett rönkfaházakként (*balaghan*) épültek. Ennek azért is nagy jelentősége van, mert a *balaghan*okat ma már csak istállóknak használják a faluban, míg a falubeli lakóépületek mind orosz stílusú boronaházak. A hagyományos szaha építészeti megjelenítő táborban évről-évre kéthetes földrajzi és biológiai nyári iskolát szerveznek az iskola oktatói.

Az iskola emellett 2004 óta minden évben egy körülbelül kéthetes nyári túrát (a szervezők elnevezése szerint *expedíciót*) szervez az iskola tanulóinak. A kirándulás szervezője, N'ukkolaj, az iskola történelemtanára, aki

korábban régészetet tanult Jakutskban, és Köstöküün, aki biológiát oktat a Jakutski Allami Egyetemen. Ezek az expedíciók nagyon népszerűek a gyerekek körében. Tobulukból a Tobuluk-folyó mentén északra, egészen Tüüleekhig gyalognak a tajgában a tanárok és a diákok, összesen mintegy 140 kilométert. A túra során Köstöküün (és felesége) ökológiát, N'ukkolaj pedig régészetet oktat a tanulóknak. Az oktatási program az *alaas*-okhoz kapcsolódóan elsősorban a helyi történelmi ismeretek szélesítését, az erdőkben pedig a környezetvédelem tudatosítását és a környezetismeret elmélyítését célozza meg. Az *alaas*-ok már nem foglalnak el kiemelt szerepet ebben az oktatási programban. Túrázni is azért indulnak el észak felé a faluból, mert ott kevesebb az *alaas*, sűrűbbek az erdők, és – ahogy N'ukkolaj fogalmazott – „gazdagabb a természet” (*ajylghata orduk*).

Az *erdők* a helyi iskola által közvetített értékrend szerint immár nem tekinthetők ellenségesek, az *alaas*-okat körülvevő üres terekként, amelyekbe a jelentéssel, tevékenységekkel telített *alaas*-ok beékelődnek. Az erdő és az *alaas* szembeállítás a fiatalok esetében sokkal kisebb szerepet kap, mint a középkorúaknál. Ez az új szemlélet egyaránt idegen a hagyományos szaha és a helyi tobuluki környezetszemlélettől (MÉSZÁROS, 2008, 132.). A környezetérzékelés ilyen irányú változása leginkább csak az 1980-as évek után születetteket érinti. Az erdő védelmének gondolata mint a környezetvédelem egyik fontos eleme jelenik meg. Ez a gondolat azonban még mindig nem szorította ki azt az erdő-képet, amely mérhetetlen és idegen területként kezeli a tajgát. Ennek egyik jele az, hogy a falubeli fakitermelés egyre kevésbé fenntartható, mivel költséghatékonysági okokból csak a közeli erdőkben vágnak fát a helyiek. A túl gyakran kitermelt erdőrészek ma már nem adnak megfelelő minőségű és vastagságú fát, ezért a faluban sokan kénytelenek a telkükön álló, eredetileg nyári konyhának épített kisebb házba költözni, vagy rokonaikkal összeköltözni, hogy elegendő tüzelőjük legyen télire.

A környezettudatosság hiányára utal a peresztrojka után az *erdőtüzek* számának jelentős megnövekedése is Tobulukban, ami egy nagyobb szibériai trendbe illeszkedik be (GROISMAN et al., 2007). Az erdőtüzek leggyakrabban antropogén eredetűek, és az erdőben való gondatlan tűzrakásból, dohányzásból származnak. Hasonlóan jó példa a *szemét* kezelésének a kérdése. Míg az *alaas*-okon még véletlenül sem hagynak szemetet az idősebbek (vagy elégetik, vagy elhosszítják azt), addig az utak mentén lévő erdei pihenőhelyek (annak ellenére, hogy gyakran e helyeken áldoznak is) rendszerint szemetesek. A korosztályok eltérő környezetérzékelését példázza az is, hogy 2009-ben a tobuluki iskola tanulói egy szeméttárolót építettek a faluba bevezető út pihenőhelyén, amely azonban továbbra sem oldotta meg a szeméttelés problémáját.

Az elmúlt száz év modernizációs törekvései igen jelentős hatást gyakoroltak a tobuluki környezetérzékelés alapvonásaira, de teljesen nem változtatták azt meg. Jelenleg az eltérő korosztályok eltérő módon érzékelik a saját környezetüket Tobulukban, ami esetenként konfliktust is okoz

a korosztályok tagjai között (különösen a szénagyűjtés megszervezésének kapcsán). Azonban nemcsak a közvetlen, az érzékek számára feltáruló környezet érzékelésében következett be jelentős változás Tobulukban, hanem a makrokörnyezetre vonatkozó értékítéletek szerkezetében is.

A makrokörnyezet és az égtájak érzékelésének változása

A tobulukiaiak számára Jakutia nem alkot egységes teret, és nem ugyanolyan mértékben van kulturálisan, illetve az emlékezet által megkonstruálva. Mindenekelőtt fontos leszögezni azt, hogy a szahák számára az *alaas* egy olyan sajátosan szaha táj, amely csak Jakutia területén fordul elő, és csak a sajátos szaha gazdálkodás által tartható fenn. Éppen ezért a tobuluki szahák számára azok a vidékek, amelyek a Közép-Jakutiai Alföldön kívül esnek, már nem igazi szaha területek, és az ott élők emberek életmódja és gazdálkodása is törvényszerűen el kell, hogy térjen a tobulukitól. Sok falubeli hagyta már el nemcsak a falut, de Jakutiát és Oroszországot is, így ők a tömegmédián túl személyes tapasztalatokkal is rendelkeznek arról, hogy mennyire és miben térnek el a falu közvetlen környezetén kívül eső területek a tobuluki *alaas*-ok világától. Bár a falun kívüli világgal csak ritkán érintkezik a falubeliek többsége, azonban a makrokörnyezet, a külvilág értékelése jelentősen hozzájárul a helyi környezetérzékeléshez.

A makrokörnyezetről megfogalmazott tobuluki *értékítéletek nagy része az égtájakhoz kapcsolódik*, vagyis az égtájakhoz kapcsolt jelentéstartalmak és sztereotípiák segítenek megérteni a tobulukiaiak számára azt, hogy milyen is az a világ, amelyről kevés közvetlen érzéki benyomásuk van. Míg a falu közvetlen környezetében az égtájak elsősorban a tájékozódást szolgálják és kulturális szempontból semlegesnek tekinthetők, vagyis az olyan elnevezések, mint a déli *alaas*-ok (*soghuruu alaastar*), vagy a nyugati patak *alaas*-ai (*argha ürekh alaastara*) nem sugallnak semmilyen más jelentéstartalmat, mint azt, hogy ezek az *alaas*-ok a falutól milyen irányban helyezkednek el. Minél messzebb helyezkedik el azonban egy terület a falutól, annál inkább használja egy tobuluki azokat a sztereotípiákat és értékítéleteket, amelyek szerint saját tapasztalatok híján is véleményt tud mondani egyes területekről és az ott élő közösségekről.

Az égtájakhoz kapcsolódó sajátosságok értékelése, az *alaas*-ok érzékeléséhez hasonlóan korántsem állandó, és a szovjet időszak, valamint a peresztrojka gazdasági és társadalmi átalakulásai jelentősen befolyásolták azt. A szóbeliség által közvetített hagyományos szaha ismeretek az égtájakról az elmúlt száz év során kiegészültek egy sereg olyan elemmel, amelyek a szovjet gazdaságpolitika törekvéseinek valamint a peresztrojka utáni reformoknak köszönhetők. A továbbiakban az égtájakat egyenként számba véve mutatom be az azok megítélésében bekövetkezett változásokat.

A szaha gondolkodásban a kelet és a dél hagyományosan pozitív, az észak és a nyugat pedig negatív értéket hordoz (BRAVINA, 2002; KOLODESNIKOV, 1994).

A *déli irány (soghuruu)* a jó időnek, a melegnek, a folyók felső szakaszának, illetve a madarak szülőföldjének helye. Emellett a déli irány, illetve a hozzá kapcsolódó *koro* föld (*khoro dojdu*) a szaha mondákban azt a helyet jelenti, ahonnan a szahák elszármaztak. A *koro* szó 'őshaza' jelentéséhez hozzájárulhat még az a szaha történeti monda is, amely szerint a szahák egyik ősapja *Uluu Khoro* ('a nagy Koro') délkeletről, az Aldan-folyó mentén egy bika hátán érkezett és Jakutia központi területein telepedett meg (SEHEN BOLO, 1994); az ő leszármazottai a khoro nemzetség tagjai Jakutiában. A déli irány és a *koro* őshaza pozitív képével lehet összhangban az is, hogy a sámánok rítusszövegek során alkalmanként használt, a hétköznapi emberek számára érthetetlen beszédét *koro* nyelvnek nevezték, és mindmáig a halandzsázó emberről azt mondják: *khoroluur*, azaz 'koróul beszél.'

Az orosz gyarmatosítás azonban új értékekkel is ellátta a dél fogalmát, ugyanis az orosz állam képviselői dél felől, a Léna mentén érkeztek Jakutiába, és Jakutiának elsősorban a déli részén telepedtek meg, ahol lehetőség nyílt árpa- és rozstermesztésre. A dél fogalma ezért együtt járt az igazgatási központ gondolatával is. Szaha nyelven ma a „délre mentem” kifejezés (*soghuruu bardym*) egyszerre jelenti azt, hogy valaki délre ment, de azt is, hogy valaki a megyeszékhelyre/fővárosba indult. A déli irány egyre inkább az igazgatási központtal asszociálódott, és a korábbi őshaza szemlélet helyett egyre inkább az *orosz állam jelenlétét* fejezte ki. A dél felől érkező orosz, tatár és egyéb nemzetiségű, az orosz állam jelenlétét megtestesítő katonák, hivatalnokok és pópák elsősorban a folyók mentén haladó, délről északra vezető kereskedelmi útvonalak mellett telepedtek meg. Ezeken a területeken a telepések összeházasodtak, keveredtek a helyi szahákkal. E délebbi területek szaha nyelven beszélő, de kevert származású népességét – egyebek mellett földművelő, gabonatermesztő életmódjuk miatt – a tobulukiak hagyományosan nem tekintik igazi szaháknak. Elnevezésük is az életmódjukra *baahynaj* ('földműves'), vagy pedig az orosz államhoz való kötődésükre utal, *d'aamsyk* ('futár'). A *baahynaj*okról igen rossz véleménnyel vannak a szahák általában Jakutiában és Tobulukban is. A faluban a *baahynaj*ok nemcsak agresszivitásukról és ravaszságukról ismertek, hanem arról is, hogy igen ügyesen gazdagodtak meg a szocializmus időszakának végén és a peresztrojkát követő években. Ez ma a faluban bizalmatlanságot és tartózkodást szül a *baahynaj*okkal szemben, a Jakutszkban tanuló fiatalok pedig gyakran számolnak be a *baahynaj*okkal folytatott verekedéseikről.

Az *észak (khotu)* a hideg és a szárazság égtája, valamint a folyók alsó folyásáé, amely hagyományosan egyben a *tongusok*, vagyis a szahák által vadnak tartott erdei emberek lakóhelye. Szaha nyelven hagyományosan *tongusnak* neveznek minden rénszarvastartó vagy halász-vadász életformát

követő csoportot; Jakutia területén ezek leginkább az evenek és az evenkik. Azonban nemcsak a földrajzi szempontból északra fekvő területeket tekintik északinak Tobulukban, hanem minden olyan területet, ahol hagyományosan evenkik, evenek vagy csukcsák élnek. A Tobuluktól földrajzilag délkeletre lévő másik kutatási terepemről, az evenkik lakta Kaptagasra például leggyakrabban úgy hivatkoztak, mint olyan területre, amely a falutól északra fekszik. Tobulukban igen elterjedt nézet volt az is, hogy Tüüleekhben evenki (*tongus*) származásúak a szahák – mivel ez a falu tőlük északra fekszik.

Az észak különösen a szovjet politika számára volt kiemelt fontosságú terület, amely egy misztikus peremhelyzetű területet testesített meg a politikai vezetés számára, a remények és az álmok földjét (STAMMLER-GOSSMAN, 2007, 58.). Az ország északi feltáratlan része, amelynek természeti kincsei az elkövetkezendő fejlesztéseket voltak hivatottak megalapozni, a jövő és a remények hazája lett, és ekként kapott szerepet nemcsak az orosz és a szovjet (SLEZKINE – DIMENT, 1993), hanem a tobuluki szaha értékrendben is. A hivatalos, államilag támogatott cél az észak legyőzése, meghódítása (*osvoenie severa*), az északi területek ipari és mezőgazdasági kiaknázása és az ott élő, korábban kizsákmányolt, elmaradott északi kis népek civilizálása volt (SLEZKINE, 1992). Ez a modernizáció teremtette volna meg a szovjet társadalom iparosításának és fejlődésének az alapjait (TICHOTSKY, 2000, 2.).

Az állami befektetésekből bővelkedő és nagyvonalú támogatási rendszerrel ellátott észak egészen a szovjetrendszer összeomlásáig Közép-Jakutiában is a lehetőségek földjének tűnt, így a barbárság korábban hozzákapcsolt negatív képzetei visszaszorultak, különös tekintettel arra, hogy a második világháború után a Szovjetunió különböző régióiból jelentős létszámú és jól képzett, vegyes etnikumú népesség vándorolt be és telepedett meg az északi ipari központokban. A Szovjetunióban Jakutia északi része a nagy állami befektetések hatására (bányák, utak létesítése, hajózási útvonalak megnyitása) munkahelyekkel jól ellátott, életkörülményeiben Közép-Jakutiánál színvonalasabb, fejlett körzetként jelent meg a tobulukiak számára is. Egy Észak-Jakutiában született tobuluki adatközlőm például részletesen mesélte el, mennyire megdöbben azon, hogy Tobulukban – ellentétben szülőföldjével, *Abyyj* megyével – sem csokoládét, sem déligyümölcsöt, sem jó minőségű ruhát nem lehetett kapni, amikor ő az 1960-as évek végén odaköltözött. Ez az ipari fejlesztés alatt álló észak sem jelentette azonban kizárólag a Közép-Jakutiától földrajzilag északra fekvő területeket, hanem magában foglalta a nyugatra eső *Mirnij* megyei gyémántbányákat (*Mirnij*, *Udachnyj*) és a keletre lévő *Ust'-Maja* megyében található aranybányákat (*Solnechnyj*, *Zvezdochka*) is.

Ez a pozitív, fényes észak-kép adta át helyét a szovjetrendszer széthullása után egy kedvezőtlen, elutasító jellegűnek, amelyben az észak az alkoholizmus és a bűnözés szinonimájává vált. Az arktikus területekről elvándorló értelmiségi rétegről, a kiürülő iskolákról, az észak-jakutiai elhagyott szellemvárosokról szóló hírek Tobulukba is eljutottak, ahogy azok a hírek is,

amelyek az északon történt bűnesetokról számoltak be. A tobulukiak szerint az északon lakó evenkik arról ismertek, hogy a körükben nem számít igazi férfinak az, aki még nem követett el valamilyen bűnt, és nem volt börtönben (*khaajyyga syl'd'ybatakh kihi tongustarga kihi aatyn sükpet*). A faluba északról érkező emberek ezért a bizalmatlanság légkörétől szenvednek.

Nemcsak az északi emberek megítélése fordult negatívra Tobulukban, hanem az *északi* táj gazdagságának megítélése is. Jakutia arktikus területein a szovjet időszak erőltetett iparosítása nagyfokú környezetszennyezéssel is együtt járt. Ez a folyamat csak felerősödött a Föderatív Oroszországban, mivel a veszélyes hulladékok kezelésére egyre kevesebb pénz jutott (ZUMBRUNNEN, 1997). Az északi környezeti katasztrófákról (különösen a radioaktív szennyezésről) szóló hírek Tobulukban is közismertek, és ma már az északisághoz hozzátartozik a *szennyezett környezet* gondolata is. Ez nemcsak azokban a viccekben ölt testet,⁵ amelyeket az északról délre vándorló költöző madarak vadászatakor mondanak egymásnak a férfiak, hanem abban is, hogy Tobulukban az északról származó élelmiszereket sokan nem szívesen fogyasztják.

A *kelet (ilin)* egyszerre jelenti a jövőt, az elülsőt és a keletit a szaha nyelvben. A keleti irány kiemelt szerepét mutatja az is, hogy a hagyományos szaha épületek, a *balaghanok* keletre nyílnak. A falvak létrehozása után, az orosz stílusban épített boronaházak már az utcafront irányának megfelelően nyílnak, leggyakrabban észak felé. Bár az *ilin* a keleti irányt jelenti, jelentése összekapcsolódik a központisággal is. Az Aldan és a Léna folyó közti *alaas*-okkal pettyezett központi területet ma a *kiin dojdu* ('központi, fő terület'), *kiin sakhalar* ('központi szahák') mellett *Ilin Enger* ('keleti oldal') megnevezéssel is illetik. Az *Ilin Enger* kifejezés eredetileg a Léna-folyótól keletre fekvő közép-jakutiai területeket jelöli, a mai szaha nyelvben azonban a kelet asszociálódik azzal a magterülettel is, ahol a szahák Jakutián belül laknak.

Az elsősorban mezőgazdasági termelésben (ló- és marhatartásban) élen járó *Ilin Enger* nem állt az iparosítás fókuszában a Szovjetunióban, éppen ezért az állami fejlesztések és befektetések is alacsony szinten maradtak. Az iparosítás hiánya ugyanakkor azzal a kedvező következménnyel járt, hogy ezen a területen elhanyagolható volt a környezetszennyezés is. Amíg a szovjet időszakban az északi területek fejlesztése kapott kiemelt szerepet, addig a rendszerváltás után újból Jakutia középső része, az *Ilin Enger*, tehát a „valódi”, etnikusan is szaha Jakutiát jelképező terület vált a „haza tájává”. Nem meglepő tehát, hogy a legfontosabb nemzeti emlékhelyek és nemzeti tájak is ezen a területen találhatók (CRUIKSHANK – ARGOUNOVA, 2000). Ugyanítt, az *Ilin Enger* területén található Churapchy megye, amelynek lakói nacionalista és oroszellenes érzelmeikről ismertek Jakutia-szerte. Tobulukban a kelethez tehát egyre inkább kapcsolódik a szaha nemzeti haza

⁵ A viccek központi motívuma lehet a sötétben világító (nukleárisan szennyezett), vagy éppen a többfejű, soklábú madár.

gondolata, és így a kelet a peresztrojka után lassan átalakult azzá az égtájja, ahol a szahák, a tobulukiak önmagukat helyezik el. Ez az égtáj többé már nem a jóindulatú istenek lakhelye. A kelethez (és nem az északhoz) való tartozás gondolata azért is fontos, mert a Jakutiában élő más őshonos népekkel (evenkik, evenek, jukagírok, csukcsák) szemben a szahákat már a szovjet közigazgatás sem sorolta be az „északi kislélekszámú népek” közé.

A nyugat (*argha*) a gonosz szörnyek, az *abaahyk* lakóhelye, ahol a szaha folklór szerint meleg van, ám nagy a szárazság is. Az *argha* (mint az *ilinnel* ellentétes fogalom) hátulsót, mögötte lévő is jelent. Hagyományosan az *argha* szóval illették a *balaghan* mögött elhelyezkedő területet, ahogy a tűzhely mögötti részt is a házon belül.

A nyugat megítélése azonban igen sokat változott azzal, hogy az orosz állam képviselői a 17. században megérkeztek Jakutia területére, és új, gyarmati jellegű közigazgatási viszonyokat teremtettek. A nyugati irány az *abaahyk* helyett egyre inkább a cár (*yraakhtaaghy*, azaz 'a távoli') lakhelye lett (ERGIS, 1974). A szahák a két, legkorábbi letelepedési területük egyikéről, a Léna- és az Aldan-folyók könyökében elterülő síkságról nagy számban menekültek el a 17. században északra, a hegyek felé (*D'aangy*) (BAGDARYYN SÜLBE, 1992), és nyugatra az erdők felé (*Argha Tya*). Az első terület ma *Üöhee D'aangy* (oroszul Verhojanszk) névre hallgat, a második terület pedig a Viljui-folyó (*Bülüü*) menti szahák szálláshelyeinek összefoglaló neve.⁶ A nyugatra és az északra települt szahák olyan területekre érkeztek, illetve olyan folyó menti öntésterületeket szálltak meg, ahol korábban az ellenséges *tongusok* laktak. A szaha betelepülés folyamatos volt, és a Viljui folyó mentén élő evenkik csak a 19. század közepére olvadtak be teljesen a szahákba (MAAK, 1994, 34.); a nyugati, Viljui menti szahákat ezért Tobulukban kevert származásúnak tekintik. Gyakran Viljui menti evenkiknek (*Bülüü tonguustara*), vagy Viljui menti halevőknek (*Bülüü symahyttara*, *Bülüü balyksyttara*) nevezik őket, szembeállítva a nagyjóságban gazdag *Ilin Engerben* élő szahákkal, akik marha- és lóhúst esznek.

Nemcsak az etnikus hovatartozás megítélésnek kérdését határozza meg a nyugati irány, hanem azt is, hogy milyen tájakat társítanak az adott égtájhoz a tobuluki szahák. Mivel az *alaas* mindenekelőtt Közép-Jakutiához (vagyis az *Ilin Engerhez*, a kelethez kapcsolódik), ezért a Viljui-folyó menti *alaas*-ok létét annak ellenére tagadják Tobulukban, hogy tisztában vannak azzal, hogy az ott élő szahák is ló- és marhatartással foglalkoznak. Azokat a tobulukiakat, akik Nyugat-Jakutiából érkeztek a faluba, a falubeli köznévelkedés általában felruházza azokkal a személyiségjegyekkel, amelyekkel az evenkiket is jellemzi. Így ezeket az embereket hirtelen haragúnak, sértődékenyeknek tartják. Bár a nyugatról alkotott kép fokozatosan megváltozott a

⁶ A *Bülüü* menti szahák a némileg pejoratív *argha tya* ('nyugati erdő') helyett a *sya Bülüü* ('zsíros, gazdag *Bülüü*') vagy *bütei Bülüü* ('elzárt *Bülüü*') elnevezést használják, ami a terület kaszálókban való gazdagságára, illetve az ott folyó szénagazdálkodásra utal. CRATE, 2006, 85.

Szovjetunióban és később a Föderatív Oroszországban is, ám a kelettel való szembeállítása megmaradt. Tobulukban a nyugat égtájához (a hazát, otthon megjelölő kelettel szemben) az idegenség, a távolság, a messzeség gondolata társul. Nemcsak a külföld, a másik ország értelmeződik nyugatként, de Oroszország központi területei is.

Az égtájakhoz kapcsolódó értékrendszer, illetve a saját közösség és környezet elhelyezése az elmúlt száz év gazdasági és társadalmi változásainak hatására jelentősen átalakult Tobulukban. Ez nemcsak azzal a következménnyel járt, hogy Tobuluk közvetlen környezetének érzékelése és identifikálása megváltozott, hanem azzal is, hogy az egyes égtájakhoz kapcsolt csoportok és közösségek megítélése is új jelentésekkel gazdagodott. A Jakutiát felosztó közigazgatási területekhez, az *uluus*-ok lakóihoz kapcsolódó mentalitást, amelyet *uluus*-mentalitásnak is lehet nevezni (MANDELSTAM BALZER, 2004, 243–244.), a környezetérzékelés és a makrokörnyezet megítélésének változása is értelmezi. Ugyanis a tobuluki környezetérzékelés szerint nemcsak az adott helyen lakó közösségek alakíthatják át a környezetüket, hanem a környezet jellege is hatással van az ott élők személyiségjegyeire, értékrendjére.

Következtetések

A tobuluki környezetérzékelést dinamizmus és rugalmasság jellemzi, amely az orosz állammal fenntartott kapcsolat során az elmúlt száz esztendőben sokszor kapott új hangsúlyokat. A helyi környezettel és a környezet egyes ökotópjaival fenntartott kapcsolat a sorozatos állami újjászervezések, valamint a gazdasági-társadalmi modernizációs törekvések hatására többször is megváltozott, és ez ma az együtt élő generációk eltérő környezetérzékelését eredményezi. Emiatt Tobuluk esetében kevés tanulsággal jár a helyi közösség egységes környezetérzékeléséről beszélni, olyan jelentős különbségek vannak az egyes korosztályok tájakhoz kapcsolódó tapasztalataiban, tudásában és érzelmeiben. A modernizációs törekvések gyors egymásutánisága, és ebből következőleg a termelésben, a térhasználatban megmutatkozó változások ideiglenessége oda vezetett, hogy ma Tobulukban (egy etnikai szempontból egységes településen) a tér- és környezethasználatnak merőben eltérő stratégiai mutakoznak meg.

Különösen jelentősek a fiatalok és a középkorú korosztály eltérő környezetérzékeléséből fakadó konfliktusok, amelyek elsősorban a szénagyűjtés idején jelentkeznek. A fiatalok számára az *alaas*-ok nem sokban különböznek az őket körülvevő erdőktől, azonban mind az erdők, mind az *alaas*-ok élesen elkülönülnek a falu világtól. Míg a középkorúak és az idősek számára az *alaas*-ok, addig a fiatalok számára a falu környezete nyújtja az otthonosságot, a biztonságot érzését. Ezt a különbséget csak megerősítik a

környezettudatosságnak és környezetvédelemnek a közoktatás és a tömegkommunikáció által közvetített értékei, amelyek egy elvont természetképet sugallva állítják szembe az emberi világot és emberi tevékenységet a falut körülvevő környezettel.

A közvetlen környezet érzékelésében bekövetkezett változásokat megerősítik, hangsúlyozzák azok a változások, amelyek a makrokörnyezet megítélését formálták át az elmúlt száz évben. Az *alaas*-okról kevesebb ismerettel rendelkező, és azokkal ritkábban kapcsolatba lépő fiatalok ma sokkal fogékonyabbak arra a szaha nemzetpolitikai törekvésre, amely arra irányul, hogy egy egységes szaha nemzeti hazakép immár szimbolikus és rögzített tájképi eleme legyen az az ökotóp, amely az idősebb korosztályok számára még egy sokszínűségében megélt, emlékekkel és tevékenységekkel átítatott környezetet jelent. Az égtájak megítélésében bekövetkezett változások érzékenyen reflektáltak a gazdasági fellendülés és visszaesés 20. századi hullámzásaira, és arra, hogy Tobuluk mennyire volt peremhelyzetben a szovjet és orosz modernizáció és reformtörekvések által formált hatalmi viszonyok hálójában.

IRODALOM

ABRAMOV, A. F. – D'JAKONOV, I. G.

1990 *Sakha sirin küne-d'yla uonna sylgy iitiite*. Jakutskaj, Sakha sirineeghi kinige izdatel'stvota.

ANDROSOV, E. D.

2003 *Olokhkho tardyhyy küühe*. D'okuuskaj, Bichik.

ARGUNOV, I. A.

1985 *Social'noe razvitie jakutskogo naroda. Istoriko-etnograficheskoe issledovanie obraza zhizni*. Novosibirsk, Nauka.

ARGOUNOVA-LOW, Tatiana

2011 Perceptions of Landscape among the Lake Essei Iakut: Narrative, Memory and Knowledge. In: JORDAN, Peter (szerk.): *Landscape and Culture in Northern Eurasia*. 215–234. Walnut Creek, Left Coast Press.

BAGDARYYN SÜLBE

1992 *Aal uotu ottunan*. Jakutskaj, Bichik.

BASSO, Keith H.

1988 "Speaking with Names". Language and Landscape among the Western Apache. *Cultural Anthropology*, 3, 2, 99–130.

BIRD-DAVID, Nurit

1990 The Giving Environment: Another Perspective on the Economic System of Gatherer-Hunters. *Current Anthropology*, 31, 2, 189–196.

- BOSIKOV, N. P.
1991 *Evolucija alasov central'noj Jakutii*. Jakutsk, Institut Merzlotovedenii.
- BOURDIEU, Pierre
1990 *The Logic of Practice*. Cambridge, Polity Press.
- BRAVINA, Rozalia Innokent'evna
2002 *Kihi uonna d'ylgha*. D'okuuskaj, Bichik.
- BROWN, Cecil H.
1983 Where Do Cardinal Direction Terms Come From? *Anthropological Linguistics*, 25, 2, 121–161.
- BYCHKOVA, Jordan, Bella
2002 *A Geographical Perspective on Ethnogenesis: the Case of the Sakha Republic (Yakutia)*. Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of The University of Texas at Austin. Manuscript. http://proquest_umi_com/pqdweb?index=1&did=765076451&srchMode=1&sid=1&Emt=6&VInst=PROD&Type=POD@RQT=309@VName=PQD&TS=1319412391&clientId=137310 (letöltve 2011. augusztus 22.)
- CRATE, Susan A.
2003 Co-option in Siberia: The Case of Diamonds and the Viliui Sakha. *Polar Geography*, 26, 4, 289–307.
2006 *Cows, Kin and Globalization. An Ethnography of Sustainability*. Lanham, Altamira Press.
2007 „Eating Hay”: The Ecology, Economy and Culture of Viliui Sakha Smallholders of Northeastern Siberia. *Human Ecology*, 36, 161–174.
2008 Gone the Bull of Winter? Grappling with the Cultural Implications of and Anthropology's Role(s) in Global Climate Change. *Current Anthropology*, 49, 4, 569–595.
2011 We are going Underwater. *Natural History*, 119, 5, 20–29.
- CRUIKSHANK, Julie
2005 *Do Glaciers Listen? Local Knowledge, Colonial Encounters, and Social Imagination*. Vancouver, UBC Press.
- CRUIKSHANK, Julie – ARGOUNOVA, Tatiana
2000 Reinscribing Meaning: Memory and Indigenous Identity in Sakha Republic (Yakutia). *Arctic Anthropology*, 37, 1, 96–119.
- DARBASOV, V. R. – EGOROV, E. G. – SOLOV'EV, E. P.
2000. *Osnovy razvitija kooperacii. Teorija, opyt, problemy*. Novosibirsk, Nauka.
- ERGIS, G. U.
1974 *Očerki po jakutskomu fol'kloru*. Moskva, Nauka.
- GABYSHEV, M.
1929 *O zemel'noj reforme v Jakutii. K VI vsejakutskomu s'ezdu sovetov*. Jakutsk, Izdanie Narkomzema JaASSR.

- GÖNCZY Sándor – SZALAI Katalin
 2004 *Geomorfológiai fogalomgyűjtemény*. Beregszász, Kárpátaljai Magyar Pedagógusszövetség Tankönyv- és Tanszakköztanácsa.
- GRANBERG, Leo – SOINI, Katriina – KANTANEN, Juha
 2009 *Sakha Ynagha. Cattle of the Yakuts*. Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.
- GROISMAN, Pavel Ya. et al.
 2007 Potential Forest Fire Danger over Northern Eurasia: Changes during the 20th Century. *Global and Planetary Change*, 56, 371–386.
- HABECK, Joachim Otto
 2006 Experience, Movement and Mobility: Komi Reindeer Herders' Perception of the Environment. *Nomadic Peoples*, 10, 2, 123–141.
- HALEMBÁ, Agnieszka E.
 2006 *The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion*. London, Routledge.
- HILL, Fiona – GADDY, Clifford
 2003 *The Siberian. How Communist Planners Left Russia out in the Cold*. Washington D. C., The Brookings Institution.
- HIRSCH, Eric
 1996 Introduction: Between Place and Space. In: HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (szerk.): *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. 1–30. Oxford, Clarendon Press.
- HIRSCH, Eric – O'HANLON, Michael (szerk.)
 1996 *The Anthropology of Landscape: Perspectives on Place and Space*. Oxford, Clarendon Press.
- HUGHES, James
 1991 *Stalin, Siberia, and the Crisis of the New Economic Policy*. Cambridge, Cambridge University Press.
- INGOLD, Tim
 2000 *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. London, Routledge.
- JORDAN, Peter (szerk.)
 2011 *Landscape and Culture in Northern Eurasia*. Walnut Creek, Left Coast Press.
- JOHNSON, Leslie M. – HUNN, Eugene S. (szerk.)
 2010 *Landscape Ethnoecology: Concepts of Biotic and Physical Space*. Oxford, Berghahn Books.
- KARJALAINEN, Timo Pauli – HABECK, Joachim Otto
 2004 When 'the Environment' Comes to Visit: Local environmental knowledge in the far North of Russia. *Environmental Values*, 13, 2, 167–186.
- KATAMURA, Fumitaka et al.
 2006 Thermokarst Formation and Vegetation Dynamics Inferred from a Palynological Study in Central Yakutia, Eastern Siberia, Russia. *Arctic, Antarctic, and Alpine Research*, 38, 4, 561–570.

- KOLESOV, G. G.
1931 *Kolhozy Jakutii po perespisi 1930 g.* Jakutsk, Gosudarstvennaja planovaja komissija.
- KOLODESNIKOV, Sergei
2000 The Person in the Traditional Yakut [Sakha] Worldview: A General Formulation of the Question. *Anthropology and Archaeology of Eurasia*, 39, 1, 42–79.
- KSENOFONTOV, G. V.
1992 *Uraanghaj-sahalar. Očerki po drevnej istorii jakutov.* Jakutsk, Nacional'noe knizhnoe izdatel'stvo.
- KULA, Erhun
1998 *History of Environmental Economic Thought.* London, Routledge.
- LEVENTAL', Lev Grigorevich
1929 Podaty, povinnosti i zemlja u jakutov. In: MAJNOV, I. I. (szerk.): *Materialy po obychnomu pravu i obshchestvennomu bytu jakutov.* 224–448. Leningrad, Akademii Nauk.
- LOW, Setha M.
1996 Spatializing Culture: the Social Production and Construction of Public Space in Costa Rica. *American Ethnologist*, 23, 4, 861–879.
2003 Embodied Space(s): Anthropological Theories of Body, Space, and Culture. *Space and Culture*, 6, 9–18.
- LOW, Setha M. – ZUÑIGA, Lawrence Denise (szerk.)
2003 *The Anthropology of Space and Place.* Malden, Blackwell.
- MAJ, Émilie
2006 Croyances et convenances iakoutes autour du sobo. Ethnographie du poisson où tout est bon. *L'Homme*, 177–178, 303–327.
- MAAK, R. K.
1994 *Viljujskij Okrug.* Moskva, Rosspen.
- MANDELSTAM BALZER, Marjorie
2004 Whose Homeland is It? Shifting Boundaries and Multiple Identities in the Russian Federation North. In: KASTEN, Erich (szerk.): *Properties of Culture – Culture as Property, Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia.* 233–257. Berlin, Dietrich Reimer Verlag.
- MARANDA, Pierre
1972 Structuralism in Cultural Anthropology. *Annual Review of Anthropology*, 1, 329–348.
- MASSEY, Doreen.
1998 *Space, Place and Gender.* Cambridge, Polity Press.
- MÉSZÁROS Csaba
2008 Az alaa: egy szimbolikus táj Jakutiában. Tradíció és nyilvánosság egy szibériai köztársaságban. *Tabula*, 11, 1–2, 129–148.
- POTTER, Johan
2003 Negotiating Local Knowledge: Introduction. In: POTTIER, Johan – BICKER, Alan – SILLITOE, Paul (szerk.): *Negotiating Local*

- Knowledge. Power and Identity in Development.* 1–29. London – Sterling, Pluto Press.
- PROTAPOPOVA, N. I.
2002 *Ed'ii Dora.* D'okuuskaj, Bichik.
- RESHETNIKOVA, A. P.
2005 *Fond szuzhetnykh motivov i muzyka olonkho v etnograficheskom kontekste.* Jakutsk, Bichik.
- SEHEN Bolo
1994 *Lieneghe nuuchcha kelien innineeghi sakha ologho.* D'okuuskaj, Bichik.
- SEROSHEVSKIJ, Vaclav Leopoldovics
1993 *Jakuty. Opyt etnograficheskogo issledovanija.* Moskva, Rosspen.
- SLEZKINE, Yuri
1992 From Savages to Citizens: The Cultural Revolution in the Soviet Far North, 1928–1938. *Slavic Review*, 51, 1, 52–76.
- SLEZKINE, Yuri – DIMENT, Galya
1993 Introduction. In: SLEZKINE, Yuri – DIMENT, Galya (szerk.): *Between Heaven and Hell: The Myth of Siberia in Russian Culture.* 1–14. London, Macmillan.
- STAMMLER-GOSSMANN, Anna
2007 Reshaping the North of Russia: Towards a Conception of Space. *Arctic and Antarctic International Journal of Circumpolar Sociocultural Issues*, 1, 1, 53–97.
- STRATHERN, Andrew – STEWART, Pamela J. (szerk.)
2003 *Landscape, Memory, and History: Anthropological Perspectives.* London, Pluto Press.
- TAKAKURA, Hiroki
2002 An Institutionalized Human-Animal Relationship and the Aftermath: The Reproductive Process of Horse-bands and Husbandry in Northern Yakutia, Siberia. *Human Ecology*, 30, 1, 1–19.
- TELBISZ Tamás – NAGY Balázs
2008 Termokarsztos mélyedések vizsgálata töbör morfometriai módszerekkel, ürfelvételek alapján. *Karsztfejlődés*, 13, 215–238.
- TICHOTSKY, John
2000 *Russia's Diamond Colony: The Republic of Sakha.* Amsterdam, Harwood Academic Publishers.
- TILLEY, Christopher
1994 *A Phenomenology of Landscape. Places, Paths and Monuments.* Oxford – Providence, Berg.
- VENTSEL, Aimar
2005 *Reindeer, Rodina and Reciprocity: Kinship and Property relations in a Siberian village.* Berlin, Lit Verlag.
- VERDI, Laura
2004 The Garden and the Scene of Power. *Space and Culture*, 7, 4, 360–385.

- VINOKUROV, I. N.
2001 *Severnnye tipy loshadej jakutskoj porody*. Jakutsk, RAN SO IPMNS.
- WEBSTER, C. J.
1950 The Economic Development of the Soviet Arctic and Sub-Arctic. *The Slavonic and East European Review*, 29, 72, 177–211.
- WEINER, Douglas R.
1999 *A Little Corner of Freedom: Russian Nature Protection from Stalin to Gorbachëv*. Berkeley, University of California Press.
- WILLERSLEV, Rane
2007 *Soul Hunters: Hunting, Animism, and personhood among the Siberian Yukaghirs*. Berkeley, University of California Press.
- YABLOKOV, A. V.
1992 The Recent Environmental Situation in Russia. *Environmental Policy Review*, 6, 2, 1–12.
- YAMADA, Takako
2004 Symbiosis with Nature: a Message for the Reconstruction of Sakha Ethnicity and Identity. *Senri Ethnological Studies*, 66, 217–230.
- ZIEGLER, Charles E.
1990 *Environmental Policy in the USSR*. Amherst, University of Massachusetts Press.
- ZUMBRUNNEN, Craig
1997 A Survey of Pollution Problems in the Soviet and Post-Soviet Russian North. In: SMITH, Erik Alden – MCCARTHER, Joan (szerk.): *Contested Arctic. Indigenous Knowledge, Industrial States, and the Circumpolar Environment*. 88–121. Washington D. C., University of Washington Press.

CSABA MÉSZÁROS

CHANGES OF ENVIRONMENTAL PERCEPTION IN SIBERIA IN
LIGHT OF STATE MODERNISATION EFFORTS

THE CASE OF YAKUTIA

On the basis of a long-term fieldwork conducted in Central Yakutia, this article contributes to ongoing discussions on the human process of dwelling in various environments. In current anthropological discourse it has become increasingly emphasised that environment and physical space cannot be alienated from local communities as a neutral container of human activities, but, rather, it is a lived-in world imbued with everyday activities, memories and meanings. The perception of the immediate environment of continuous interaction is often interpreted within the macro-frame of the outside world. Sakhas in Central Yakutia localise themselves and define their immediate environment with respect to other regions of Yakutia, of which they often do not have any direct sensory knowledge. They do so by applying a contextualised system of cardinal directions. Due to subsequent Soviet and Russian state modernisation efforts of the last century (collectivisation, centralisation and decollectivisation), the way rural Sakha communities perceive their surroundings and contextualise cardinal directions has transformed radically within the past four generations. This article discusses what profound differences one can detect in the way generations relate to, understand and evaluate landscapes and assess cardinal directions as a result of these changes.

A MODERNIZÁCIÓ ELEMEI A KELET-SZIBÉRIAI EVENKIK KULTÚRÁJÁBAN

Az evenkik körében végzett terepmunkáink során arra lettünk figyelmesek, hogy az evenkik nem konzervatívok a hagyományaik megőrzése tekintetében, legalábbis a tekintetben nem, hogy nem ragaszkodnak mindenáron régi tárgyaikhoz. Minden olyan új eszköz iránt, melyet fel tudnak használni életükben, élénk érdeklődést mutatnak, előszeretettel próbálják ki azokat, és ha hasznosnak találják, keresni fogják a jövőben is. Mikor a modernizáció kérdését vizsgáljuk, az evenki kultúra alapvonalait nem a mindennapi eszközök és dolgok használatán, és nem is egy egyenlőségi társadalomszerveződés, vagy akár egy egyfajta modern vadász-gyűjtögető étosz leírásán, hanem, véleményünk szerint, inkább a megoldandó feladatok, tevékenységek értelmezésén keresztül lehet felvázolni. A modernizáció azt eredményezi, hogy egyes eszközökkel, lehetőségekkel élni tudnak, míg másokkal nem az evenkik. Nagyon behatárolt azoknak a dolgoknak a téra a tajgában, amelyek tartós fogyasztásra is alkalmasak, és melyeket be is lehet szerezni. Másrészt meg kell jegyeznünk, hogy a fogyasztói kultúra logikája már csak azért sem igazán működik, mert az evenki egy szegénységi társadalom.

Evenki anyagaink elemzése során a 'modernizáció' fogalmának különböző megközelítési lehetőségeit kell mérlegelnünk. Egyik ilyen az 1980-as évektől használatba került „modern vadász-gyűjtögető” terminológia merül fel, nem az őstörténeti megfontolások, hanem a ma élő vadász-gyűjtögető népek állomásozó terepmunkán alapuló szociálantropológiai kutatási eredményeinek mérlegelésekor. Itt meg kell jegyezni, hogy ma már nem lehet találni egyetlen olyan vadász-gyűjtögető népcsoportot sem, mely esetében ne kellene a modernizáció kérdését vizsgálni. Ez alól a különböző evenki csoportok sem képeznek kivételt. A modernizáció megközelítésének másik lehetőségeként az kínálkozik, melyet a dolgozat másik felében igyekszünk alkalmazni: ahelyett, hogy az állam érdekeit, a globalizáció szerepét vizsgálnánk, inkább annak értelmezésére teszünk kísérletet, hogy mit kezdenek az evenkik az életükbe beszivárgó dolgokkal, fogásokkal. Végül megállapíthatjuk, hogy a 'modernizáció' értelmezésékor azt vizsgálják a leggyakrabban, hogy az államnak milyen törekvései vannak kisebbséget alkotó népcsoportokkal – mint esetünkben az evenkikkel – kapcsolatban. James Ferguson zambiai etnográfiai terepmunkája során gyűjtött anyagok elemzése során arra jutott, hogy a 'modernizáció' tulajdonképpen nem tekinthető másnak, mint mítosznak, és ebben a tekintetben nem több mint más mítoszok, melyek segítenek a világot értelmezni, benne eligazodni, elérhetővé tenni olyan kategóriákat és alapvonalakat, amelyek mentén az emberek beszél-

ni tudnak élményeikről, interpretálni tudják élettapasztalataikat (FERGUSON, 1999, 4.). Ebben a tekintetben talán mégis inkább kivételként kezelhetjük az evenkiket, mivel sem a mítoszban való gondolkodásnak, sem a verbális kifejezésnek nincsen különösebb hagyománya, sem gyakorlati jelentősége körükben. Ez a megközelítés mégis alkalmasnak kínálkozik például, ha az Oroszország-szerte mindenfelé tapasztalható szinte már-már sztereotípiá jellegű közlések bemutatását tekintjük elsődleges feladatunknak.

Evenkik és az állam

Mivel a tajgai peremvidékek, melyek őslakosságának az evenkiket tekintjük, meglehetősen zárt környezetet jelentenek, speciális feladatokat kell azoknak megoldaniuk, akik itt akarnak élni, hosszútávon sikeresen érvényesülni. A kisebbségi társadalmat alkotó evenkiknek elenyésző hatásuk lehet a külvilágot alkotó többségi társadalmak képviselőire, a modernizáció csak a külvilágból érkezhets az evenkik közé. Ezért ebben a tanulmányban először az evenkik és az állam viszonyát igyekszünk felvázolni. Ez meglehetősen ambivalens viszony, mert az orosz állam jelenléte a peremvidékeken nem egyértelmű. Ezt talán az is mutatja, hogy egyes helyeken „az evenkik egészen az 1950-es évekig nem ismertek semmilyen szovjethatalmat” (SSORIN-CHAIKOV, 2003). A cári orosz időkben az állam prémádó-beszolgáltatás formájában igyekezett ellenőrizni a peremvidékeket. A prémádó törvényt is jelentett. Ennek a megközelítésnek nem lehetett teljes sikere, hiszen az evenkik évszázadok óta tartanak fenn kereskedelmi *andaki*-kapcsolatokat az állami tisztviselők mellett más nemzetiségű kereskedő családokkal is, melynek gyakorlata a szovjet-rendszeren keresztül mindmáig megőrződött. Az állami hatalomgyakorlás, az ellenőrzés másik (szovjet) formája, módja az ellenségkreálás, keresés (volt) a perifériákon. A hatalom képviselői kulákok, sámánok és korai kommunista aktivisták (utóbbiak elhitték, hogy a szovjet-hatalom lehetővé teszi, hogy a kisépek maguk határozzák meg sorsukat) után kutattak mindenfelé. A szovjet időszakban a félelem, a rettegés, a helyi közösség megosztása lett az állami hatalom gyakorlásának eszköze a peremvidékeken.

A korai szovjet rendszer „szovjet kultúra” címén falvakba telepítette a nomád evenkiket. A gyerekeknek iskolába kellett járniuk. Míg a szülek dolgoztak, ők internátusba kényszerültek. Másrészt a fentiekkel egyidejűleg orvosi ellátást is biztosítottak az evenkik számára, felcser állomásokat építettek ki, gyógyszerekkel látták el őket. Írást és könyvtárakat hoztak létre számukra. A fiatal potenciális értelmiség kiválasztottjai Leningrádban tanulhattak az Északi Népek Herzen Főiskoláján. A második világháború után, az 1960-as évek elején vette kezdetét a „technikai civilizáció” új korszaka. Ahova lehetett, utakat építettek, és megjelent a vezetékes elektromosság is.

A többi helyre repülőgéppel, a tajga belsejébe „vezgyehodokkal” (lánctalpas járművekkel) lehetett eljutni. Ezekben a helyeken dízelmotor biztosította naponta néhány órára az elektromosságot. A külvilággal „ráción” (kurbilis vagy akkumulátoros hordozható rádió adó-vevő készüléken) keresztül lehetett kapcsolatba kerülni. Az 1990-es évektől kinyílt a világ, és a globalizáció egyes áldásait, így többek között kínai teherautót, japán markolót vagy svéd fűrófejeket már az evenkik földjén is fel lehet fedezni.

A cári orosz rendszerben az evenkiket „államon kívüli”-nek hívták, mely „törvényen kívüli”-t is jelentett. A többségi társadalom képviselői ma is a „természet gyermekei”, az „utolsó evenki” kifejezésekkel illetik őket. Anna Tsing indonéziai kutatása során jutott arra a következtetésre, hogy mindaz, ami az államon kívül van, ugyancsak része az államnak (TSING, 1993). Azzal, hogy az evenkiket államiság nélkülinek definiálják a többségi társadalom képviselői, voltaképpen az „államosítás” folyamatát írják le. E kifejezések használatán keresztül váltak az evenkik az orosz állam részévé. A szovjet modernizáció kategóriákat és privilégiumokat jelentett. Az evenkik a modernizáció és a hagyomány fogalmai között formálódtak. Az evenkik nem lettek élmunkások vagy jó állampolgárok. A többségi társadalom képviselői nem tekintették modernizációnak mindazt, ami az evenki földön zajlott, hanem a nem-modernizáció határterületének.

A vadász-gyűjtögető evenkik mindig kapcsolatban álltak az orosz és később a szovjet állammal, mely civilizálni kívánta őket, letelepíteni és bekapcsolni intézményi rendszerébe. Azok a bomlási folyamatok, melyek az 1990-es években voltak megfigyelhetők a posztszovjet területeken, mikor az állam kivonult ebből a térségből, szegénységet és ideiglenes szabadságot eredményeztek az evenki emberek életében. Némelyikük nagy lelkesedéssel vetette magát olyan illegális tevékenységekbe, mint a vadászás vagy az aranymosás. Most, amikor annak lehetünk a tanúi, hogy az állam visszatér a térségbe, az evenkik állammal szembeni gyakorlata szembekerül azokkal kísérletekkel, hogy az állam bürokratikus procedúrákon keresztül kontrollálja őket.

Antropológia és az állam

Slavoj Žižek munkája (ŽIŽEK 1989), mely Jacques Lacan-ra hivatkozik és olyan antropológusokra volt hatással, mint Yael Navaro-Yashin, aki a török állampolgárok állammal kapcsolatos megnyilvánulásait elemezte, hogy az állam valóságáról és a létezéséről való cinikus fantáziálások (TAUSSIG, 1992), hogyan kapcsolatosak olyan egyszerű emberek mindennapi életével, akik nem bíznak az államban és egyidejűleg nem igyekeznek a gyakorlatban változtatni az államon. Ez az állampolgároknak saját tevékenységüktől való cinikus távolságtartása az államhatalom fenntartásának fő eszköze. Az

állam nem feltétlenül jelentkezik konkrét, a gyakorlatban megmutatkozó állam formájában, vagy kvázi (kis) államként (állam-szigetként), hanem lehet egy érzés, egy vízió, vagy látszat is (NAVARO-YASHIN, 2002).

Két alapvető érvelésről kell itt megemlékeznünk: az államhatalom szerkezetéről és a centrum és periféria közötti megoszlásáról. Néhány kutató, mint Nikolaj Ssorin-Chaikov azt vallja, hogy a centrum/periféria ellentétpár már önmagában államhatalmat gyakorló technika, és olyan elméletek, mint az állam nélküli társadalmak (*stateless societies*) és törzsi társadalmak az egzotizálás eredményei (SSORIN-CHAIKOV, 2003). David Sneath arra mutat rá monográfiájában, hogy a centrális államhatalom hierarchikus fölérendelődése a peremvidékek rokonság meghatározta társadalmi rendjének félrevezető opozíció, és az állam politikai hatalmának a terméke, hiszen a központi hatalom nem mindenható és nem örökérvényű, mivel a peremvidékek társadalmi rendjének eredménye, nélküle nem létezhet (SNEATH, 2007).

Más kutatók azt teszik fel, hogy a centrum/periféria ellentétpár az elemzés szempontjából lesz jelentős. Például James Scott az állam centrumát és periferiáját, mint dialektikus partnereket látja, melyek ellentétesek, de kölcsönösen kapcsolódnak egymáshoz. Az anarchia a periférián való életnek ugyanúgy része, mint a kulturális sokszínűség. Mindkettő ellentétes valamiféle egymás alá-fölé rendelődéssel, és nem segíti elő a lokális kultúrák egymáshoz hasonulását. Történetileg a tájak (látható) különbözősége már előzetesen adott különbségeken alapul: a könnyen ellenőrizhető völgyek és a hegyek között meglévő különbségen: az előbbiből könnyű volt beszerezni a rizst és a gabonát adó formájában; az utóbbi zsákmányolástól és vadászattól, az égetéses-tisztítósos gazdálkodástól függ, ahogy ez Dél-Ázsiában tapasztalható. Scott kiemeli, hogy hegylakók számára az állammal való szembenállás része volt annak a folytonos és tudatos erőfeszítésnek, hogy (bizonyos) távolságot tartsanak az államtól, például úgy, hogy elhatárolják magukat az írásbeliségtől, nem ápolnak történelmi hagyományokat és nem gyártanak genealógiákat (SCOTT, 2009).

De az összegzés, hogy minden periféria-lakó tudatosan, készakarva szemben áll (vagy él) az állam törekvéseivel, vagy mint gerillaharcos menekül el előle, túl egyszerű megközelítés lenne, mely feltételezi, hogy bármely társadalmi szerveződésnek, még akkor is, ha nincs beépülve az államba, vele összhangban kell fejlődnie, például úgy, hogy ellentétben áll vele. Egyes antropológusok rámutattak, hogy vannak emberek, akik képesek az állam nélkül élni, még akkor is, ha később az általuk gyakorolt társadalomszerveződés egyfajta párhuzamos világ jelentkezését teszi lehetővé. Hugh Brody szerint ezek az egyenlőségi alapon szerveződő vadász-gyűjtögető társadalmak, még akkor is, ha nomád létformát folytatnak, jobban kötődnek a helyhez, melyet belaknak, mint a mezőgazdasági tevékenységeket folytató társadalmak. Ez a helyhez kötődő viszonyrendszer (az éghajlattal, az éves ciklussal és az állandóan jelentkező változásokkal és bizonytalanságokkal) nem átjárható, vagy átlátható a központi hatalom bürokratikus ügyintéző

rendszere számára (BRODY, 2001). A vadász-gyűjtögetők egyenlőségi társadalom-szerveződése nem követ alárendelő-engedelmességi mintát, mely alapvetően jellemző az államrendre. Ezt, az egyenlőségi társadalom-szerveződés és az állami intézmények között jelentkező különbséget az állami képviselők előszeretettel interpretálják az állammal való szembenállásként. Ez fedezhető fel többek között Pierre Clastres venezuelai etnográfiai anyagainak tálalási módjában (CLASTRES, 1989).

Posztszovjet Oroszország esete különösen érdekes e tekintetben, hiszen területe kolonialista szerkezetet őrzött meg központi és periférikus zónákkal. Klasszikus példáját adja az államnak, mely erőteljesen függ a nyersanyagforrásoktól (gáz, olaj, épületfa és ásványok), melyek periférikus területeken lelhetők fel. Ezeket nem lehet teljesen ellenőrizni, mert szétszórta lakottak, és nagyon szegényes az infrastruktúrájuk. Ezek az export fő termékeit jelentő természeti ásványkincsek lettek az alapjai az új orosz elit óriás szerencséjének (és hatalmas vagyonának). Az orosz oligarchák a 1990-es évek elején fogtak üzleti tevékenységekbe, mikor az állam gyengén ellenőrizte azokat az elsődlegesen nemzeti (gazdasági) szférákat, melyek a nemzetközi kereskedelem tételeit jelentik. Ezeket az időket gyakran írták le az antropológusok és a szociológusok munkáikban olyan időszakokként, melyeket rendetlenség és anarchia ural, mikor mind a centrumot (VOLKOV, 2002), mind a perifériákat (például szibériai kormányzóságokban; HUMPHREY, 2002) az erőszakos vállalkozóképesség különböző formái jellemezték. Az állammal való szembenállásra való új igény a 2000-es évek elején jelentkezett, mikor megjelentek az elit képviselői a perifériákon, hogy legalizálják helyzetüket (így lett Abramovics Csukotka kormányzója; THOMPSON, 2008). Más esetben helyi üzletemberek olyan vállalkozásokat vontak ellenőrzésük alá, melyek a külföldre irányuló nyersanyagexport tételeit termelték ki (például a burjátiai nefrit üzlet esetében; SÁNTHA, 2011). Mindezeket a centrum felől a perifériák irányába tapasztalható mozgásokat, az állam (perifériákra való) visszatérése jeleinek tekinthetjük, mert az új állami tisztviselők igyekeztek szovjet típusú támogatási programokat és intézményeket kiépíteni újra a helyi emberek számára (például olcsó lakásokat építettek, és nyári táborokat szerveztek a szibériai gyerekek számára az európai részeken; THOMPSON, 2008).

Ahogy azt már máshol megírtuk (SÁNTHA – SAFONOVA, 2011, 27–66.), az evenkik egyenlőségi társadalom-szerveződése társadalmi folyamatokban fejeződik ki. A gyerekek azt tanulják, hogy ne féljenek az agressziótól és az erőszaktól. Ugyanakkor ezt nem tekinthetjük normatív büntetési rendszernek a helytelen viselkedés rendszabályozására, sőt még a helytelen viselkedés eshetősége sem merülhet fel. Ez azt eredményezi, hogy a gyerekek, mikor hét évesen elhagyják családjukat, mikor iskolába mennek, már szocializált személyiséggel rendelkeznek egyének, akik nem rettennek meg a tanárok tekintélyelvű fellépésétől, habár alázatot is tudnak színlelni, ha konkrét előnyük származhat egy-egy helyzetből. „Huligánok”-nak nevezik őket a faluban. Ekkor kezdődik független életük és nem igazán kötődnek

többé szüleikhez. Egész életük során vágyakoznak, és készek arra, hogy *manakan*-ok lehessenek (mely helyi evenki nyelven azt jelenti, hogy a saját úton, függetlenül és autonóm módon élni, lenni). Nincs arra lehetőségük, hogy minden más (idegen) embertől való függőségi helyzetet elkerüljenek. Különböző viszonyok kialakítását részesítik előnyben, nem kötődnek és ragaszkodnak egy bizonyos személyhez. Ettől a hozzáállástól való eltérést az élettársak közötti párkapcsolat kialakítása jelenti, amely meglehetősen sebezhető, és melyet időről időre le kell rombolni, és meg kell újítani; megtölteni a (házaspárok kapcsolatát frissességgel, szenvedéllyel és érzelmi telítettséggel. Az agresszió és az alkoholfogyasztás fontos szerepet játszanak ebben a folyamatban. Az egyenlőségi társadalmi rend keretei között végbemenő szocializáció eredményeképpen egy egyén nem érez hajlamot arra, hogy a kötelezettségeknek, előírásoknak, szerepeknek és terveknek megfelelően viselkedjen, hanem azt részesíti előnyben, hogy spontán döntéseket hozzon, és az előzetesen tervezett tevékenységeket unalmasnak és kellemetlennek találja. Ezek lehetővé teszik, hogy az evenkik elejét vegyék annak, hogy teljesen integrálódjanak állami intézményekbe.

Itt kivételként jelentkeznek a tanárok és az evenki kultúra képviselőinek karrierjei, akik az állami intézményekbe integrálódtak, melyhez különleges életrajzi pályagörbe szükséges, vagy (/és) az, hogy megszakítsák kapcsolataikat más evenkikkal. Ebből a szempontból nem lehet azt mondani, hogy az evenkik tudatosan, készakarva határolják el magukat az államtól, hanem (csak) az étoszuk nem felel meg az állami intézményeknek anélkül, hogy ne kellene integrálódniuk. Terepkutatásaink arra mutattak, hogy az evenkik a legkritikább esetben sem lépnek fel semmilyen helyi tekintélyekkel szemben, hanem támogatják az állami politikai törekvéseket, és mindent megtesznek, hogy ezekbe integrálódjanak. De valami (rossz) mindig történik, mely azt eredményezi, hogy az állami kezdeményezések, melyek különben előnyösek és kifizetődők lehetnének, és maguknak az evenkiknek se lennének ellenükre, egyszerűen nem kivitelezhetőek egy evenki számára, így a gyakorlatban az evenkik mégsem kerülnek be ezeknek a reformoknak és intézkedéseknek a célkeresztjébe. Az állam képviselőivel való együttműködés sosem jár haszonnal az evenkik számára, szemben olyan rövidre szabott egyenlőségi alapon szerveződő tevékenységekkel (bajtársi szervezésekkel; SÁNTHA – SAFONOVA, 2011), melyeket olyan emberekkel formálnak, akik illegális és államellenes tevékenységeket folytatnak.

Az evenkik az orosz állam periferiáján élnek olyan emberekkel együtt, akik az állami politika elől menekültek oda, az állam küldte őket oda bűnvádi eljárás eredményeképpen vagy illegális tevékenységek (orvvadászat, illegális arany és nefrit bányászat) kecsegtette haszonszerzés végett érkeztek ide. Ezek az emberek különböző kultúrákat képviselnek, és így nem fogalmazható meg egy olyan absztrakt és egyöntetű kód-, értelmezési-, és minta rendszer, melyet használni tudnának cselekedeteik koordinálásakor. Ez azt eredményezte, hogy a rövid érvényű viszonyok, konkrét projektek az

itt élő emberek közötti társadalmi kölcsönhatások keretei között valósulhatnak meg. Az evenki társadalomszerveződés lehetővé teszi számukra, hogy együttműködhesse nek különböző származású szomszédjaikkal, és rövidtávú kapcsolatokat alakíthassanak ki velük, melyek különösen nagy jelentőségűek lesznek a vészhelyzetekben (baleset, *vezgyehod* elsüllyedése a folyóvízi átkelőn, üzemanyag vagy élelem elfogyása, motor lerobbanása esetén), melyek meglehetősen gyakoriak a tajgai környezetben.

A tajgában a kontaktusok és a kölcsönhatások szituatív jellegűek, mert nem találni több száz kilométeres körzetben olyan partnert, aki szükség esetén segítségre siethetne. (A szovjet rendszer felbomlása után, amikor a tajga „kiürült” annak eredményeképpen, hogy az orosz állam az 1990-es évek elején kivonult a kelet-szibériai térségből, problémát jelentett ez a magukra maradt evenki réntartóknak is). Nem a kívülről jövő elvárások, társadalmi különbségtételek, babonák lesznek fontosak, mikor a megfagyás kockázatáról van szó, és arról, hogy meghalhatunk egy folyón való átkelés során. Mindenkinél, aki megfordul a tajgában, meg kell jelennie az egyenlőségi karakternek, különben nehéz helyzetbe kerül. Az új technikai eszközök megjelenése nem segít abban, hogy egy fölöttes pozíciót lehessen nyerni, mert mindmáig nem készült egyetlen olyan technikai eszköz sem, mely meghibásodás nélkül működne, ráadásul nem a tajgai környezetben készültek, csak esetlegesen kerültek ide az eszközök, tervezőik nem éltek folyamatosan ebben a közegben. A tajga olyan hely, mely hatással van természeti forrásain (gyógynövény, vadhús, szarv, bőr, prém, keményfa, arany, nefrit stb.) keresztül az odavetődő különböző származású emberekre. Így olyan sajátos kölcsönhatás környezet jön létre, amelyben még a hierarchikus társadalmak képviselőinek is a tajgai környezetnek megfelelő egyenlőségi mintákon alapuló magatartás mintát kell gyakorolniuk, ha érvényesülni akarnak.

Módszertani vonatkozások

A következőkben az evenkik körében gyűjtött anyagainkat dolgozzuk fel a modernizáció értelmezése jegyében. A fotó-elemzés eredményeképpen sajátos kategóriákat nyertünk, és az ezen kategóriák közötti kapcsolatokat is értelmezni igyekszünk. A különböző típusú terepen gyűjtött anyagok feldolgozása során Gregory Bateson és Margaret Mead módszerét (BATESON –MEAD, 1942) tartjuk mértékadónak. Ők bali terepmunkájukon gyűjtött anyagaik otthoni feldolgozása során nem használták az egyik típusú gyűjtött anyagot (esetünkben a fotókat) egy másik típusú anyag (szöveges anyagok, vagy filmfelvételek) illusztrálására. Magyarán mondva nem keverték össze a különböző típusú anyagokat a feldolgozás már egy korai szakaszában, hanem szigorúan elkülönítve külön kezelték őket egészen az elemzés egyik későbbi fázisáig, mikor az e módszerrel nyert kategóriák (vagy szituáci-

ók) után kezdtek el nyomozni más típusú anyagokban. Olyan jellegükből adódó kategóriákat segítenek kifejtetni, melyet sem más anyagcsoportokban (szövegben, se a filmfelvételekben) nem lehet megtalálni. Így a különböző forráscsoportok nem illusztrálják egymást, hanem a magukban rejlő lehetőségeket lehet kibontani belőlük. Nem ragaszkodunk mereven Bateson és Mead módszeréhez, például ahhoz a kategória rendszerhez, melyet ők Erik Erikson (gyermek) fejlődépszichológiai kategóriáit felhasználva fejlesztettek tovább, (Erikson, Bateson, Mead és Ruth Benedict a Harvardról ismerték személyesen egymást), hanem inkább olyan példának tekintjük kutatásukat, mely lehetőséget teremt, hogy magunk alakítsuk, értelmezzük terepen gyűjtött anyagainkat. Ennek az a jelentősége, hogy a modern vadász-gyűjtögető társadalmakra vonatkozó szakirodalom feldolgozásával, és egyben e módszer alkalmazásával tovább keressük azt a publikálási formát, mely összeegyeztethető az evenki társadalom szerveződésének módjával. Mivel tapasztalataink szerint az evenki társadalomban nincs a verbális megnyilatkozásoknak különösebb gyakorlati jelentősége, így nekünk is más lehetőségek alkalmazását kell mérlegelnünk.

2008 szeptembere és 2009 novembere között három helyszínen végeztünk terepmunkát a Kelet-Burjátiában élő evenkik körében. Ősszel és tél elején Uszty-Dzsilindában egy evenkik lakta faluban kutattunk. A tél közepén Ilakacsonba mentünk, hogy tavaszig az egyik külvilágtól elvágott réntartó evenki csoport életét tanulmányozzuk. Nyáron és ősszel a Taloj és Kudur folyók környékén élő másik, a nefritbányászokkal az év nagyobb részében állandó kapcsolatot ápoló tajgai réntartó csoportot kerestük fel. István először 2004-ben végzett két hónapos előzetes terepmunkát ezen a területen. Azzal az elhatározással mentünk terepre, hogy fotó- és videó-elemzésen alapuló munkát szeretnénk egyszer írni az evenkik szituatív, nem verbális kultúrájáról. Ezen időszak során összesen közel 17 ezer fényképfelvételt készítettünk. Tánya 2008 őszén és tavasszal az egyszerűbb Konica-Minolta DiMAGE 23 digitális géppel dolgozott. Majd egy Pentax K1-es tükörreflexes gépet vásároltunk, melyet egy 35 miniméteres fix digitális alapobjektívvel szereltünk fel. A Konica-Minolta-val fekete-fehér felvételeket, később ő is már színes képeket készített. István egy Nikkor 1.8/50-es eredeti manuális alapobjektívvel felszerelt Nikon-FM2-vel dolgozott Kodak Elitechrome diára. Tánya inkább a táborok környékén, István inkább a tajgában fotózott. Tánya 14 ezer, István 3 ezer felvételt készített ezen időszak alatt összesen. A fotók készítésén túl naplókat vezettünk, és videofelvételeket (közel 100 óra) forgattunk. A fotókat igyekeztünk véletlenszerűen készíteni, hogy otthon teljes értékű, előzetes prekonceptió által minél kevésbé terhelt anyagokat elemezhesünk, hogy a terepet elhagyva olyan témákat is elemezhesünk, melyekre eredetileg nem összpontosított a kutatásunk.

A 17 ezer felvételt elemeztük, előzetesen válogattuk, csoportosítottuk. Az eseményeknek, annak, ami az evenkikkel történhet az evenki földön, van egy sajátos, mondhatnánk emikus (evenki) logikája. Ezek a fényképek-

ből összeállítható, különben máshogy nehezen megfogható logikai sorok meglátásunk szerint nagy jelentőségűek a tajgai, modern vadász-gyűjtőgető evenkik flexibilis (szituatív) kultúrájában.

Mielőtt közreadnánk az eredeti tablókat, még egy Bateson által felvetett problémát kell érintenünk (BATESON 1979, 210.), mely alapján az elemzés cikk-cakk alakban halad előre a tudás (adat) jellegű forma és absztraktabb folyamatszerű megfogalmazások között. Esetünkben, miként Bateson és Mead esetében is (BATESON – MEAD, 1942), a fotók jelentik a kiindulási alapot, majd jönnek a tablók címei, a tulajdonképpeni kategóriák, aztán a fotókat összekötő kapcsok és az egyes képekre vonatkozó részletek, majd a tablókat összekötő rendszerszerű összegzések, melyeket összefoglalásnak, és egyben a modernizációs kutatás végső eredményének is tekinthetünk.

A jelen tanulmány az Európai Unió és a Magyar Állam MOBILITAS ösztöndíj-programja támogatásával megvalósuló projekt keretében készült el.

1. Új szállítási eszközök



Új szállítási eszközök

A tajgai vándor evenkik sokféle szállítási (és közlekedési) eszközt használnak. Új eszközök segítségével gyorsabban mozoghatnak és több dolgot (is) vihetnek magukkal. Ezzel (jelentősen) megváltozott az evenkik élete, több dolog került a körükbe, mely stabilizálta az életüket: helyhez kötötte őket, és a mozgékonyaságukból is veszítettek. Az új eszközök új külvilághoz való kötöttségeket hoztak életükbe. Az új közlekedési eszközök nem annyira erősek, hogy nagy távolságokat győzzenek le, másrészt nagyon költséges működtetni őket. Legtöbbjük az idegenek ellenőrzése alatt van, és így az evenkik nem tudják saját érdekükben hasznosítani őket. A közlekedés régi formái, a rénszarvasok és a lovak még megtalálhatók, akkor is, ha nem használják olyan gyakran őket, mint a járművek: a *vezgyehodok* és a traktorok tajgában való elterjedése előtt. Az új eszközök többségét mindmáig nem tudják önállóan használni; az élet a tajgában elképzelhetetlen az evenkik számára lovak és rénszarvasok nélkül.

1. *kép* A kínai traktorokat a nefritbányászattal foglalkozó evenki *obscsina* vásárolta és ajándékozta egyes evenki családok részére. A tajgában kivágott farönkök táborba szállítására használják elsődlegesen. Tél az egyedüli időszak, mikor ezen eszközök nem ragadnak a mocsaras talajba.

2–3. *kép* A hajdani katonai rendszeresítésű láncotalpas szállítójárművet (*vezgyehodot*) szintén az evenki *obscsina* vásárolta és nefritszállításra használja a tajgában. Az evenkik távoli tajgai vadászhelyek közelébe juthatnak ezekkel a járművekkel. Április elejétől október közepéig majd minden héten néhány *vezgyehodból* álló karaván áll meg a réntartó evenkik felúton fekvő nyári táborában, hogy a sofőrök és a kísérők pihenjenek. Az ételek alapanyagául szolgáló (felhalmozott) hatalmas élelmiszerkészletet szintén a *vezgyehodok* szállítják ide.

4. *kép* Más járműveket, például UAZ-okat és a traktorokat csak télen lehet használni a befagyott folyók jegén, melyek útnak szolgálnak.

5. *kép* A lovak a legelterjedtebb közlekedési eszközök. Még a réntartók is előszeretettel használják nyáron és a nyári és téli táborok közötti mozgások során. A költözéseket már *vezgyehodokkal* bonyolítják le, mivel túl sok és nehéz teher szállítását már nem lehet lovak segítségével megoldani. De nyáron a lovak nélkülözhetetlenek vadászatok során.

6. *kép* Rénszarvast manapság nagyon ritkán használnak, de vannak helyek, ahol ezek jelentik az egyetlen szállítóeszközt. Már nem utaznak többé rén hátán az evenkik errefelé, mely megnehezíti a velük való mozgást a tajgában. Az emberek nagyobbak, a rénszarvasok kisebbek lettek.

7. *kép* Még mindig járnak repülőgépek a megye távoli településeire, bár a jegyek szinte megfizethetetlenek. A „menetrendszerinti” járatok azért ritkák, mert nehezen gyűlik össze annyi fizetőképes utas, hogy elindíthassanak egy repülőgépet. De sürgős esetben orvosi járatokat is indítanak, melyeket a helyi emberek ingyenes utazásra használnak.

2. Új technikai eszközök kombinációja egymással



Új technikai eszközök kombinációja egymással

Bármely új technikai eszköz megjelenése jelentős számú, és a feladatok megoldásának minőségében jelentkező változást hoz. Az új feladatokat nem lehet alacsony termelékenységű régi eszközökkel hatékonyan elvégezni. Rendszerint az új eszközök egymáshoz kapcsolódnak, így egy új eszköz különböző feladatok teljes spektrumát változtatja meg, és hoz létre egy szükségletet, hogy más új technikai eszközök kerüljenek be körükbe. Egymással való kombinálás nélkül az új eszközök kikerülnek a már használatos régi eszközök tárából, és nem épülnek be a mindennapi életbe.

1–2. kép Benzines fűrész használatának nincs értelme traktor nélkül, mert a nagy mennyiségű fát, melyet kitermelnek, a táborhoz kell szállítani. Rendszerint az emberek több fát termelnek ki ilyen fűrészsel, mint annak előtte, és így egyre mélyebbre kell alkalmas fáért menni a tajgába. A nagy távolság és a nagy mennyiségben kitermelt fa együtt teszi nélkülözhetetlenné a traktor használatát.

3–4. kép A *vezgyehodok* elterjedése új vadászati formákat hozott az evenkik életébe. Például este is lehet utazni, és fényvel vadászni vele. A vadak, ha szemükbe világítanak reflektorral, nem futnak el, sőt néha a fényforrás irányába futnak. Azért futnak a fény irányába, mert csak a megvilágított, a *vezgyehodhoz* vezető földfelszín részletet látják. Meglehetősen könnyű így elejteni a védtelen lényeket. De a fényt nem lehet vadászatra használni úgy, hogy hagyományos szállító eszközökkel, mint például lóval kombinálják. Lóval nem lehet igazán éjszaka vadászni, és a lámpa áramellátását sem lehet biztosítani ilyenkor. És történetesen az elejtett vadak szállítása sem megoldott; ennek a vadászati formának a használatával akár több vadat is el lehet ejteni egy este során. A *3. képen* a vadászok lámpát konstruálnak, melynek fényét kézzel tudják irányítani. A *4. képen* látszik, hogy van egy kémlelő nyílás a *vezgyehod* kabinjának tetején, ahonnan a fényt jól lehet irányítani.

5–7. kép A távcső nem egészen új dolog az evenkik körében. A nagy hatótávolságú puskák megjelenésével terjedt el. Az újabb fegyverek még messzebbre használhatók, és távcsővel vannak felszerelve. Ez azért jelentős, mert a vadnak, melyet messzebről látunk, kevesebb ideje marad (el)menekülni, így a vadásznak is kevesebb ideje lenne a (különálló) távcsőről a fegyverre váltani, ahol ráadásul újra célkeresztbe kell hoznia a vadat. Ennek a két technikai eszköznek a használata, mellyel nézni és löni lehet, egymás által meghatározott.

3. Új és régi párhuzamos technikai eszközök 1.



Új és régi párhuzamos technikai eszközök 1.

Bár új technikai eszközök nem kombinálhatók régiekkel, nem szorítják ki a régi eszközöket teljesen. A régiek kevésbé produktívak, ám sokkal megbízhatóbbak, mint tartalékok maradnak meg, melyek vészhelyzetekben kerülnek elő, mikor az új eszközök felmondják a szolgálatot, vagy mikor kifogy az üzemanyag, mely az új eszközök működtetéséhez szükséges. A tajgában vagy egy elzárt falu életében mindennapos az új technikai eszközök meghibásodása, melyeket csak a külvilágban lehet orvosolni, mellyel hosszú ideig nincsen kapcsolatuk. Ugyanakkor az új technikai eszközök megjelenésével régi, párhuzamos eszközök is előkerülnek, még akkor is, ha ezeknek már régen nincs gyakorlati jelentőségük, és majdnem teljesen elfelejtődtek. E folyamatában az eszközök fejlődése együtt halad a kultúra régi, konzervatív elemeinek felidézésével. Végül csak azok az új technikai eszközök maradnak meg, melyeknek van párhuzamos alternatívájuk az evenki kultúra hagyományos tárházából. Még ha a mindennapi feladatok gyakorlati megoldása változik és fejlődik is, a mindennapi feladatok általános alapformája ugyanaz marad.

1–4. kép Az esték kikapcsolódásra, pihenésre adnak lehetőséget. A filmnézés mindennapos gyakorlat lett, melyet mikor nem működik az áramfejlesztő, a könyvek és folyóiratok olvasása vált fel. Ekkor a petróleumlámpa kerül elő. A *3. kép* a réntartó táborban élő evenki család rendelkezésére álló három generátor közül az egyiket mutatja. Időnként mindhárom működésképtelen volt, vagy nem állt rendelkezésre a működéshez szükséges üzemanyag. Néha az evenkik a téli tábor környéken vadásztak, ahova nem vittek magukkal generátort. Mindkét esetben petróleumlámpát használtak este.

5–6. kép A réntartók nyári táborának közelében az evenkik az egyik csermely vizét szivattyúzták, melyhez az áramot az egyik dízelgenerátor szolgáltatta. Még a külvilágtól elzárt evenki faluban is maguknak kellett vizet hozniuk, mivel a folyó túl messze volt a háztól. A tajgai táborban az evenkik egy kis kertet műveltek, mely ennek az eszköznek a használatával vált lehetővé. De az ebből a kertből származó zöldségek nem játszottak döntő szerepet az élelmezésben, az evenkik nem igazán törődtek vele. A szivattyú könnyebbé tette az életüket, de mégis előszeretettel jártak vízért a folyóra.

7–8. kép Az elzárt falu lakói a más falvakban élőkkel műholdas telefonon keresztül kerülhetnek kapcsolatba. A telefont a községháza tetejére felállított antenna segítségével működtetik. A telefonkapcsolatot az orosz műholdak biztosítják, mely kapcsolat nem állandó, mert a műholdak nem minden napszakban fedik le a térséget. A telefon működéséhez áram szükséges, mely nem áll folyamatosan rendelkezésre, csak akkor, amikor a dízelgenerátor működik. Az emberek hozzászoktak ahhoz, hogy a kapcsolat rendszertelen, és a telefonban inkább kikapcsolódást, nem pedig rendszeres kommunikációt biztosító eszközt láttak. A távoli réntartó telepeken, ahol nincsen műholdas telefon, és több mint fél évig semmilyen hírt nem kapnak a külvilágból, alternatív lehetőségként kártyajóslással tartanak fenn kapcsolatot rokonaikkal.

4. Új és régi párhuzamos technikai eszközök 2.



Új és régi párhuzamos technikai eszközök 2.

Minden jelentkező régi eszköz egyszer új volt. Ahogy idővel egyre inkább megkerülhetetlenül beépült a mindennapi gyakorlatba, az új-régi tevékenységek, feladatok megoldásának koordinációs típusa a kezdeti komplementáris, egymást kiegészítő tulajdonságokon alapuló viszonyrendszertől idővel a szimmetrikusság irányába tolódott el. Ez annyit jelent, hogy az emberek fokozatosan elsajátították, hogyan kell e technikai eszközöket használni és a specialisták és kezdeményezők különleges helyzete megszűnt. Egyidejűleg a technikai eszközök megtestesítő terméktől való növekvő függőség azt kívánta, érte el, hogy mindenki számára azonos mértékben legyenek hozzáférhetőek ezek az eszközök. A régi és új technikai eszközök párhuzamos jelenléte lehetővé teszi, hogy egyidejűleg az emberek közötti komplementáris, és szimmetrikus viszonyok is egyensúlyba kerüljenek. A bőség és kényelem a cselekvések komplementáris egymást kiegészítő módjával társított szituációi a vészhelyzetekkel vannak kiegyensúlyozva, mikor a szimmetria az egyetlen mód, mely mozgósítani képes minden embert, hogy együttesen felülkerekedjenek az adódó nehézségeken.

1–2. kép Míg az egyik ember a benzinmotoros fűrészt működteti, addig a másik a kivágott fát dönti. Az új technikai eszközök a résztvevők közötti komplementáris szerep megkülönböztetését előfeltételezik. A kézi fűrésszel két ember tud egyenlő erővel dolgozni, és a fakivágás nem olyan gyors tevékenység, hogy az emberek egyidejűleg ne tudnák irányítani a fa dőlését. A tevékenységben való részvételük szimmetrikus.

3–6. kép Sem a traktor, sem a *vezgyehod* vezetője nem vezeti járművét egyedül, a másik személy mutatja az irányt a fák közötti manőverekhez, vagy figyeli a lánc feszességét, mely a fatörzseket fogja össze. A fatörzsek szállításához, ha nem áll rendelkezésre jármű, minden ember, férfiak és nők összefogása is szükséges. A *4. képen* egy nőt látunk, ahogy szélről figyeli, ahogyan a férfiak farönkökkel teli szánkót egy gödörből igyekeznek kihúzni, de a következő pillanatban már ő is megragad egy rönköt, a vállára veszi és hazacipeli, mint a többiek. Neki is volt fejszéje.

5. Technikai eszközök javítása



Technikai eszközök javítása

A 'javítás', vagy jobban mondva a 'javítgatás' olyan tevékenység, mely inkább a tevékenységgel eltöltött idő, vagy a tárgy kuriozitás jellege miatt lesz fontos, mintsem az lenne a célja, hogy ténylegesen megjavítsanak valamit. Ha valami könnyen elromlik, és nem lehet egy este alatt megjavítani, akkor nagyon könnyen azok közé a tárgyak közé kerülhet, melyeket a kuriozitásuk miatt nem dobnak ki véglegesen, majd évekig vár arra, hogy valaki meg akarja javítani, anélkül, hogy elfogadná, hogy soha többé nem fog működni. Ez a gyakorlat egyfajta szabadidős tevékenység lett. A javítás szintén tekinthető leselejtezésnek, mikor a nem tartós, törekeny új technikai eszközöket elutasítják. Az evenkik ritkán zárnak ki dolgokat életükből, előszeretettel kombinálnak és élnek minden új, adódó lehetőséggel. Innen nézve egy dolog javítása nem jelent automatikus kidobást, hanem időt hagynak, hogy megtalálja a helyét a háztartásban, ha mást nem, játékszer lehet készíteni belőle, mellyel a szabadidőben játszani lehet. Ez az oka, hogy az evenkik nem akarnak egy-egy eszközt velejéig megérteni, azt, hogy hogyan működik, inkább különféle működési lehetőségek kombinációit próbálják ki, abban bízva, hogy valahogy működni fog. Ezek a manipulációk odavezetnek, hogy véglegesen tönkreteszik az eszközt. Ha valaki a jelenlévők körében tisztában van azzal, hogy az eszköz funkciója valamiért fontos, igyekszik megelőzni minden olyan kísérletet, mely javításra irányul, igyekszik megvédeni az eredeti formát mindaddig, míg külső segítséget nem kapnak.

1–2. kép Mindig, amikor Szjomka szabad volt, este vagy nappal, azon volt, hogy megjavítsa a rádiót, mely eredetileg napelemmel és kurblival működött. A kábeleket átrendezte, több helyen elvágta, az is látszott, hogy már Szjomka előtt mások is javították a rádiót. Ez nem törte le Szjomkát, és időről időre újra láttuk a rádiót javítgatni.

3. kép A képen azt látjuk, ahogy Nikolaj Szytepanovics (Ded Kolja) próbálja megjavítani a kocsiját, mely kísérletet egyszer siker koronázta, de később elromlott messze otthonától, ahol végleg ott kellett hagyni. A koci további sorsa ismeretlen számunkra.

4. kép Néha összerakni valamit különböző részekből, vigyázni valamire és javítani, ugyanaz a végtelen folyamat, és beépült a gyakorlati szokásokba. Ez különösen igaz az illegális eszközökre, mint a papírok nélküli fegyverekre, melyet nem lehet használni és javítani nyilvánosan. Gyakorlatilag ezek már félig elrontott tárgyak, de mégis sok időt és figyelmet fordítanak rájuk használóik.

5–6. kép Azok a mechanizmusok, melyeket be kell indítani, mindig kockázattal járnak, mivel minden egyes sikertelen kísérlet, hogy beindítsanak valamit, egy javítás előzménye lehet.

7–8. kép Ha egy eszközt nem könnyű megjavítani, és az adódó kombinációk nem vezettek eredményre, akkor az evenkik rendszerint erővel igyekeznek megoldani a problémát. Ez további meghibásodásokhoz vezethet.

6. Új vizuális technikai eszközök



Új vizuális technikai eszközök

A pihenés az a szféra, mely nem áll közvetlen kapcsolatban a túléléssel, kevésbé jár kockázattal és veszéllyel, ennél fogva több lehetőség lesz új és kísérleti jellegű technikai eszközök befogadására. A modern pihenést szolgáló eszközök jórészt különböző vizuális eszközöket jelentenek, mint Tv-készüléket, számítógépet vagy fényképezőgépet. Ebben a szférában a játék a mértékadó cselekvési mód; különösen nagy hatással van a gyerekekre. Habár ezek az eszközök kevésbé kapcsolhatók régi párhuzamos eszközhöz, hogy megmaradjanak az evenki ökológiai tevékenységek tárában, és pozíciójuk sem stabil. Jobbára azért, mert minden új vizuális technikai eszköz erős és állandó internet kapcsolatot, tv frekvenciát, mobil hálózatot előfeltételez, hogy a működtető programot meg lehessen újítani. Az evenkik elzárt életében az idegenekkel való esetleges érintkezéshez nem adottak ilyen stabil kapcsolódási lehetőségek. Csak a pihenéssel társított új technikai eszközök találják meg helyüket az evenkik életében, és ezek jobb esetben véletlenszerű kapcsolatot előfeltételeznek a külvilággal. Csak kevés modern technikai eszköz felel meg ezeknek a követelményeknek.

1. kép A gyerekek (régi) játékaikat kombinálják (új) játékokkal, és tv-t néznek, ahogy a felnőttek kombinálják a különböző eszközöket és feladatokat egymással.

2. kép Egy jó parti gyakran jár együtt azzal, hogy be van kapcsolva a tv, melyet jórészt a gyerekek néznek, akik nem vesznek részt a felnőtt vígasságokban. Ugyanakkor a tv zaja csak a hangulatot emeli.

3. kép Maxim figyelmét teljesen lekötötték a számítógépes játékok, melyeket játszott. A valós életében, a tajgában saját fegyvere van, mellyel célba lő. Arra készül, hogy vadász legyen, mint az apja. A faluban található számítógéppel meglehetősen kockázatos játszani, mert könnyen lefagyhat a vírusok miatt. A vírusellenes programok nem igazán segítenek, mert nem áll rendelkezésre az adtbázis megújításához szükséges internet kapcsolat.

4. kép Az evenkik ugyanazokat a filmeket nézik többször, melyek a DVD-kollekciójuk darabjait alkotják, mert nem tudták üzembe helyezni a műholdas antennát. Rendelkezésükre áll egy, de nem tudnak a tajgába kihívni egy szakembert, aki beállítaná nekik a távoli réntartó telepen.

5–6. kép Akkor nézegetnek fényképeket, mikor idegnek érkeznek hozzájuk vendégségbe. Az evenkik időről időre előveszik a róluk készített fényképeket. Az összegyűjtött fényképek az idegenekkel való találkozásaik történetének tekinthetők. Maguk nem készítenek felvételeket, így azokat csak idegenek, köztük antropológusok ajándékozzák nekik, akik náluk vendégeskedtek.

7. Új technikai eszközök beépülése



Új technikai eszközök beépülése

Az evenkik egyszerre érdeklődők és nagyon gyakorlatiasak. Nyitottak arra, hogy az új dolgok hogyan használhatók, és az új lehetőségekre is, melyeket az új technikai eszközök nyújtanak. Mikor egy új technikai eszköz jelenik meg az evenkik körében, először igyekeznek integrálni a már meglévő test sémájukba. Az, hogy egy eszköz helyet kap az addig már meglévő rendszerben, gyakorlatilag azt jelenti, hogy konkrét funkciót találnak neki az evenki háztartásban. Ennél fogva, az új technikai eszközöket összhangba hozzák az élet evenki módjával; ezen eszközök hatására az élet inkább mennyiségi tekintetben változik, mint sem a minőséget illetően.

1–2. kép Andrej játszik a videokameránkkal. Nagyon gyorsan elsajátította a fogást, ahogyan a keresőbe kell nézni.

3. kép A távcső egy eléggé elterjedt eszköz, melyet Andrej akkor használ, mikor a rének után jár.

4. kép Maxim is hasonlóképpen állt hozzá a kameránkhöz, anélkül, hogy eligazítottuk volna. Neki is tetszett a zoom funkció, mely, szerinte, apja puskájának távcsőjére hasonlított.

5–6. kép A világról, melyet egy nyíláson keresztül látni, mind férfiaknak, mind nőknek van tapasztalata. A távcsöves fegyver beállításakor a távcsövön keresztül kell keresni, és tüzelni.

Modernizáció és az evenki kultúra

Az alábbiakban arra teszünk kísérletet, hogy rendszerbe foglaljuk fotó-elemzésünk tapasztalatait.

Elsőként azt találtuk, hogy vannak meghatározó tevékenységek a kelet-burjátiai evenkik körében, melyeket hívhatunk alapvető feladatnak is – ezek a természeti környezetnek és a periférikus helyzetnek köszönhetőek. Ilyen tevékenység és megoldandó feladat például a szállítás. Már itt felfedezhető, hogy modern és hagyományos eszközök együttesen vannak jelen a tajgában. Ezek az eszközök párokat alkothatnak. Az új és régi eszközök kapcsolatban állnak egymással. Elemzéseink során arra a következtetésre jutottunk, hogy azok a modern eszközök tudnak sikeresen megmaradni, amelyekhez régi, hagyományos eszközt lehet rendelni. Az evenkik földjén sosem lehet biztosnak lenni egy (modern) eszköz folyamatos-tartós működésében, ezért nem mondhatnak le az evenkik az alternatívaként számba jövő régi eszközeiről. Mikor új eszköz kerül az evenkik körébe, akkor felmerül egy kategória, melyhez egy régi eszköz tartozik. A párok megerősítik az új-régi eszközök szükségességét, és a velük kapcsolatban felmerülő kategóriák–tevékenységek–feladatok tényét, fontosságát. Úgy gondoljuk, hogy az evenki kultúra egyes elemeinek a fennmaradását az szolgálja elsődlegesen, ha egy ennek megfelelő modern eszköz kerül be az evenkik életébe. Időnként szükség van régi fogások gyakorlati felelevenítésére, mint ahogy a tuturi evenkiknél is tapasztalta István 2003-ban. Mikor egy fiatal vadász megnyitotta ősszel a vadászidényt, kivonult az újonnan kapott területére, és látta, hogy a vadászkunyhó összedőlt, nem esett kétségbe, hanem egy kéregkunyhót épített, ebben lakott az egész idény alatt. Mindezt úgy is meg tudta valósítani, hogy nem volt saját tapasztalata arról, hogy hogyan kell egy nyírfakéreg-sátrat felépíteni. Tehát az eszközök, mint egy vadászház, mely mintegy 30 éve általános a térségben, nem zárja ki teljesen régi, alternatív eszközök, esetünkben a kéregsátor használatát. Az olyan dolgok, melyeknek nincs modern felváltójuk, mint a *kumalan*, a rénszarvas szőrből készített nyeregtakaró alakú szőnyeg, legfeljebb csak díszek vagy ajándéktárgyak lesznek, egyre inkább kiszorulnak az evenki kultúrából.

A fentiekhez még annyit tehetünk hozzá, hogy a modern eszközök legtöbbször csak egy személy tudja csak használni. Az evenki egy szegénységi kultúra, azon sem csodálkozhatunk, hogy jórészt csak egy darab van belőlük, így azokat nem használhatja párhuzamosan több evenki, munkamegosztást, specializációt követelnek meg. Persze idővel egyes eszközök elterjednek és megrögzülnek, többen kezdik el használni őket a mindennapi életben. Az egykor modernnek tartott eszközök sem maradnak mindig újak (és idővel akár több példányt is használatba vehetnek közülük), mint ahogy a mai régi eszközök is egykor újnak számítottak. Az egykor újnak számító régi eszközök az evenkik számára kellemes szimmetrikus ténykedésre adnak lehe-

tőséget (favágás kétszemélyes fűrészsel, vagy a kitermelt fa hazaszállítása küsszánkókkal). Sirokogorov már a 20. század elején, a 19. század közepére vonatkozó adatokat elemezve, arra a következtetésre jutott, hogy az evenki kultúra rövid időn belül el fog tűnni (SHIROKOGOROFF, 1929). Vajon akkor hogyan képes az evenki kultúra évszázadokon keresztül fennmaradni? A fennmaradásához szükséges szimmetrikusságot követelő gyakorlatok védik meg a külvilág modernizációs hatásától. Tehát a külvilág komplementaritást követelő eszközei nem lesznek automatikusan, minden fenntartás nélkül a kultúra részei. Másrészt a modern eszközök használatához szükséges, eredendően komplementáris hozzáállást idővel a kultúra szimmetrikussá alakítja. Meg kell jegyezni, hogy a külvilág komplementáris hatása nélkül a szimmetrikusságon (egyenlőségi viszonyokon) alapuló evenki kultúra felbomlana. A szimmetrikusság és a komplementaritás között fennálló egyensúly (BATESON, 1958, 289–291.) arra utal, hogy modernizációs hatások ellenére is fennmaradhat (SÁNTHA – SAFONOVA, 2011, 27–28.). Ezzel eljutottunk egy önmagát szabályozó rendszer gondolatához. Az alábbi megfontolások a rendszer működésének részleteire hívják fel a figyelmet.

Különböző dolgok kombinációja vagy új eszközök, vagy régi eszközök között jön létre, nem találtunk fényképeket, melyek arra utalnának, hogy egy régi eszközt újjal kombinálnának. A párok erősítik egymást, mely például új eszközök esetén úgy jelentkezik, hogy ha a pár egyik eleme elromlik, akkor az evenkik fokozottan fognak keresni egy új példányt, hogy biztosítsák a kombináció további sikeres működését. Az új párokhoz régi párok vannak rendelve, melyek egyazon feladat megoldására szolgálnak. A pár elemei között komplementáris kapcsolat figyelhető meg. Felmerül a kérdés, hogy adoptálhatók-e sikeresen az evenkik körébe új, eredeti kombinációk, régi pár (alternatív) helyettesítése nélkül? Nem igazán találni erre példát. Így az elektromos teafőzőt dízelmotor generálta elektromos áram működteti. Abban az esetben, ha a dízelmotor elromlik, a teafőző is használhatatlan lesz.

Az eszközök addig működnek, amíg fel nem kelti az evenkik érdeklődését működési elvük megismerése. A tapasztalt, idősebb evenkik nem hagyják, hogy egy-egy nagy becsben lévő új eszköz közelébe gyerekek, érdeklődő felnőttek kerüljenek. A dolgok szétszedése és összerakása következetességet (logikusságot) követel, mely nem jelentkezik érdekes feladatként az evenkik számára. Így talán jobban érthető, hogy az eszközök javíthatása nem követel összpontosítást, inkább mindennapos szabadidős tevékenységnek lehet tekinteni. Nem az a cél, hogy megjavítsanak valamit, hiszen mint láttuk, a leggyakrabban az eszközök működési elvével sincsenek igazán tisztában, inkább azt vizsgálgatják, hogy egy elromlott eszközt milyen másikkal tudnak úgy kombinálni, hogy együttesen újra használni lehessen valamire. Az evenkiknek tapasztalatuk van arról, hogy minden dolog előbb vagy utóbb elromlik. Az a folyamat, a javíthatás, míg rájönnek, hogy egy elromlott eszközt mire tudnak a továbbiakban felhasználni, játék, mely kreativitást kíván az evenkiktől. A gyakorlat azt mutatja, hogy a külvilágból

érkező modernizációs eszközöket csak a külvilágban lehet megjavítani. A modernizációs eszközökön keresztül az evenkik lehetőséget találnak érintkezni a külvilággal, idegenekkel, más emberekkel.

A modernizációs eszközök egyik típusa (mely 'Új vizuális eszközök' alcím alatt szerepel), a szállítás, a tüzelőfa előkészítés, a vízfordás, az ételkészítés és az idegenekkel való érintkezés mellett más, nem aktív (nem racionális), de szükségszerű feladatot lát el: a szabadidő, pihenés eltöltését. Ezeknek az eszközöknek a használata nem gyökerezik régi eszközök gyakorlatában. Csak sok új elem kombinációja esetén működnek. Nem kell megérteni működési elvüket. Használatukhoz nem szükséges, sőt mint fentebb láttuk kifejezetten veszélyes az evenkiféle kreativitás. Míg a gyerekek lelkesnek, a felnőttek meglehetősen passzívnak látszanak ilyen eszközök használata során. És mivel használatukhoz nem kell integrálódniuk a tajgába, inkább a modern környezetet kell megteremteni működésükhöz, így nehezen tekinthető evenkinek, inkább olyan szférának, melyben az idegenek otthonosan érzik magukat, és így a kulturális kontaktusok terepe lesz a tajgában. Használatuk epizódyszerű, átmeneti jellegű. Időszakos hiányuk nem veszélyezteti az evenki kultúra működését.

Az evenkik körébe kerülő új technikával ismerkedés során olyan fogásokat próbálnak ki rajtuk, velük, melyek ismerősek (régiek). Igyekeznek megérteni, milyen feladatra való, nem a külvilág kategóriáit használva, hanem a sajátokat (régieket). Egy videokamera lehet fegyver és optika (távcső). Igyekeznek megérteni, hogy milyen helyzetben lehetne sikeresen használni. Eleinte a komplementaritás és a specializáció irányába történik elmozdulás, de csak akkor maradhat meg egy technika az evenkik körében, hogyha egy átmeneti idő után (vizuális technikák) szimmetrikus kapcsolatok kivitelezésére is alkalmas lesz. Erre azért van szüksége az egyenlőségi étosz szervezet evenki társadalomnak, hogy egyensúlyt tudjon találni a komplementáris viszonyokra és specializációra épülő hierarchikus külvilággal. Ez alapvető követelménye a fennmaradásnak és annak is, hogy egy modern technika sikeresen beépüljön az evenkik kultúrájába. Ennek az a biztos jele, ha egy eszköz széles körben elterjed, és elérhetővé válik mindenki számára. Ez meglehetősen sarkalatos pont olyan evenki csoportoknál, mint például az ilakacsoni evenkik, akik környezetéből a gazdasági krízis hatására kivonultak az idegenek, és így fél éveken keresztül teljes elszigeteltségben élnek. Az ő életükre a komplementáris viszonyok hiánya jellemző. Még a kuduri evenkik életében is – akik az év nagyobb részében rendszeres kapcsolatokban állnak nefritbányász idegenekkel (SÁNTHA, 2011), akiken keresztül modernizációs eszközök szivároghatnak be mindennapjaikba, – vannak olyan időszakok (október végétől április elejéig), mikor teljesen maguk maradnak a tajgában, és lehetőségük lesz, hogy evenki módra szimmetrikus kapcsolatokat ápoljanak egymással.

IRODALOM

- BATESON, Gregory
1958 *Naven: A Survey of the Problems Suggested by a Composite Picture of the Culture of a New Guinea Tribe Drawn from Three Points of View*. Stanford, Stanford University Press.
1979 *Mind and Nature: A Necessary Unity*. New York, E. P. Dutton.
- BATESON, Gregory – MEAD, Margaret
1942 *Balinese Character: A Photographic Analysis*. New York, Academy of Sciences.
- BRODY, Hugh
2001 *Other Side of Eden: Hunters, Farmers, and the Shaping of the World*. London, Faber and Faber.
- CLASTRES, Pierre
1989 *Society Against the State: Essays in Political Anthropology*. New York, Zone Books.
- FERGUSON, James
1994 *Expectation of Modernity: Myths and Meaning of Urban Life on the Zambian Copperbelt*. Berkeley, University of California Press.
- HUMPHREY, Caroline
2002 *The Unmaking of Soviet Life: Everyday Economies after Socialism*. Ithaca and New York, Cornell University Press.
- NAVARO-YASHIN, Yael
2002 *Faces of the State: Secularism and Public Life in Turkey*. Princeton, New Jersey Princeton University Press.
- SÁNTHA István
2011 Az evenkik drágaköve. Nefritbányászat a tajgában. *Földgömb* május–június, 16–27.
- SÁNTHA István – SAFONOVA Tatiana
2011 *Az evenkik földjén. Kulturális kontaktusok a Bajkál-vidéken*. Budapest, Balassi Kiadó.
- SCOTT, James
2009 *The Art of Not Being Governed: An Anarchist History of Upland Southeast Asia*. New Haven, Yale University Press.
- SHIROKOGOROFF, Semen Mihailovich
1929 *Social Organization of the Northern Tungus*. London, Garland Publishing Inc.
- SNEATH, David
2007 *The Headless State: Aristocratic Orders, Kinship Society, and Misrepresentations of Nomadic Inner Asia*. New York, Columbia University Press.
- SSORIN-CHAIKOV, Nikolai
2003 *The Social Life of the State in Subarctic Siberia*, Stanford – California, Stanford University Press.

- TAUSSIG, Michael
 1992 *The Nervous System*. London, Routledge.
- THOMPSON, Niobe
 2008 *Settlers on the Edge: Identity and Modernization on Russia's Arctic Frontier*. Vancouver, UBC Press.
- TSING, Anna
 1993 *In the Realm of the Diamond Queen: Marginality in an Out-of-the-Way Place*. Princeton – New Jersey, Princeton University Press.
- VOLKOV, Vadim
 2002 *Violent Entrepreneurs: The Use of Force in the Making of Russian Capitalism*. Ithaca, New York, Cornell University Press.
- ŽIŽEK, Slavoj
 1989 *The Sublime Object of Ideology*. London – New York, Verso.

TATIANA SAFONOVA – ISTVÁN SÁNTHA

THE PLACE OF ELEMENTS OF MODERNISATION IN THE EVENKI CULTURE IN EAST SIBERIA

The article presents some results of a photographic analysis project that the authors accomplish on the basis of 17.000 photos taken during the anthropological fieldwork conducted between October 2008 and November 2009 among Evenki people living in East Buryatia, in the Eastern part of Siberia. The aim of the project is to study the non-verbal patterns of culture.

Some activities are essential due to the natural environment and the peripheral position of the Evenki land. Modern and old instruments can be seen together in the taiga; they relate to each other and form pairs. The existence of these pairs shows the necessity of the coexistence of modern and old technologies and the importance of the categories, activities and tasks connected with them. An old instrument can remain among the Evenki only if an adaptable new instrument can find its place in the everyday life. Sometimes old practical skills also need to be reinvented for the accomplishment of a particular task. The things which have no modern existing pair step by step lose their place and extinguish.

A MANDZSU SÁMÁNSÁG MEGÚJULÁSA

Az első kapcsolatok

Már 1991-ben arra gondoltam, hogy el kellene látogatni Kínába is, mert több konferencián, mindenekelőtt Zágrábban, ahol elhatároztuk a Nemzetközi Sámánkutató Társaság (International Society for Shamanistic Research) megalakítását, találkoztam kínai kollégákkal, akik arról biztosítottak, hogy Kína bizonyos területein még működő sámánok találhatók. Megerősített elhatározásomban továbbá az is, hogy tulajdonképpen az északnyugat-kínai, vagyis mandzsúriai terület kulturálisan a dél-szibériai, távol-keleti sámánság folytatásának vidéke. S. M. Shirokogoroff hatalmas monográfiája, *Psychomental Complex of the Tungus* (1935) szintén olyan alapozást jelentett érdeklődésemhez, amelyet folytatni gondoltam. Továbbá Baráthosi Balogh Benedek, ha északabbra is, szintén kutatott az Amur vidékén, a 20. század első évtizedeiben (BARÁTHOSI-BALOGH, 1927).

Volt még egy érdekes adalék, ami kutatói érdeklődésemet felkeltette, nevezetesen a „Nisan sámánasszony...” érdekes szövegei, illetve annak magyar kiadása (MELLES, 1987). Kiderült, hogy Bálint Gábor már 1875-ben, a Magyar Tudományos Akadémián tartott felolvasóülésen ismertette *A mandzsuk szertartásos könyvét*, amelyet egy jó barátjától kapott, és amelyben a „számán vallás” jellegzetességeiről beszélt e kézirat alapján. Tudomásunk szerint nem nagyon hivatkoztak erre az érdekes dolgozatra, pedig az európai szakirodalomban is ez volt az első ismertetése (BÁLINT, 1876) a mandzsuk szertartáskönyvének, melyet a kínai császár megrendelésére állítottak össze a 18. században, többnyire a szóbeli hagyomány, és a mandzsuk nemzetséggfők elbeszélései alapján, amelyben a rituális gyakorlatra emlékeztek. A kéziratok könyv fejezetei sorra veszik a családi és az évszakokhoz fűződő szertartásokat, az imákat és az énekeket, majd a szertartásnál használatos edényeket, sőt azok rajzait és méreteit is közlik. Ennek a szertartáskönyvnek több változata van, melyeket később publikáltak különböző nyelveken, így oroszul, angolul, németül és más nyelveken is, úgyhogy mára egy külön, a különböző kéziratokat és adatokat egybevető tudományág alakult ki a távol-keleti filológiában, melynek a neve *nishanology* (STRARY, 2002). Mindenesetre az újabb és újabb változatok közreadása során egész sor új információhoz jutott az összehasonlító sámánkutatóknak, hiszen ezeknek a kéziratok könyvváltozatoknak az illusztrációi azért olyan értékesek, mert realisták, úgyhogy azokból sok részlet megtudható a mandzsuk sámánok szertartásairól.

A visszatérő és több helyszínen folyó terepmunka során 1991-től hat alkalommal jártam Kínában, azzal a feltett szándékkal, hogy eljussak Mandzsúriába, ahol a mandzsuk mellett még jónéhány etnikus kisebbség él, ahogy Kínában mondják: nemzetiség. Köztük a tunguzokon kívül különféle evenki és mongol csoportok is. Az akadémiai csereegyezmény lehetővé tette, hogy az elmúlt másfél évtizedben hat alkalommal végezhessek kutatómunkát Kínában, s mivel minden egyes kiküldetés legalább négyhetes kellett hogy legyen, így ténylegesen visszajáró terepmunkát volt szerencsém végezni, főként a mandzsuk között. Kína 56 nemzetisége közül a mandzsuk több mint négy millióan voltak a 90-es évek elején, ma pedig még többen lehetnek, mert a különleges nemzetiségi törvény miatt a nemzeti kisebbségeknek a Kínában kötelező egyetlen gyermekén kívül még egy vagy két gyermeket lehet vállalni. A mandzsuk, természetesen a kínaiakkal elvegyülve, de mégis egy nagy összefüggő területen, noha több tartományban élnek, így Liaoning, Jilin, Heilongjiang és Hebeiben nevezetűekben. Jellemző rájuk az úgynevezett klán (*mokun*) samanizmus, ami tulajdonképpen a nagycsaládi szervezetet híven őrző mandzsuk gondolkodásmód egyik jellemző tulajdonsága. A teljes rokonságnak ugyanis időről időre össze kellett jönnie, hogy együtt emlékezzenek az ősökre, és ezáltal megerősítsék az összetartozás tudatát, de erről bővebben majd még szólnunk.

Vegyük sorra ezeket az utakat, mert kutatástörténeti szempontból nem tanulságok nélkül való, ahogy az ember a terepmunka során eljut egyrészt a helyi kollégák bizalmának megnyeréséig, másrészt azokhoz az adatokhoz, amelyek nélkülözhetetlenek a kultúra megértéséhez. 1991-ben, az első út alkalmával, meglehetősen naivan pontos nyelvjárási térképekkel felszerelve érkeztem Kínába.¹ Természetesen hosszasan faggattak arról, hogy miért akarok Mandzsúriába menni, amíg végül sikerült meggyőzni őket, hogy terepmunkára jöttem, nem turistaként, és nemcsak a Nagy Fal érdekelt. Végülis elvittek Csangcsunba, ahol a helybeli kollégák nagy érdeklődéssel fogadtak, mivel kiderült, hogy számukra, mint mandzsuk nemzetiségű emberek számára a samanizmus kutatása igen fontos, hiszen kultúrájuk egyik jelentős, történetileg is fontos elemét jelenti. A helyi kollégák némelyikével oroszul tudtam kommunikálni, és ez méginkább elmélyítette a személyes kapcsolatot. A tolmácsolásról itt meg kell említenem, hogy egy igen kitűnő nyelvérzékű, belső-mongóliai fiatal kutatót adtak mellém, aki nagyon sokat segített a kapcsolatok felvételében, mivel nyitott személetű kolléga volt (azóta Amerikában egy jó hírű magánegyetem professzora és kínai antropológiát oktat).

¹ Stephen Wurm még ausztráliai tanulmányutam alkalmával, az akkor még publikálatlan kínai nyelvjárások térképeinek xerox-másolataival ajándékozott meg, és így pontosan tudtam hova kéne eljutnom. A Kínai Társadalomtudományi Akadémián, amelynek intézetével a mi akadémiánk is cserekapcsolatban áll, kimondott gyanúval fogadtak, azt firtatva, hogy honnan ismerem ilyen pontosan a helyi dialektust beszélő kis csoportoknak a földrajzi helyzetét.

A kínai kollégákkal való együttműködés egyik legfontosabb tereptapasztalata az volt, hogy végtelen türelemmel kell viseltetni a távoli kultúrák embereinek érzékenységét illetően. Ez egész pontosan azt jelentette, hogy a végtelenségig kivártam és semmit nem erőltettem, mert a napi találkozások során feltett kérdéseimre lehet, hogy csak két nappal később kaptam választ. Először meg kellett nyernem a helybeliek bizalmát. Mivel ez az első út a 90-es évek legelején zajlott, akkor még teljesen más politikai légkör uralkodott, és a kínai kollégák is nagyon vigyáztak arra, hogy ne lépjenek át bizonyos határokat, és megmaradjon a kellő távolságtartás. Ennek ellenére sikerült elérni, hogy a sámán tárgykollekciónkat részben megmutatták, sőt néhány olyan fényképet is nekem adtak, amelyeket évekkorábban maguk készítettek a mandzsúriai kis népek sámánjairól. Néhány dokumentumfilmmel is megismertettek az ottani kollégák, de videómásolatról szó se lehetett. Végül csangcsuni utam legvégén közölték, hogy vidéki kirándulásra visznek. Másnap kiderült, hogy egy idős sámánnal való találkozást szerveztek meg a számomra. Érdeemes idézni erről a találkozásról készített naplójegyzeteimből.

Elérkezett a nagy nap: megígérték, hogy kivisznek egy öreg sámánhoz. Pontosan nyolckor indultunk egy mikrobusszal, életveszélyesen cikázva a biciklisták áradatában, mert noha vasárnap volt, az emberek tömegesen mentek munkába. Többször hajtottunk át piacokon, amelyeken szembetűnő a szegénység, ahogy az emberek ülnek a porban, és mindenütt az út mentén néhány dinnyét vagy más zöldséget árúsítanak. A jó út egy jó óra múlva elfogyott alólunk, de még két és fél órát döcögtünk – néhol lépésben – egyre rosszabb utakon és vízmosáson, földúton, porban fürdő falucskákon át.

Az igazsághoz hozzátartozik, hogy még tegnap előreküldték az egyik fiatalasszony munkatársat az intézettől, hogy kerítse elő az öregot, vagyis hozza be a faluközpontba, *Monkhába*, ahol természetesen a falu vezetői fogadtak. Fél tizenkettőkor vezettek be az úgynevezett »fogadószobába« a helyi »tanács« épületében: kis, 4x4 m-es szoba két oldalán a jellegzetes mandzsú ülő-alvó kemence volt beépítve (a neve: *kang*). Az öreg már ott volt, amikor megérkeztünk. A *Takon* nevű falu, ahol lakik, néhány kilométerre van innen (a nemzetségének a neve *Dzao*). »A falu lakóinak száma hatszáz körül van« – mondta a jelenlévő leányunoka, és abból kb. száz a közvetlen rokon. A sámán neve: *Zhao Yu-ge* (83 éves) – ő, egy mandzsú volt az első élő sámán az életemben, akivel találkoztam. Az öreg tegnap még halászott, és a nagy árvíz ideje alatt éppen rőzsét gyűjtött az erdőn. Kitűnő egészségnek örvendő és jó a kedélye – leszámítva, hogy egy kissé nagyot hall. Nem vesztegettem az időt, azonnal elkezdtem kérdezgetni, s jó volt a megérzésem, mert erre az ebéd után már nem kerülhetett volna sor.

Magával hozta a kézzel írott szertartáskönyvét, egy lényegében kínai írásjegyekkel leírt régi mandzsu szöveget. Többszöri rákérdezésemre sem derült ki, hogy olvassa-e rendszeresen a könyvben lévő szöveget vagy kívülről tudja az egészet. A kéziratot elég megviseltnak láttam. Azt mondta, hogy a családi hagyomány szerint a könyvecske vagy kétszáz éves. Az öregnek öt fia van és két lánya, nyolc unokája és négy dédunokája, s a sámánsgot a legidősebb fia veszi majd át, aki most negyven éves. Ő maga tizenhárom éves volt, amikor egyszer hirtelen beteg lett és a sámánnak, aki gyógyította, az volt a tanácsa, illetve kívánsága, hogy ő is legyen sámán. A dédanyja kezdte el tanítani, és arra a kérdésre, hogy mennyi ideig tartott a tanítása, azt felelte, hogy tizenöt napig. Azért őt választották ki, mert ő volt a legidősebb fiú. A sámánnak a mandzsuknál – éppen úgy, mint a magyar táltosnak – eggyel több csontja vagy ujjja kellett, hogy legyen. Persze az is lehet, hogy a sámán nem értette pontosan a kérdést, mert a fordítóm városi közkinai kiejtését a helyiek fordították le az öreg nyelvére, és úgy kiabálták bele a fülébe! Úgyhogy kicsit kínlódba haladt a beszélgetés. Ő a legidősebb fiát tizenhét éves korában kezdte tanítani. Az utódot a sámánnak mindig a saját családjából kell választania; neki eddig nyolc tanítványa volt, de ezek még mind túlságosan fiatal fiúk.

Arra a kérdésemre, hogy mikor samanizált utoljára, azt felelte, hogy 1988-ban, amikor a nagy tigris éve volt. Minden tizenkettedik évben kell a nagy családi rítust véghezvinnie és ugyanekkor, a szertartás keretében vezetik be a nagy családi krónikába – egy fél fal nagyságú rajzolt családfára – az újszülöttek neveit, valamint az elhaltakét is, az előbbieket pirossal, az utóbbiakat feketével. (Gondolom, ez a vér és a föld jelképes ellentétére utal).

A családi szertartást azért kell a tigris évében bemutatni, mert az ő nemzetségében a tigris tiszteletének volt hagyománya. A tanítványai mind ugyanazt a családi nevet viselik, mint ő. A második fia a dobos a szertartásokon. A dobját Jilinben csináltatta, juhbőr borítja. Elég rozszant állapotban volt, a bőr sem volt elég feszes rajta. Ekkor rákérdeztem a sárga ronggyal betekert dobverő vesszőre, hogy az miért sárga? Mi a sárga jelentése? Erre az öreg megtagadta az információt, illetve nekem úgy fordították le, hogy az *titkos*, nem akar beszélni róla!

Szerintem ez fontos pillanat volt, mert azt jelentette, hogy van a tudásnak egy titkos – át nem adható, de legalábbis idegeneknek ki nem adható – része! Én voltam egyébként az első fehér ember, akit életében látott, és akivel a samanizmusról beszélt, lényegében tehát mindketten elsők voltunk egymás számára. *(Részlet a terepnaplóból.)*

Az idős sámánnal való találkozás azért is nevezetes volt a számomra, mert valódi sámánnal még korábban nem találkoztam. Ugyanekkor először volt lehetőségem arra, hogy korszerű fényképezőgéppel meg tudjam örökíteni az

állandó mozgásban lévő sámánt (HOPPÁL, 1994a a kötet külső borítóján látható az öreg mandzsu sámán, dobolás közben). A végső tanulság pedig az volt, hogy nem szabad földadni a reményt, hogy az ember megtalálja a terepen azokat az adatokat és adatközlőket, amelyekről a szakirodalom (és a politika) már többnyire csak múlt időben emlékezett meg. Ez a kirándulás a mandzsúriai kollégákkal való hosszútávú együttműködés kezdetét jelentette. Nemcsak én kaptam tőlük néhány igen érdekes fényképet, hanem a beszélgetések során azt is eldöntöttük, hogy ők maguk is össze fognak állítani egy olyan monográfiát, amelyben a nekem megmutatott fotókat és tárgyakat teszik közzé. (Ez a kötet elkészült kínai és angol nyelven: GUO–WANG, 2001.)

1995-ben került sor a következő kínai útra és elsőként Xingjiangot jelöltem meg, Mandzsúria mellett, a következő terepmunka helyszínéül, már csak azért is, mert a 19. század közepén bizonyos mandzsu csoportokat a birodalom nyugati végeire telepítettek ki határőrszolgálatra. A *szibo* (vagy *szibe*) népcsoport az ujugrok között, feltehetően éppen az elzártság miatt, sok archaikus vonást őrzött meg a régi mandzsu kultúrából. A terepmunka során az ujugur kollégák nagy segítséget nyújtottak a szakirodalom összegyűjtésében, de természetesen azokban az években a kínain kívül más nyelvű publikációk nem voltak. Bármennyire is kértem, se a szibo, se az ujugur sámánokhoz nem vittek el, sem pedig a náluk kisebbségben élő kazah vagy kirgiz csoportokat nem látogathattuk meg. Biztató volt viszont az egyes kollégák nyitottsága, valamint az ígéret, hogy a jövőben együttműködésre, közös kutatásokra is sor kerülhet. Természetesen a helyi kulturális értékeket bemutató kirándulások során igen sokat tanulhatott az ember, hiszen végülis Stein Aurél nyomában járva, és a helyi élet jelenségeit figyelve az ember jó száz évvel korábbi állapotokat figyelhetett meg, és mint egy etnográfiai tankönyvet szemlélhette a paraszti élet jelenségeit. A kollégák természetesen, engedélyük nem lévén, a sámánságot egyszerűen letagadták. (Éppen ezért nem kis meglepetéssel szolgált jó évtized múltán, 2004-ben, hogy sikerült hihetetlenül gazdag anyagok gyűjteni éppen Xingjiangban és ugyanannak a kollégának a segítségével.)

Ezen út alkalmával is visszatértem Mandzsúriába, ahol a kollégák már ismerősként fogadtak, és újabb sámánhoz vittek el, aki jellegzetes képviselője volt az úgynevezett családi samanizmusnak, pontosabban a nagycsaládi közösségek sámánok által vezetett ünnepeinek volt a vezetője. Guang Borong híres sámáncsaládnak a tagja, aki körül több családtag is segítőtőbbsként szerepelt. Amikor meglátogattuk, készségesen elbeszélgetett velünk, természetesen a kínai kollégák segítségével folyt az interjú. Bármennyire is híres sámánról volt szó, igen egyszerű házban lakott, amely kívülről be sem volt vakolva, egy kis faluban, és meglehetősen közvetlenséggel fogadott, mivel előzetesen értesült érkezésemről. A rövid interjú után felöltötte jellegzetes, rátétes díszítéssel hímzett sámánszoknyáját, valamint kúp alakú csörgőkből álló övét, amelyik éktelen zajt képes csapni az állandó mozgás és derékforgatás eredményeként. A szobában – úgyis mondhatnánk, a tiszta szobában – a tükör fölött volt egy polc és azon egy kis ládika, amelyben a nagycsalád szent

iratait, köztük a családfát is őrzik. Efelé fordulva kezdte el bemutatóját, mert nem nevezhetem másként a szellemhívó ének előadását. Sikerült mozdulatait, énekét és a dobolás gesztusait videón is megörökíteni, és néhány szép fényképet is készíteni (HOPPÁL, 2002, 115., valamint HOPPÁL – SZATHMÁRI – TAKÁCS, 2005). A távolról jött etnológus természetesen még hosszasan szeretne volna megörökíteni a sámán szellemhívó imáját, amiben időről időre felismerte az *enduri* szót, amely a szellemeket jelölte, pontosabban azoknak a nevei után hangzott el, akiket ő akkor a szertartáshoz meg szokott hívni. Aztán néhány perc elteltével és többszöri térdhajlás után hirtelen abbahagyta a dobolást, és amikor megkérdeztem, hogy ez miért történt, azt válaszolta, „veszélyes lett volna meghívni a szellemeket, mert tulajdonképpen ez csak egy bevezetés volt, ami arról szólt, hogyan kezdődik egy valódi szertartás”. A tanulság ebből a rövid epizódból az, hogy az általuk szentnek tartott szertartásokat nem lehet, és nem szabad a teljes rituális kontextus nélkül bemutatni, mert ezzel azok ereje elvész. Valójában ez a legtökéletesebb válasz volt, mely megmagyarázza az egész helyzetet és annak valódiságát, a sámán hitelességét is bizonyította. Mindazonáltal a rövid részletből is láthatóvá vált az, hogy miként mozognak a sámánok a szertartás valódi helyzetében. Guang Borong ezután még elkísért a nemzetség legidősebb tagjához, aki ugyanabban az utcában lakott, és tulajdonképpen ő őrizte azt a körülbelül kétszer két méteres genealógiai táblát, amely az ő nemzetségüknek a leszármazási ágait egy családfa formájában őrzi az utódok számára. (Ilyen családfát később, a 2004-es terepmunka során sikerült fényképeznem (vö. GUO – WANG, 2001, 114.). A barátságos nemzetségfőnél tett látogatás során mindenesetre annyi kiderült, hogy ő is komolyan veszi a családi hagyományokat, mert kérésemre nem volt hajlandó megmutatni és kitergetni a családfát, mert azt csak a háromévenként megrendezésre kerülő nagy közösségi ünnepség alkalmával lehet elővenni. Ekkor jön össze ugyanis a család apraja-nagyja, és ekkor egészítetik ki a családfát új adatokkal, bejegyezve az újonnan érkezett gyermekeket és az elhalálozott öregeket. Erről a nagycsaládi rítusról aztán Pekingben a kollégák egy ritka érdekes dokumentumfilmet mutattak (a film ismertetését lásd SHI, 1991).

A fordulat éve

Az újabb kínai tanulmányútra 2000-ben került sor, amikor már nagy változásoknak lehetett szemtanúja az etnológus. Egyrészt a kínai kollégák, a Társadalomtudományi Akadémia központjában sokkal nagyobb nyitottsággal fogadták a magyar kutatót, és mivel az ismert útitervnek megfelelően újra Mandzsúriába akartam menni, ennek különösebb akadályja nem volt. Ami a hivatalos megbeszéléseket – amelyek minden út elején kötelezőek – illeti, a kínai kollégák nyitottnak mutatkoztak arra a javaslatra, hogy a kö-

vetkező években Kínába kellene megrendezni az International Society for Shamanistic Research (ISSR) egyik soronlívó konferenciáját, éppen 2003-ban. Igen célszerűen azonnal kigondolták, hogy meg kellene teremteni a Társadalomtudományi Akadémia népi irodalommal foglalkozó intézetén belül (ez tulajdonképpen az ottani Folklór Intézetet jelenti) egy olyan kutatócsoportot, amely intézményes háttérrel biztosítana egy ilyen nemzetközi konferenciának. Mivel a nemzetközi társaság elnökeként az együttműködésnek semmi akadályát nem láttam, meg is egyeztünk bizonyos alapelvekben. Az a sebesség, és cselekvőkészség viszont, ami a kínai kollégákat ez alkalommal jellemezte, minden képzeletet felülmúlt, hiszen visszatérve egy hónap múlva a terepmunkáról, még elutazásom előtt aláírtunk egy több pontból álló megállapodást, melynek értelmében megalakítják a sámánságot kutató csoportot, és megkezdik a nemzetközi konferencia előkészítését.

Itt érdemes kitérni egy elméleti kérdésre, nevezetesen arra, hogy amikor a sámánságról és annak kutatásáról beszéltünk, vagy amikor előadást tartottam, akkor a kínai fordításban rendre a *szaman-jiao* kifejezés jelent meg, tárgyalásaink során viszont megállapodás született arról, hogy nem a *jiao* = „vallás” szót fogják használni a jövőben, hanem a sokkal semlegesebb *venhua* = „kultúra” szót, mert ezáltal elkerülhetik a korábbi évtizedek élesen vallásellenes kritikáját. A *szaman-venhua* kutatása ugyanis már elfogadhatóbb volt az intézmény vezetősége számára, mert ez ugyan magába foglalta a népi hitvilág jelenségeit, de a sámánság egyéb aspektusai is, így például annak művészi megnyilvánulása is kutatások keretei közé lettek sorolhatók. Így aztán a pártvezetés sem szólhatott bele a korábban elítélt jelenségcsoport vizsgálatába.²

A 2000. évi terepkutatásról szólva ismét a csangcsuni kollégák segítségével egy újabb sámánhoz juthattam el, aki egyébként ugyanaz a sámán volt, akit filmen is megörökítettek, és amelyik filmet végülis sikerült megszereznem. Zhang Yuhai idős sámán Wulajie faluban lakott és találkozáskor már benne volt 80. életében. Viszont ő volt az a sámán, aki a film képein jól láthatóan transzba esett a szertartás egy pontján, akkor, amikor arcbőrére átszúrva a klán egyik védőszellemének, a vaddisznó szellemnek a megjelenését játszotta el. Ebben a faluban a han nemzetiség mellett (ők a kínaiak), egy különleges csoport, az úgynevezett handzsun nemzetség tagjai éltek, akik közös ősöknek egy hajdani kovácsot tekintettek és éppen ezzel magyarázták, hogy az ő általuk használt doboknak kovácsoltvas kerete van, azokat igen szépen díszítették a helybeli kovácsok. Ezeknek a doboknak a segítségével, azok hihetetlenül erős ritmikus hatására a közösség tagjai valami egészen különleges megváltozott tudatállapotba kerültek. (1–2. kép)

² Az a munkatárs, aki végülis ennek a kutatócsoportnak az élére került, mint később kiderült nem volt más, mint a Folklór Intézet párttitkára, aki maga is kisebbségi népcsoportból való volt, vagyis naxi eredetű, így személyesen is megtapasztalta, mit jelent egy kisebbséghez tartozni, de ugyanakkor a legkeményebben vitte a hivatalos pártideológia vonalát. Az csak egyéni szerencse, mármint a kínai sámánkutatás szempontjából, hogy ő maga fiatal korától kezdve a naxi samанизmus egyik kutatója, erről szerkesztett is egy kitűnő monográfiát (BAI–YANG, szerk. 1998).

Ezt nemcsak a mandzsu kollégák állították, hanem a terepen felvételt készítő etnológus is meg tudja erősíteni. Az az érzés uralkodik el az emberen a dobolás hatására, hogy szinte megáll az idő, és mint ahogy azt kimutatták, a dobolás ritmusa felerősíti azokat az agyhullámokat, amelyek a megváltozott tudatállapot eléréséhez szükségesek (HARNER-TRYON, 1992). Az öreg sámán a hagyományoknak megfelelően felöltötte fejdíszét, amelyet szemmel láthatólag nem túl régen készítettek, és amelybe a homlok tájékon három kerek üvegtükör volt beépítve. Fölül nem túl hosszú pávatollak díszítették, alul pedig a sámán szemét műanyag gyöngyökből álló függöny takarta el, hogy ezzel is – mintegy a látást akadályozva – segítsék a megváltozott tudatállapot elérését. Mivel a legjobb sámánkutató kollégával látogattuk meg az öreget, itt is szívélyes fogadtatásban volt részünk, olyannyira, hogy a sámán az arcának átszúrását is be akarta mutatni, csak hogy bizonyítsa sámáni képességeit. Találkozásunk során kiderült, hogy egy igazi sámán igen rövid idő alatt tud eljutni abba a bizonyos megváltozott tudatállapotba, amelyet egyes kutatók újabban „sámáni tudatállapot”-nak neveznek. A Zhang nagycsalád szintén nemzedékek óta ennek a családi ünnepnek a megrendezője és mint ilyen, a hagyományok továbbadásán is örködik, tehát az öregnek több tanítványa is van, akik majd öröklik a sámánszertartások megrendezésének tisztségét. Az egyik, most helyi tanítóként működő fiúval ottlétünkör találkoztam, aki elmondta, hogy már dolgozik az idős sámán teljes tudásanyagának megörökítésén. Mindenesetre nyilvánvaló volt, hogy a kínai kollégák és a helybeli mandzsu kutatók is régóta ismerik az öreget, és néha még külföldiek is meglátogatják a hagyományok idős őrzőjét (BRUNTON, 1995; SHI KUN, 1993). Amikor sámánválasztásának körülményeiről kérdeztem az öreget, kiderült, hogy 1) őt az ősök szellemei választották ki, 2) betegségbe esett és ez jelezte, hogy sámánválasztásra kell válnia, 3) tanulnia kellett egy idősebb sámántól annak idején. Elmondta azt is, hogy általában az idősebb sámán maga választja ki az utódját. A minket kísérő Fu Yuguang elmondta, hogy ő volt az a sámán, akiről a 80-as évek közepén filmet készítettek, és amelyet annak idején a kínai kollégák megmutattak, de nem voltak hajlandók eladni (GUO – WANG, 2001, 86–89.). Az akkor még ereje teljében lévő sámán volt a fő szervezője az ősök tiszteletére szentelt szertartásoknak. Ez alkalommal elővették a nagycsalád leszármazási fáját ábrázoló, fél falnyi papírképet és az előtt táncolva, dobolva hívták meg az ősök szellemeit. Disznót is áldoztak – ez egyébként kora tavasszal történt –, vagyis disznóöléssel egybekötött többnapos családi együttlétről volt szó, melyre meghívták a sas, a tigris és a tűz szellemeit, és ez a sámán játszotta a tigris szerepét. A filmen látszott, hogy teljesen transzban volt és a szertartás során két, kötőtűszerű ezüstrudacszával átszúrták a arcbőrét. (Így még jobban hasonlított a tigrishez.) Ezt a jelenetet próbálta az öreg nekünk is néhány percnyi dobolás után bemutatni. Aztán maga is elfáradván leült és megköszönte Fu Yuguangnak, régi bizalmas ismerősének és a távolból jött idegennek, hogy meglátogatták. Amikor elbúcsúztunk, arcán valami belső nyugalmat árasztó mosolygás ült. Fia pe-



1. kép Mandzsu sámán (Zhang Juhai) otthonában bemutatja szellemidéző énekét.
(Hoppál Mihály felvétele, 2000)



2. kép A wuladiei Zhang család bemutatja a dobolás különleges ritmikáját.
(Hoppál Mihály felvétele, 2001)

dig elmondta, hogy az öreg csak akkor boldog, ha néha dobját kezébe veheti és nagyon szomorú amiatt, hogy nem tudja, ki lesz a méltó utóda. (2004-ben hallottam, hogy azóta már ő is eltávozott az égi sámánok közé.)

Újabb mandzsu tanulmányok

2001-ben Jilin városában a mandzsu tanulmányokkal foglalkozó kutatók számára nemzetközi konferenciát hirdettek, és ezt az alkalmat örömmel használtam fel, arra, hogy újra terepre juthassak és esetleg újabb sámánokkal találkozhatnék. Ha reményeimben némiképp csalódtam is, ez az utazás sem volt érdektelen, mert olyan új jelenségekkel találkozhattam, amelyeket korábban nem volt alkalmam megtapasztalni. És éppen ezek a modernizációval és a politikai változásokkal együttjáró jelenségek azok, amelyek a sámánság 21. század eleji állapotát jelzik. A konferencia programjába beillesztve ugyanis a szokásos kirándulások során elvitték a résztvevőket ugyanabba a kis faluba, ahol az öreg sámánnál jártam, de ez alkalommal egy jellegzetesen új kulturális jelenséget volt alkalmunk megfigyelni, nevezetesen a folklorizmus jelenségét. A helyi tanácsi szervek és a konferencia rendezői közösen elhatározták, hogy az iskolás gyerekek tömegeinek segítségével bemutatót rendeznek az általuk mandzsu folklór jellegzetességnek tartott jelenségekből. Ez azt jelentette, hogy a régi mandzsu női ruhaviselet és a fejdísz mellett a samanizmus néhány elemét is átveszik és átdolgozzák bemutatásra. Pontosabban: ezek az elemek a mandzsu sámánok már a Nişan sámánasszonynál leírt csörgő övét és természetesen a dobot jelentették. Így minden gyerek kapott egy csörgő övet és egy ál dobot, és tornaruhában előadták a „sámántánc” (?) koreográfiát. Az egész jelenség az 1950-es évek szocialista országainak tömeges tornagyakorlataira emlékeztette a nézőt, és természetesen ez a mai Kínára is jellemző, hiszen még nagyvárosi szállodáim ablakából is minden reggel láttam, hogy iskolakezdés előtt az udvarokon mindenkinek kötelezően tornagyakorlatokon kellett részt vennie a pattogó ritmusú indulók dallamára. A folklórnak az ilyen politikai jellegű és persze nevelő célzatú bevésése a fiatalok emlékezetébe egyfelől a folklór, a valódi hagyományok teljes félreértésén alapulnak, másfelől viszont már legalább azt a szintet elérték a politika képviselői, hogy elfogadták: létezik a kínain kívül helyi hagyomány, viselet és népszokás is. Ezért aztán nem volt meglepő, hogy egy kis gyermek színészcsapat történelmi mesét adott elő, a mandzsu folklórból vett hősök történeteit idézve. Ez a politikai manipuláció nemcsak nekünk szólt, hanem nagyszámú helyi közönség is részt vett az előadásokon, amelyek jó két és fél órán át tartottak. Természetesen katonás rendben vonultak fel és el a fiatalok (3. kép).

Ezek után már az sem volt meglepő, hogy egy másnapi kirándulás során olyan falumúzeumba vittek el bennünket, ahol egy másik jelentős sámán



3. kép Az iskoláslányok mandzsu népviseletben készülnek az ünnepi bemutatóra.
(Hoppál Mihály felvétele, 2000)

nemzetség, a Guan tagjai tartottak ének és táncbemutatót. A teljesen hiteles falusi stílusban felépített, kívülről lakóháznak tűnő és beosztású épületekben kis kiállítás volt látható a mandzsu kultúra régi emlékeiből, az udvaron pedig a nemzetség férfi tagjai bemutatták, hogyan kell dobolni, miként lehet a lapos dobokkal táncolni és azokat varázslatosan forgatni a levegőben. A ritmust a háttérben az egyik legidősebb öreg sámán diktálta, de három fiatal is részt vett az előadásban. Népviseletük túltervezettnek és újonnan készítettnek tűnt, kivéve a jellegzetes kék színű sámán szoknyát és a három tükörrel, pávatollakkal ékesített fejdíszet.

2001-ben újra lehetőségem nyílt a kínai tanulmányút megismétlésére, mégpedig abból az alkalomból, hogy Jilin városában végre megrendezésre került az évek óta tervezett és az utolsó pillanatban mindig elhalasztott nagy konferencia, amely a mandzsu kultúrával foglalkozó kutatókat hívta össze. Tulajdonképpen ez a város Csangcsung mellett a mandzsu nemzetiségi terület egyik központja, bár az akadémiához tartozó kutatóintézet Harbinban működik. A konferenciára több mint száz kutató érkezett Kína teljes területéről, köztük olyan vendégek is, akik a távoli tartományokban, Dél- és Nyugat-Kínában mandzsu baráti csoportokat, közösségeket tartanak fenn

és szervezik a helyi kulturális életet. Néha az volt az ember érzése, hogy az önkéntes gyűjtőktől és a nemzetiségi tudatot fenntartó kulturális csoportok vezetőin át a mandzsu és kínai származású szaktudósokig terjedt a résztvevők skálája. Természetesen ilyenkor a helyi hatóságok előjárói nyitják meg a konferenciát, és a külsőségek európai szemmel nézve igencsak ünnepeyesek és rendkívül formálisak. A konferencián több mint félszáz előadás hangzott el, és természetesen szinkronfordítás csak a néhány külföldi kutatónak járt, akiknek az előadásai a konferencia első napjának délelőttjén hangzottak el. Ez a konferencia lehetőséget adott arra, hogy egész sor kutatóval ismerkedjek meg, köztük a fiatalabb nemzedék angolul már jól beszélő néhány tagjával.

Ez volt az a konferencia, amelynek során a szerzők átadták a *Living Shamans: Shamanism in China* című nagyszerű monográfiát, amelyhez hasonló nem jelent meg korábban kínai szerző tollából (GUO-WANG, 2001). Ez a monográfia tulajdonképpen az első olyan könyv, amelyik átfogó képet akar adni a Kína területén élő kisebbségek egy részének samanizmusáról. Valóban képet, pontosabban képeket, mert a kötetben több mint kétszáz illusztráció található. Ezeknek a fotóknak az a rendkívüli tudománytörténeti jelentősége, hogy eredeti, be nem állított jeleneteket örökítettek meg a 1960-as, 1970-es évektől kezdve, olyan sámánszertartásokat, amelyekről korábban semmiféle vizuális dokumentáció nem létezett. Ez volt az az időszak, amikor a kínai kollégák is rendszeresebben kezdhették kutatni a samanizmus jelenségeit, noha ez hivatalos program abban az időben még nem lehetett. A képek legnagyobb része a 1990-es évekből való, ez viszont azzal az előnnyel járt, hogy többségük már színes fotó. Ezek, kiegészítve a tárgyfotókkal, éppen azon nemzetiségek sámánjairól adnak képet, amelyek a szibériaiak rokonai, vagyis a Kínában élő evenkik az (ottani nevükön: orocson), a különféle mongol csoportok (daur, horcsin), és természetesen a mandzsuk, meg a tunguzok egyes csoportjairól. Olyan részletek kerültek így megvilágításra, amelyeket csak a helybeli kutató tudott elérni, nem is szólva arról az elkötelezettségről, amelyet éppen a csangcsuni kollégák, Fu Yuguan és Guo Shu Yun valósítottak meg, mivel ők maguk is mandzsu származásúak. Talán érdemes megemlíteni, hogy ennek a könyvnek az első vázlatát egyik korábbi utam alkalmával részletesen megvitattunk, és lényegében a sámánok lelkek és jelképek szerkezetét követi, mivel ott hagytam nekik egy német példányt abból a könyvből, mintegy cserébe a tőlük kapott és abban a könyvben közölt ritka képekért. Ezt az együttműködést ők maguk azzal is elismerték, hogy az előszó írására engem kértek fel (GUO – WANG, 2001, 1–4.).

A konferencia rituális befejezéseként, ahogy az lenni szokott, kirándulásra invitálták a résztvevőket, ami azt jelentette, hogy buszokkal kivitték egy nem túl távoli kis faluba, melynek határában skanzen-szerűen felépítettek egy régi mandzsu udvarházat. Egyik szárnya egy kicsi gyűjteményt is magában foglalt a mandzsu népi kultúrából, a többi szoba pedig tulajdonképpen a vendéglátást szolgálta. Elmondták a kínai kollégák, hogy noha

ez a vendégfogadó már magántulajdon, de a helyi hatóságok is jelentősen támogatták a befektetést, illetve annak építését, mert ez egyfajta hivatalos kirándulóhelyként szolgál a tartományba érkező magas rangú vendégek és külföldiek számára. Itt bemutatják a régi mandzsu szokások rekonstruált változatait a szokásos külsőségekkel együtt, ami szépen felöltözött fiatal lányok sorfalát, és 10–12 fogásos étkezéseket jelent.

Amit viszont nekünk ez alkalommal mutattak az lényegében az időszaknak megfelelő, nyárközépi közösségi rítus, az aratás idején elvégzett szertartás, amelyre meghívták azokat a helyi sámánokat, akik ilyenkor ezt a szertartást elvégzik. Az erről szóló naplóleírásból idézek:

2001. augusztus 26.

Gyönyörű nap volt, felhő se volt az égen. Jilin városából egy jó órányira – talán még annyi sem volt – most készült el egy néhány épületből álló falumúzeum együttes. Pontosabban, úgy alakították ki az épületeket, ahogy azok régen álltak, olyan udvarházszerűen, vagyis szemben a bejáratral volt a főépület, a gazda lakóháza, ami beosztás szempontjából nem különbözött a két oldalt álló valamivel kisebb épületektől. A bejáratról jobbra és balra nyílt egy-egy szoba, melynek két oldalán volt megtalálható a fűthető ág-emelvény (amelyre csak cipő nélkül lehetett fellépni). Végig ablakok nyíltak nyugatra és keletre. A középső helyiségben két tűzhely volt, nagy üstöknek való lukakkal középen – télen innen fűtötték az ágyak is használt „*kang*”-okat.

Amikor megérkeztünk, már folytak az előkészületek a konyhában, vagyis a középső helyiségben az üstökben víz forrt, és láttam, hogy előkészítik a darált kukoricamálét (vagy kölest?) a szertartási ételekhez. Az oszlopos tornácon ott álltak a falhoz támasztva a sámánok dobjai. A jellegzetes kerek mandzsu dobok (kb. 60 cm átmérőjűek), amelyeknek a fogója egy tenyérnyi rézkarika, amit vékony bőrszíjak kereszt alakban kötnek a dob kávájához. A szíjak elhelyezése és csomózása egy-egy csoport (nemzetség vagy nagycsalád), vagy a sámán egyéni jellegzetessége, ismertető jegye.

Allítólag ez a házegyüttes, falumúzeum és turista-motel együtt csak nemrégiben készült el, és jellemző, hogy egy vállalkozó építette fel (fiatal felesége lett a főnök), és az éledő mandzsu etnikus öntudat jellemzője, hogy ilyen falumúzeumokat építenek a turista létesítmények mellé. Azt lehet mondani, hogy teljesen hiteles, a hagyományokat követő az épület, mert mind a három mandzsu sámánál tett korábbi látogatásaim alkalmával pontosan ilyen beosztású házakban jártam.

Már oda volt néhány dolog készítve a bal oldali szoba végébe, ahol fölül az ősök leszármazási családfáját őrizték egy kis ládában, alul a szintén magasított részen egy oltárszerűség, néhány edény és füstölőrudacsák. Az előzetes program szerint Yongji faluban, a Guan klán áldozatot mutat be az ősök szellemeinek és az Aratás istenének („God

of Harvest” – így írták a programban). A délutáni áldozati szertartást az Égnek ajánlják, az esti sámántánc pedig a Hús istenének („the God of Meat”) szól, melynek során egy disznót áldoznak, vagyis leölnek egy fekete sertést, amelynek húsából mindenki részesülhet, együtt a falubeliekkel. Így ez nagyon érdekesnek ígérkezett, hiszen a betakarításnak még nincs vége – a kukorica még kint állt a mezőn – a konferencia szervezői ügyeltek arra, hogy a sámánok az időszaknak megfelelő szokáshagyományból mutassanak be a helyi kutatóknak –, mert a három külföldin kívül csak a mandzsu kultúra kutatói és megtartásán dolgozó szervezetek képviselői voltak csak jelen, több mint százan.

Még mielőtt bármi elkezdődött volna, én azért megismertem a sámánokkal, és megkérdeztem – Meng Hui-ying pekingi kolléganő segítségével –, hogy mi lesz a szertartás célja? A felelet az volt, hogy „emlékezés az ősökre”. Végül is a nyár közepén, a betakarítás idején a tisztelet kijárt nekik, mert ők segítették a közösséget a terméssel. A sámánok nevei: Guan Yunde (53 éves); Guan Yunduo (66 éves); Guan Canghong (70 éves); Guan Yunbi (74 éves) és Guan Yunjiu (78 éves). Tulajdonképpen ők inkább csak dobosok – nem hiszem, hogy mind sámánok lettek volna – a két fiatalabb klántag, akik csak később kapcsolódtak be a szertartásba, azok valóban sámánoknak, beavatottaknak tűntek. Az ő neveik: Guan Changgi (33 éves) és Guan Jingfu (39 éves). Az egyik sámán-dobos hozzátette, hogy a nagy család tagjai számára az ősökre való emlékezés egyben megerősítést jelent, boldogságot és egészséget. Ezért vesznek részt örömmel ezen a szertartáson. Egyébként az Aratás istenének a neve *Ūsi Enduri*. Arra a kérdésre, hogy ezt a szertartást minden évben megtartják-e, azt felelték, hogy nem, hanem csak a sárkány és a tigris évében (a keleti kalendárium szerint). Ez a mostani alkalom nem ilyen, a szokások bemutatása nekünk szól, illetve a falumúzeumot most ezzel az áldozati szertartással avatják fel.

Kezdeként néhány percet doboltak, ami nem tartott tovább 4–5 percnél. Két hosszú, három rövid ütemből állt a ritmus. Ez a bevezető dobolás még kinn az udvaron, az ajtó előtt történt. Egy nagy, erős hangú, állványon álló, mélyhangú dob adta meg az alapritmust. Hirtelen hagyták abba a dobolást, és mindenki benyomult a bal oldali szobába, ahol az oltárnak előkészített asztal állt.

[...]A két fiatal sámánt felöltöztették a kék szoknyába, amelynek alján stilizált díszítés található. (A minta nem olyan ősi, mint az általam 1995-ben meglátogatott Guan Borong-é, aki éppen ennek a klánnak volt a nagysámánja.) Újra kezdődik a dobolás – a már megismert ritmusban. Fu Yüguan is dobot vett a kezébe, és ő is dobol. Közben a fiatal sámánok az oltárra kis apró edényeket, meg kis réztányérokat, apró fém teáskannát helyeznek. Majd letérdelnek az oltár előtt, és homlokukat háromszor a padlóhoz érintik. A két fiatal sámánon régi szabású (kínai?) ing, illetve ingkabát van, és úgy tetszik a piros

öv fontos és jellemző része az öltözetnek, mert azok a sámánok is, akikkel korábban találkoztam, piros övet viseltek.

Ezután újra dobolás kezdődött, a két fiatal fősámán is együtt dobolt az idősebbekkel. Közben behoztak egy csónak alakú teknőt, benne a rituális éteknek szánt sárga puliszkával. A fősámán az óra járásával megegyezően, majd visszafelé is körbedobolta az alacsony asztalra helyezett „csónakot”. Amiről kiderült, hogy nem a hagyományoknak megfelelően készítették, mert az eredeti alak egyszerűen egy téglalapalakú láda! (Pedig milyen érdekes elméleti magyarázatokra ragadtathatták volna magukat az etnológusok pl. a halott ősöket szállító csónak szimbolikájáról!) A dobolás pontosan öt percig tartott[...]

Eközben a konyhában megtisztítottak egy csirkét, amelyet aztán az ősök ládája elé helyeztek. A lányok rendületlenül gyúrták a puliszkából a kis rudakat (később nem került elő ez a sok sütemény!). Térdeltek bizony, nem ültek, pedig a munkájuk majd egy óráig eltartott. Amikor befejezték, akkor a két fiatal sámán behozta a két megpuccolt csirkét, és elhelyezte az oltár melletti láda előtt. A csirkéket az Aranysas Istennek (*Aishin Daimin*) ajánlották. Közben a dobosok rendületlenül verték a ritmust. Megfigyeltem, hogy nem mindegyik sámán forgatta a dobját az ütések alatt. Ez az átlagosnál hosszabb dobolási szakasz volt, jó 20 perces, közben a két fiatal sámán az oltár körül foglalatoskodott, rendezgették a rajta lévő tárgyakat. Szerencsére a nagy dobolást többen nem bírták és kimentek, így könnyebben lehetett felvételt készíteni a videóval!

A fősámán és segítője felöltötte csörgős sámánövet, és újra kezdődött a dobolás – az egész rítuson végigvonul a szakaszosság. Mintha felvonásokra oszlana az egész, kisebb-nagyobb szünetekkel, újfajta akcióval. A két, sámánruhába öltözött fiatal szemben állt az oltárral és komoly arccal doboltak, időről időre térdet hajtottak, anélkül, hogy a dobolást abbahagyták volna. Alig két perc múlva megindultak kifelé a szobából, hogy a konyhaajtóban állva az ősök szellemeit hívják. Azt remélve, hogy az ősök szellemei majd segítik a közösséget.

Már jól benne voltunk a délutánban, amikor kívülről, az udvarról felhangzott egy malac visítása. Egy nagy fekete disznót vezettek illetve toltak a ház felé úgy, hogy csak az első két lába érte a földet. Behozták egészen az oltár elé, oldalára fektették és ott doboltak a fülébe. Ezt még nyugodtan tűrte, majd a fülébe öntött a fősámán egy kis pálinkát, s mivel megrázkódott, ez azt jelentette, hogy az istenek, az ősök szellemei elfogadják az áldozatot. Azután kivitték a konyhába és leszúrták, a vérért felfogták egy edényben. Ezután következett a fekete söрте letisztítása a hatalmas üstből kimert forró víz és éles kések segítségével. (Az esti vacsorához aztán készítettek véres hurkát, valódi vérből, nem keverve semmi mással, ez egy jellegzetes mandzsu étel, mert máshol is feltálalták, mint jellegzetes helyi ételt!)

Fontos mozzanat volt a kettévágott disznó feldarabolása. Az egyik idősebb segítő férfi mutatta, hogy hol vágják el a testet nyolc részre, mert aztán a darabokat bevitték az oltár elé. A csónakszerű ládában újra összerakták az egész testet. A fej egyben maradt, de beborították a száját valami hárttyával (talán a gyomrot húzták rá hárttyaszerűen). A fej került az oltár közelébe, a forró húsdarabokat a legidősebb segítő-dobos hordta be a ládába, a fiatal fősámán és segítője csak nézte. Fu Yu-guan ismét dobolt, rajta nem volt semmilyen sámánruha, mint ahogy két másik doboson se.

A két fiatal sámán az oltárral szemben állt és dobolt, most már újra felöltötték csörgő övüket. A bal oldalon álló sámán énekelve sorolja a megidézett isteneket, ahogy az ilyenkor szokásos volt. A dobosok körbe állják a felajánlott disznó áldozatot és rendületlenül verik dobjaikat. A disznó feldarabolásában kimerült dobosok nyakában sárga törülközők vannak, már a műanyag köntös sincs rajtuk.

A két fősámán övüket, derekukat rázva hátrálnak a disznóig, majd vissza az oltárhoz. A fősámán kezét rázva táncot imitál, majd felvesz néhány gömb alakú csörgőt az oltárról és körbejárja a disznó tetemét egyszer az órajárásnak megfelelően, egyszer pedig fordítva, a segítő (*zhai-li*) fogja az övét hátulról és követi. A harmadik körbejárás után odakapott a disznó fejéhez és feltépte az álkapcsokat, szétszakítva ezzel a borító hárttyát. Mint a helybéliek elmondták, ezzel jelképesen megnyitották az utat az istenek számára, hogy ehessenek az áldozati állatból.

Ekkor a fősámán a földre zuhant és ottmaradt, a segítője pedig mellette térdelt és hosszasan énekelve sorolta, hogy milyen istenek lettek megidézve a szertartásra. Ez a transz-imitáció és a kísérő ének se tartott tovább két percnél. A sámánt ilyenkor állítólag a Vaddisznó isten szelleme szállja meg (talán a fekete disznó utal erre), a főisten, az Ég istene pedig *Abha-enduri* volt, akit említettek, az ő madara a holló, szerencsét hozó madár, a mandzsu sámánok egyik segítője. A holló hozza az istenek üzenetét – a magyar néphitben is madár a hírvivő. A mandzsuk különösen tisztelik a denevért, mert egyik ösüket Nurhacsit, a legendás hőst (*baturu*) megmentette, mégpedig úgy, hogy a fejére szállt és ezáltal a hős láthatatlanná vált. A denevér stilizált formában megjelenik a mandzsu ornamentikában is. Fu Yu-guan elmondta, hogy a bagoly szintén a sámánok segítő madara volt.

[...] Kinn az udvaron egy nagy máglyát raktak, amiből hamarosan látványos tűz lett. Közben egy asztalon kihoztak sok tenyérnyi nagyságúra vágott szalonnás részt a disznóból és hosszú vas nyársakat. A nyársak arra szolgáltak, hogy mindenki pirítson egy kis szalonnát. Így mindenki részesült az áldozati állatból.

Az öklömnyire vágott darabokból, aki akart, vehetett és süthetett magának a tűznél. Ez volt feltehetően a Hús istenének tiszteletére rendelt szertartás – legalábbis így jelezték az előzetes programban –,

és az értelme pedig az volt, hogy aki evett a húsból, az hosszú életű lesz – mondták a helybeliek. Vagyis a Hús istene részesült az áldozatból azáltal, hogy a rítus résztvevői ettek, de a Tűz istene is jóllakott, mert sok húsdarab beleesett a tűzbe. A tűz volt a közvetítő, mint annyi más szertartás alkalmával.

A hangulat egyre emelkedett, a tűz magasra csapott, nem volt könnyű még a hosszú nyársakkal se sütni, olyan erős volt a tűz. Aztán újra megszólaltak a dobok, de most nem az eddigi dobosok ütötték a ritmust, hanem a helybeliek, a konferencia résztvevői, bárki beszállhatott és be is állhatott a tűz körüli keringésbe. Hívtak is mindenkit és sokan be is álltak. A dobosok vad ugrálásba kezdtek – ilyet már láttam egy mandzsu dokumentumfilmben, csak ott maszkokkal csinálták a szellemtáncot, itt meg anélkül. *(Részlet a terepnaplóból.)*



4. kép Egy nyárközepi szertartás Jilin mellett. (Hoppál Mihály felvétele, 2000)

Ez a felszabadult körtánc tette igazán hitelessé az egész napi megrendezett szertartás-játékot, az *ott-lét*, a rítusban való lét, adott örömet a résztvevőknek. Éppen azáltal lett igazivá az egész, hogy az áldozati állatot leölték, a húsát felajánlották az ősöknek, majd maguk a résztvevők együtt elfogyasztották (*communio*). Végül pedig a csillagok alatt, a tűz körül önfeledt körtáncot jártak önmaguk, és persze az ősök szórakoztatására (4. kép). (A rítusnak ezt a funkcióját Koreában is megfigyelhettük az ottani sámánszertartások alkalmával, ugyanis ott kimondottan szórakoztatni kellett a szellemeket, és mindenkinek be kellett kapcsolódnia a közös táncolásba, még a külföldi vendégnek is, a filmkészítő antropológusnak is!)

Mivel engem is kértek, hogy álljak be a táncba, én is kértem egy dobot és átvéve a ritmust, jót doboltam, táncoltam és ugráltam, mint a többiek. A végén egy fiatal mandzsu nő odajött és megdicsért, és hazafelé a buszban többen mondták, hogy jól doboltam. Igen, ez a tánc nekik, a helybelieknek szólt, ami nappal még visszafogott tartózkodás volt, az a sötétség és a tűz felszabadító mámorában önfeledt kerengéssé varázsolódott. Az aratás, a hús, a körtánc mind-mind a termékenység, az egészséges életösztön megélésének biológiai és társadalmi jelentésének kifejeződései. Ezért válhatott, és vált valójában a bemutatásra szánt hagyomány egyszerre étellel és jelentéssel teli közösségi rítussá, amelynek hatása alól senki se tudta kivonni magát.

Ezeknek a kulturális jelenségeknek, amelyek lényegében a régi szokások felelevenítését, azok újrajátszását jelentik, van néhány igazán csak a 20. század végére és a 21. század elejére jellemző posztmodern tulajdonsága. Nevezetesen, hogy tökéletesen összefolynak a hagyományos elemek a legmerészebb és váratlan újításokkal. Láthattuk, hogy a mandzsu vendégszeretet miként ötvöződött azzal a mai Kínában kialakult, vagy kialakított, hivatalos vendégfogadással, ami hihetetlen pazarlással és ceremóniális pompával jár együtt. A mai világban mindehhez még a média, és a mai Kínában a helyi média is kapcsolódik. Felicia Hughes-Freeland egy kitűnő tanulmánygyűjteményt állított össze a rítusok, mint performanszok és a média egymásra hatásáról a mai világban (HUGHES-FREELAND, 1998). Világos ugyanis, hogy a legtöbb valamikori népszokás napjainkban, mint média-esemény él tovább, ez utóbbi tény a fontosabb, nem a valamikori kulturális tartalom. Ha a formát meg is tartották, akkor is a médiákban való megjelenés az, ami az eseményt igazán kiemeli a többi kulturális jelenség sorából. A film, a televízió, vagy az egyszerű videós megörökítés mintegy legitimálja a kulturális formát, például egy dramatikus játékot szinte már csak ez teszi kulturálisan értékké, vagyis amit nem örökítenek meg, az nincs! Így válik a rítus, az előadás és a média hármásában az utóbbi a legfontosabbá.

A samanizmus kutatása során látni kell, hogy a lokális jelenség egyre határtalanabb kiterjesztésének lehetünk/lehattunk tanúi, cselekvő részesei, sőt bizonyos esetekben a tendenciák befolyásolói, mivel ötleteket adtam/adtunk a helyi tudósok helyzetének megerősítésére. Nem pusztán arról volt szó, hogy ők adtak, megmutattak valamit a saját kultúrájukból, hanem arról is, hogy mi, a „nyugatiak” megmutattuk, megtanítottuk őket, hogy miként lehet, sőt kell használni a saját kultúrájuk emblemikus jelenségeit – ez esetben a sámánok kultúráját – abban a társadalmi-politikai helyzetben, amelyet a posztkommunista világ számukra nyújt. Röviden: mi használtuk őket, és ők használtak minket céljaik elérésében. Ez a csere már nem egyszerűen a centrum és a periféria korábban szokványos egyirányú kommunikációja, hanem a globalizálódó világ jellegzetes kiegyenlítődési mechanizmusa, amelyben a nganaszan sámán leszármazottai egy dél-franciaországi folklór fesztiválon lépnek fel, vagy az ISSR elnöke felavatja a mandzsu sámán-istenanya szobrát egy helyi közösség ünnepségén.

IRODALOM

- BAI Gengsheng – YANG Fuquan (szerk.)
1998 *Guoji dongba wenhua yanjiu jicui* (A dongba kultúra nemzetközi kutatása) Kunming, Yunnan renmin chubanshe.
- BAI Gengsheng – XIONG Yunju (szerk.)
2004 *The Vanishing Civilization – Chinese Shamanistic Culture*. Harbin, People's Publishing House of Heilongjiang Province.
- BÁLINT Gábor
1876 A mandzsuk szertartásos könyve. In: *Értekezések a Nyelv- és Széptudományok köréből*, VI, 2, 1–16. Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia Kiadó-hivatala. Újra kiadta Kara György. Budapest, 1973.
- BARÁTHOSI-BALOGH Benedek
1927 *Bolyongások a mandzsu népek között*. Budapest.
- BRUNTON, Bill
1994 Tuva: Land of Eagles. *Shamanism* 7, 1, 3–20.
1995 New Living Treasure of Shamanism Recognized. *Shamanism* 8, 1, 12.
- FU Yuguang
1993 The Wordview of the Manchu Shaman. In: HOPPÁL, M. et alii (szerk.): *Shamans and Cultures* 240–248. Budapest – Los Angeles, Akadémiai Kiadó. (ISTOR Books 5.)
- GUO Shuyun – WANG Honggang (szerk.)
2001 *Living Shamans: Shamanism in China*. Shenyang, Liaoning People's Publishing House.
- GUO Dalie
1999 *Naxi Nationality and Dongba Culture* (kínai és angol nyelven). Kunming, Junnan Social Science Academy.
- GUAN Xiaoyun – WANG Honggang
1998 *Elunchunzu saman-jiao tiaocha* (Kutatások az orosz samanizmusról). Shenyang, Liaoming Peoples' Press.
- HARNER, S. D. – TRYON, W. W.
1992 Psychoimmunological Effects of Shamanic Drumming. In: HOPPÁL, M. – PENTIKÄINEN, J. (szerk.): *Northern Religions and Shamanism* 196–204. Budapest – Helsinki, Akadémiai Kiadó – Finnish Literature Society.
- HOPPÁL Mihály
1994a *Sámánok: lelkek és jelképek*. Budapest, Corvina Kiadó.
2002 *Das Buch der Schamanen: Europa und Asien*. München, Ullstein.
- HOPPÁL Mihály – SZATHMÁRI Botond – TAKÁCS András (szerk.)
2005 *Sámánok és kultúrák*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

- HUGHES-FREELAND, Felicia (szerk.)
 1998 *Ritual, Performance, Media*. London – New York, Routledge.
 (ASA Monographs 35.)
- MELLES Kornélia (válogatta és fordította)
 1987 *Nisan sámánő. Mandzsu vajákos szövegek*. (A fordítást az eredeti-
 vel Kara György vetette egybe) Budapest, Helikon Könyvkiadó.
- SHI Kun
 1991 Flying Drums, Dancing Shamans: Shamanic Practices Among the
 Manchu of Northern China. *Shaman's Drum*, 25, 22–29.
 1993 Shamanistic Studies in China A Preliminary Survey of the Last
 Decade. *Shaman* 1, 1. 47–57.
- SHIROKOGOROFF, S. M.
 1935 *Psychomental Complex of the Tungus*. London, Kegan Paul, Trench,
 Trubner.
- STARY, Giovanni
 2002 A Bibliographical Review on the Occasion of the 40th „Birthday” of
 Nishanology. *Shaman* 10, 1–2, 181–193.
- WANG, Songlin
 2002 *The Mask Art of China's Manchu Nationality*. Chanchun.

MIHÁLY HOPPÁL

THE REBIRTH OF MANCHU SHAMANHOOD

In 1991, when the author did his first fieldwork in Manchuria (North East China), he met an old shaman there. This encounter convinced him that there were acting shamans even in China. Since then the author has visited different regions and minorities of China seven times. During these field trips he has experienced a kind of rebirth of local shamanic culture. This rejuvenation of shamanhood is partly due to some special characteristics of the Manchu clan system, which means that family traditions are the repository of the local shamanic rituals. After 2000 it has been clearly observable that the authorities started to support the reconstruction of local traditions, and a new museum, exhibitions, theme parks, etc. have been created and opened for the public. Mass tourism also began in the years after the turn of the century. The official media is present at these opening ceremonies, and some elements and/or motifs have become part of the festivities performed by the local groups of clan shamans.

SOMFAI KARA DÁVID

ISZLÁM ÉS NÉPI ISZLÁM

KIRGIZ MODERNIZÁCIÓS KONFLIKTUSOK

Az iszlám fundamentalizmus terjedése közismert tény Közép-Ázsiában. Ennek több oldalát is vizsgálták már a nyugati világban: politikai és biztonságpolitikai következményeit, konfliktusait a szekuláris autokrata rendszerrel, hatásait a posztszovjet társadalomban. Én most egy kevésbé ismert jelenségről ejtek szót. Ez a posztszovjet iszlamizáció és a hagyományos (népi) iszlám konfliktusa, mely főleg a vidéki társadalom, falusi közösségek értékrendje, vallásos élete ellen irányul. Ezen értékrendet a 70 évnyi kommunista hatalomnak (1921–1991) sem sikerült kiirtania, de 20 évvel a szovjet állami ideológia és vallásellenesség megszűnése után, a magát „hivatalos” iszlámként definiáló fundamentalista vallási mozgalom újra támadást intéz a népi iszlám hagyományaival szemben, holott a muszlim népi vallásosság 1000 éves hagyományokra tekint vissza a térségben.

Közép-Ázsia iszlamizációja

Az iszlám hit már a 8. században megjelent Közép-Ázsia területén, miután a Talasz-völgyi csatában (751) az abbasszida arab kalifa seregei legyőzték a kínai Tang dinasztia haderejét. Ez a csata a virágzó kelet-iráni Szogd állam iszlamizációjához és a helyi iráni törzsek (tádzsikok) nyelvi asszimilációjához vezetett, midőn a modern perzsa nyelv vált uralkodóvá. Később a tádzsikok maguk alapítottak muszlim államot a Számánidák (819–999) idején. Számánida hatásra később a Kasgár vidékén karluk-török karahanidák is áttértek 934 körül az iszlámra Szatuk Bugra kán vezetésével (GOLDEN, 1992, 214.). Ezt követően a muszlim karahanida állam a Számánida államot is szétzúzta. Közben a Szir-darja menti oguz-török törzsek is az ősi Horezm vidékére vándoroltak, és egyik vezetőjük, Szalcsuk (Szeldzsuk) bég Dzsend városa környékén 985 táján szintén muszlim hitre tért (GOLDEN, 1992, 218.). A szalcsukida oguz-törökök (türkmenek) később Iránt, Azerbajdzsánt és Kis-Ázsiát is elfoglalták, és nagyszámú oguz-török lakosság költözött ezekre a vidékekre.

Szufizmus

A selyemút északi pereme, a Szir-darja¹ vidéke fontos kulturális és vallási központtá vált a 10–12. században. Otrár, Aszpidzsáb és Jaszi városai voltak ezek a központok. Otrár környékén élt a legenda szerint Arsztlan-báb mitikus szúfi sejk, aki Aszpidzsáb (Taraz) vidékéről Hodzsa Ahmedet (1093–1166) a szufizmus misztériumaiba beavatta.² Később Hodzsa Ahmed (Hazrat-i Sultán vagy Hazrat-i Turkistān) Jaszi városába költözött (MÉLIKOFF, 1987, 83.), és itt alapított szúfi miszticista rendet (*tarīqa-i yasawīyya*).³ Sírhelye híres zarándokhely (*ziyārat*) lett, és a 14. század végén Temür emír (Sánta Timur) itt építette meg a Hazrat-i Turkistān mecsetet. A mongol hódítás nyomán a vidék jórészt elpusztult, de Özbek aranyhordai kán uralkodása (1313–1341) alatt a nomád török és eltörökösödött mongol törzsek is iszlám hitre tértek. Özbek kánt egy ugyancsak legendás személy, Baba Tükles vagy Tögeles *walī* (vagy *awliyā*)⁴ térítette meg iszlám hitre (DEWEESE, 1994, 323.; SOMFAI, 2010, 122.).

Népvallási specialisták

A népvallási specialistákra a legelterjedtebb elnevezés a közép-ázsiai térség keleti népeinél (kazak, kirgiz, ujjur) a *baqši*, melynek eredeti jelentése buddhista „tanító” lehetett (DIVAEV, 1999, 307.). A nomádok iszlamizációjával azokat a népvallási specialistákat kezdték így hívni Kelet-Turkesztánban, akik a muszlim szentek (*awliyā*) szellemének (*arwāh*) megidézése révén végeztek szúfi mintára úgynevezett *zīkr* szertartásokat.⁵ A nomádok távol az iszlám vallási központjaitól, szent helyeitől a *baqši*-k révén gyakorolták vallásukat. A nyugati térségben (türkmen, özbeg, karakalpak) inkább a perzsa *parīxān* vagy *porxan* elnevezés volt elterjedve.

Az iszlám szerepe jóval kisebb volt a közép-ázsiai nomád társadalomban, mint a letelepült népek körében. A mecsetek, medreszék (muszlim iskolák) a városokban voltak, a hegyekben vagy falvakban szinte alig. Emiatt

¹ A Szir-darja mint szent folyó gyakran előfordul a kirgiz *baqši*-k énekeiben (Saját gyűjtés, SOMFAI, 2007).

² A legenda szerint Arsztlan Baba, egy misztikus szent volt az, aki Mohammad próféta datolyaszilva-köböl készült füzérjét (*amanat-i xurmā*) megkapta. Amikor négyszáz évesen Szarjamban járt, odaadta a füzért Hodzsa Ahmednek, aki a tanítványa lett.

³ A szufista rend ma Buhara környékén működik.

⁴ A *walī* arab szó, jelentése „védelmező, segítő”. A *walī-ullāh* „Allah barátja” olyan személy, akik Isten segédelmével csodákra (*karamat*) képes. A *walī*-kat tiszteleti többes számban *awliyā*-ként emlegetik a muszlimok.

⁵ A *zīkr* vagy arabul *dhikr* Allah nevének folyamatos ismételtetését, felemlegetését jelenti.

a nomádok mecsetbe ritkán jutottak el, és vallási vezetőik, tanítóik (arab *mullā*, kirgiz *moldo*) is csak alig ismerték a Koránt és az iszlám törvényeket (*šari'a*). A legtöbb vallási tanító a népvallási szokásokban is részt vállalt, és hitt is bennük. A helyi vallási hagyományokat korábban egyszerűen *musulmačilik* (muszlimság) név alatt ismerték (BASILOV, 1992, 20.), vagyis ez szerves részét képezte a helyi muszlimok vallási élményeinek. A népvallási specialistákat a szellemek (muszlim szentek és legendás hősök, nemzetségfők szellemei) választják ki, és adnak nekik különleges képességet (*xāsiyat*). Az illető gyerekkorában betegeskedik, víziói vannak. A víziók (*'ayān*) során elhunyt szentek, nemzetségfők szellemei jelennek meg, és álmában valamiféle ételt vagy italt adnak neki. Ennek elfogyasztása után „nyílik meg szeme” a szellemvilágra (kirgiz *közü ačik*). Hasonló beavatást kapnak a népi énekesek, eposz-mesélők is, mely ugyancsak a népi iszlám hiedelmein alapszik (SOMFAI, 2003, 189.).

A hagyományos kirgiz társadalomban is fontos szerepet töltöttek be a nép vallási specialistái (*bakši*, *bübü* stb.), akik nemcsak gyógyítottak, hanem mindenféle áldozati szertartást, szellemidézést, jóslást is végeztek. Az ő feladatuk volt, hogy a nemzetséget és közösséget védő, őrző különféle szellemek (kirgiz *arbak*) segítségével Istenhez fohászkodjanak. Allah hitük szerint a szenteket és sírhelyeiket (*mazār*), vagy szellemük lakóhelyét azért adta a népnek, hogy ezeken keresztül éreztesse mindenható erejét (*qudrat*). Érdekes módon a nép körében elfogadott muszlim szokások, melyek sok népvallási és néhány iszlám előtti elemet is tartalmaztak (SOMFAI, 2008b), évszázadokon át nem zavarták a „hivatalos” iszlám vezetőit, nem fordultak azokkal szembe. A szellemeket hívó szertartások (*zikh* és *jahr*, SOMFAI, 2004, 162. és 2005, 181–183.) egyébként mind a közép-ázsiai szúfi szertartásokból erednek, és a segítőszellemek jó része is szúfi szent (*awliyā*), akik sírjaihoz elzarándokolnak (*ziyārat*), és ott szertartásokat végeznek.

Szovjet kor

A szovjet korban a vallási helyzet gyökeresen megváltozott, a hivatalos egyház mellett a népi vallási hagyományokat is üldözni kezdték. Később a szovjet néprajz annak a bebizonyítására tett kísérletet, hogy a népi iszlám tulajdonképpen „samanista” szokások átültetése (BAYALIEVA, 1972, 3–10.; BASILOV, 1992, 10). A nyugati antropológiában már régebb óta próbálják elkerülni a sámán vagy sámánizmus terminust a közép-ázsiai muszlimok esetében, de az általuk javasolt gyógyító (*healer*) terminus sem állja meg a helyét (BELLÉR-HANN, 2004; KEHL-BODROGI, 2006), mert *baqši* típusú specialisták nem csak gyógyítanak, fontosabb része a tevékenységüknek a szellemekkel való kommunikáció (DIVAEV, 1899, 310.). A szovjet korban a fiatalabb nemzedék a kommunista ideológia miatt elfordult a vallástól, és

csak egy nagyon kis réteg, főleg titokban, végzett vallási rítusokat, melyek társadalmi szerepe jelentősen csökkent. A szovjet ideológia bukásával mind az Iszlám egyház, mind a népvallási mozgalmak felerősödtek.

Posztszovjet-kor

A szovjet korban kiépült egészségügyi rendszer jelenleg rendkívül rossz állapotban van vagy drágává vált. Ezért a falusi közösségek a szellemek segítségét keresik, hogy azok Allah felé közvetítsék kéréseiket. Ez azonban nem valami neopogány (neosamanista) mozgalom, mint számos nyugati országban. Pusztán a hagyományos népvallás újjáéledése, mely alapjában véve az ezeréves közép-ázsiai muszlim szokásokon, hiedelmeken alapul, és csak kevés iszlám előtti elemet tartalmaz.

A szovjet kort követően a kirgiz muszlim szervezetek külföldről, főleg Arábiából kaptak anyagi támogatást, és számos kirgiz *moldo* vagy felsőbb vallási vezető, imám szerzett vallási képzést arab medreszékben. Az arab vallási ideológia természetesen már sokkal elutasítóbb volt a népvallási mozgalmakkal szemben. Ezt erősítette a szovjet-kor tudományos megközelítése, mely minden népvallási mozgalmat muszlim köntösbe bújtatott sámánizmusként definiált. Az új vallási vezetők egyébként gyakran kerültek ki a volt párttagok köréből, akik a párt hatalmának megszűnésével így kerestek hatalmi pozíciókat a társadalomban. A kommunisták kizárólagos ideológiáján szocializálódott réteg semmiféle toleranciát sem mutat a közben újjáéledő népvallási mozgalmak felé.

Fundamentalista iszlám

Az arab ihletésű, néha fundamentalista (vahhabbita)⁶ iszlám nem tolerálja a népvallást. Főleg a városi muszlimok között érezhető ez, akik akkulturált mivoltuk miatt elveszítették kapcsolatukat a falusi értékrenddel, és ezért teljesen érzéketlenek annak irányában. Manapság egyre súlyosabb konfliktusokat okoz az iszlám illetén támadása a népvallás ellen, holott a népvallási specialisták maguk rendkívül vallásos emberek. Ennek hatására az 1990-es évektől nyíltan gyakorolt szertartásokat ma egyre inkább kezdik újra titokban végezni, hogy a népvallás gyakorlói elkerüljék a nyílt konfliktust a „hivatalos” iszlám képviselőivel, akik a mecsetekben mind heveseb-

⁶ A vahhabita vallási mozgalom Szaúd-Arábiából ered, Mohamend ibn Abdul-Vahhab (1703–1792) muszlim teológusról kapta a nevét, aki a vallási mozgalmat alapította. Manapság rengeteg külföldi muszlim szervezetet anyagilag támogatnak, így nagy befolyással bírnak az poszt-szovjet korban újra megerősödő közép-ázsiai iszlám vezetők körében.

ben prédikálnak e hagyományok ellen, és próbálják a mecsetbe járó híveket eltiltani a követésüktől. Mivel a mecsetekbe főleg férfiak járnak, ezért a szertartásokon egyre inkább csak nők vesznek részt, növelve a vallási feszültséget a családokon belül.

Vannak példák az elfogadásra is. Az Iszik-köl parti Mandzsili-ata szent völgyben (mazár), a völgy bejáratához mecsetet építtetett a helyi molla, aki maga is fontosnak tartja a mazárok látogatását. Ő persze arra ösztönzi a helyieket, hogy a mecsetben imádkozva induljanak a szent völgybe, ne a népvallási specialistákkal végeztessenek különféle szertartásokat. Tehát ő a helyi hagyományok beolvasztására törekszik, nem támad nyíltan ellenük, hanem megpróbálja a hivatalos iszlám részévé tenni azokat. Ez azonban a ritkábbik eset, a fundamentalista hozzáállás nemcsak a városokban, de a falvakban is egyre erősebb. Az állam jórészt kimarad ebből a konfliktusból, bár inkább a „hivatalos iszlám” képviselőit támogatja. Ugyanakkor a politikai elit oroszos, illetve alapjában ateista neveltetésű, és félnek az iszlám, a fundamentalizmus megerősödésétől.

Tereptapasztalatok

2008 és 2009 közt heteket töltöttem egy kis kirgiz faluban, a Talasz völgyében, és több helyi népvallási specialista életébe is volt módom betekinteni. Talasz fontos búcsújáró hely, itt található az a karahadida sírhely, melyet a helyi kirgizek Manasz epikus hősiük sírjának tartanak, és gyakran fohászoknak itt Allahhoz és Manasz szelleméhez. A kirgiz területen, mivel kevés szent sír van, a nomádok természeti tüneményeket (források, magányos fák, sziklák stb.) neveznek ki „szent sírnak” azon hiedelem alapján, hogy azokat szent emberek lelkei (*arbak*) szállták meg vagy birtokolják (*eesi bar* „van gazdája”).⁷

Egyik legfontosabb adatközlőm a 70 éves Csacsikej volt, akit látóaszszonynak (*közü-ačik*) tartottak a faluban. Csacsikej a többi látóhoz hasonlóan fiatal korában kapott látomást (*ayān*). Egy nagy szilfa (*čīnar-terek*) mellett jelent meg neki a szellem a Talasz folyó ártéri erdejében. Csacsikej még a szovjet időkben kezdett eljárni a környék szent helyeire, ahol titokban szellemidéző szertartásokat is végeztek (*zikir* vagy *jar* és *šam jaguu* „gyertyagyújtás”). Azokban az időkben a rendőrség többször zaklatta őket, mikor a szent helyeken esténként összegyűltek, imádkoztak és virrasztottak. Csacsikej néni házában gyógyító szertartásokat is végez (*dem saluu*), melyek során késsel, ostorral és baltával is gyógyít.

Csacsikej asszony nagyon vallásos ember, naponta ötször is elvégzi a muszlim imádságot (*namaz*) és vágya, hogy Mekkába is eljusson szent za-

⁷ A témáról bővebben lásd SOMFAI, 2008a.

rándoklatra (*hajj*). Ugyanakkor a helyi muszlim tanító (*moldo*), aki állítólag korábban még a kommunista pártnak is tagja volt, többször nyíltan felszólalt a közösség körében az asszony szertartásai és gyógyító tevékenysége ellen. Egyszer magam is szemtanúja voltam, amikor a falusi molla a Kurbán⁸ áldozati ünnep keretében nyíltan Csacsikej vallási tevékenysége ellen fordult. A falusi közösségben akkor még Csacsikejnek nagyobb volt a presztízse, főleg azért mert ő régóta végzett szertartásokat, míg a molla párttitkár volt az előző rendszerben. Csacsikej asszonnyal együtt több alkalommal jártam szent helyeken is, ahol a szellemhívó szertartások mellett mindig végzett muszlim imádságot (namaz). Ő mindig hangsúlyozta a szertartások muszlim jellegét (*musulmančilik*), vagyis hogy a szellemek, szent helyek csak Allah mindenhatóságát mutatják, és médiumok az Isten felé. Nála a vallási identitás az erősebb.

Más helyi vallási aktivisták kevésbe fektetnek hangsúlyt a szertartások muszlim jellegére, és Manasz kirgiz epikus hőst és szellemét helyezik a középpontba. Ez egyfajta etnikus jelleget kölcsönöz a népvallási szertartásoknak, hisz Manasz a kirgiz nép etnikus tudatának fontos része. Manasz sírhelyének közelében a helyi népvallási aktivisták egy áldozati helyet is építettek (*tülöökana*), melynél áldozatot lehet bemutatni a szellemek tiszteletére. Vannak olyan irányzatok, melyek ezt a „posztszovjet” vallásosságot nemzeti alapokra helyezik, vagyis etnikus hagyományként definiálják. Ezért vezették be a *kirgizčilik* „kirgizség” fogalmát (АУТРАЕВА, 2007, 507.), mely a korábban említett *musulmančilik* helyére lépett. Vagyis a vallási identitást az etnikus identitás kezdi felváltani. A probléma csak az, hogy ezek a közép-ázsiai muszlim törökök körében egységesen meglévő hagyományokon alapulnak, és csak igen csekély etnikus jelleget lehet bennünk felfedezni.

A hivatalos vallás képviselői „pogány” (*kaapir*) szokásnak tartják, mivel szerintük áldozatot csak Allahnak lehet bemutatni (*qurbān*), és fohászolni is csak közvetlenül Allahhoz lehet. A népvallási specialisták azzal védekeznek, hogy ők csakis Allahhoz fohászolnak, a szellemek csupán Allah által kiválasztott lények, akik segítenek az embereknek kapcsolatot teremteni a mindenhatóval.

A szellemhívó szertartások (*zikir* és *jar*) mind szufista eredetűek, és ezeréves hagyományaik vannak a vidéken. Igaz, azokat korábban főleg a szúfik, dervisek és az úgynevezett vándor *dewāna* (kirgiz *dubana*, *dumana*) szerzetesek végezték. Egyébként a Talasz völgyében is él egy ilyen *dubana*, aki mágikus botjával (*asa-tayak* vagy *aşa-musa*) jár faluról falura, és elűzi az ártó szellemeket (dzsinn) a háztól. Ő egyértelműen elhatárolódott a szellemhívó szertartásoktól, és arra fektette a hangsúlyt, hogy régi dervis család leszármazottja. A hagyományok persze manapság keverednek, így egyre több *bakšy* és *bübü* is kezd használni mágikus botot a szertartásokon, holott az hagyományosan csak a *dubana*-k eszköze volt.

⁸ A Kurbán „áldozati” ünnep során a muszlimok Ábrahám (Ibrahim) első Istennek bemutatott véres állatáldozatára emlékeznek.



1. kép Egy szellemhívó jar szertartás a szent forrás. (Köz-bulak) mellett (Nildi-ata, Talasz, Kirgizisztán, Somfai Kara Dávid felvétele, 2008)



2. kép Csacsikej néni késsel és Irálehéléssel (dem saluu) gyógyít. (Kök-szaj, Talasz, Kirgizisztán, Somfai Kara Dávid felvétele, 2008)



3. kép Csacsikej néni és a Nildi-ata mazárjának öre (šayik) muszlim imát mondanak a szent völgy egy barlangjánál. (Nildi-ata, Talasz, Kirgizisztán, Somfai Kara Dávid felvétele, 2008)

Csacsikej kezdetben lelkesen vett részt a helyi népvallási szertartásokon, de csakhamar konfliktusok kezdtek kialakulni a különféle vallási specialisták között, egyfajta legitimizációs harc kezdődött. Emiatt ma a specialisták gyakran vádolják egymást fekete mágiával, azzal, hogy egyes specialisták rontással (*ters duba*) foglalkoznak és ártó erővel (dzsinn) tartanak kapcsolatot. A „fehér és fekete” *bakši* kategóriákat egymás kirekesztésére használják. Csacsikej is hasonló fekete mágiával vádolja a *tülö-kana* (áldozó-ház) egyes tagjait, és ott jártamkor már nem akart részt venni közös szertartásokon. E mögött persze az is húzódik, hogy a helyi népvallási specialisták az iszlám hivatalos képviselőivel is konfliktusba kerülnek. Sokan, főleg az idősebb nemzedék köréből nem szívesen kerülnek összetűzésbe a muszlim egyházzal, hisz maguk is buzgó hívők. Azért választják a szembenállást egyes körökkel, hogy őket ne vádolják meg „pogány” mágiával. Persze azt ők „fekete mágiaként” definiálják, hisz a muszlim identitású és az etnikus identitású specialisták szertartásai nagyon hasonlóak. Ebből kifolyólag a hagyományos *bakšy-bübü* elnevezés is bizonyos körökben kezd pejoratív értelmet kapni, mert őket sokszor „sámánnak” vagy „pogány” vallásúnak bélyegzik. A Mandzsili-ata (Iszik-köl) szent helyén működő gyógyító aszszony ezért inkább magát „lélek-gyógyító” (*rux tabyp*) névvel definiálta, miközben ilyen elnevezés korábban nem létezett. Hasonlót más specialisták körében is tapasztaltam, a növekvő vallási megbélyegzés miatt ők sem váltatták fel a hagyományos kategóriákat.

Urbanizálódó néphagyományok

A poszt-szovjet korszakban a többi köztársasághoz hasonlóan Kirgizisztánban is felerősödött a városi, urbanizált ezoterikus gyógyítás (orosz *ekstrosens*), mely számos orosz és keleti gyógymód mellett a helyi népi gyógyításokat is magába olvasztotta (GRZYWACZ, 2010). Természetesen a gyógyítási módok leírásakor óvatosnak kell lennünk, és nem szabad összemoznunk ezeket a hagyományos népi vallási rítusokkal, az azokhoz kapcsolódó gyógyításokkal. Még kevésbe célszerű ezeket urbanizált sámánizmusként vagy neo-samanizmusnak definiálni. Egyébként ezek a városi gyógyítók a hagyományos vallási értékrend mentén próbálják legitimizálni gyógyító tevékenységüket, miközben számos idegen elemet kevernek bele gyógymódjaikba. Tevékenységük a fundamentalista iszlám képviselőit irritálja, de ők már nem veszik a fáradságot, hogy különbséget tegyenek a hagyományos népvallási gyógymódok és a városi ezoterikus orvoslás között. A városi értelmiség körében is nagyon vegyes érzelmekkel viseltetnek az urbanizálódó néphagyományok irányában. Míg a legtöbb városi értelmiségi elítéli a szerintük „babonákra” (*vyym*) alapuló népi gyógyítókat és szertartásaikat, a Manasz körüli vallási jellegű hagyományokat az etnikai tudat erősítésének részeként

elfogadják. Az eposzmesélők szellemek által történő beavatását lehetségesnek tartják, de a gyógyítók hasonló beavatását elutasítják. Természetesen a fundamentalista nézeteket valló városi értelmiség mindkét hagyománytól mereven elzárkózik, és semmiféle toleranciára sem hajlandó.

Összefoglalás

Röviden elmondható, hogy a hagyományos és a nép körében elfogadott vallási gyakorlatok jórészt a Közép-Ázsiában kialakult szúfi hagyományokon alapulnak, bár némi iszlám előtti elemet is magukba olvasztottak a török és iráni etnikumok köréből. Egészen napjainkig az emberek e hagyományokat a muszlim vallás szerves részeként kezelték. A szovjet-korban más vallási mozgalmakkal együtt ezeket is üldözték. A szovjet etnográfia a nomád kirgiz hagyományokat egy iszlám köntösbe bújtatott, iszlám előtti „samanista” hagyományként próbálta definiálni, elhanyagolva annak ezeréves muszlim gyökereit. Az etnikus megközelítés is helytelen volt, mert ezek a hagyományok szinte majdnem mindegyik közép-ázsiai etnikum körében jelen voltak, függetlenül attól, hogy nomád vagy letelepült, török vagy iráni nyelvű csoportról beszélünk. A posztszovjet-korban a fundamentalista iszlám befolyásra tett szert a közép-ázsiai muszlim vallási vezetők körében, akik szakítva a helyi muszlim hagyományokkal, szufizmussal, ma a népvallási mozgalmak ellen fordulnak. Ennek következtében manapság nehezebb helyzetben van ez a hagyomány, mint a szovjet korban, amikor külső nyomás miatt kényszerült háttérbe húzódni. Magán a hagyományon belül is felelhető annak a konfliktusa, hogy a vallási identitást kezdi felváltani egyes gyógyítók körében az etnikai identitás. Ezzel párhuzamosan a helyi hagyományokat a városi ezoterikus gyógyítók, illetve az etnikus alapon szerveződő „neopogány” mozgalmak is beépítik saját gyakorlatukba, tovább bonyolítva a helyzetet.

IRODALOM

АЙТРАЕВА, Гүлнара

2007 *Mazar Worship in Kyrgyzstan: Rituals and Practitioners in Talas*. Bishkek, Aigine Cultural Research Center.

БАСИЛОВ, Владимир

1992 *Shamanstvo u narodov Srednei Azii i Kazakhstana*. Moskva, Nauka.

БАЯЛИЕВА, Токтобүбү

1972 *Doislamskii verovaniia i ikh perezhitki u kirgizov*. Bishkek (Frunze), Ilim.

- BELLÉR-HANN Ildikó
 2004 Uyghur Healers (China). In: MARICO, N. Walter – NEUMANN FRIDMAN, Eva Jane (szerk.): *Shamanism: An Encyclopedia of World Beliefs, Practices, and Culture*. 642–646. Santa Barbara, California, ABC Clio.
- DEWEESE, Devin
 1994 *Islamization and Native Religion in the Golden Horde (Baba Tükles and the Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition)*. University Park, The Pennsylvania State University Press.
- DIVAEV, Abubakr
 1899 Iz oblasti kirgizskikh verovanii, Baksī kak lekar' i koldun (Etnograficheskii ocherk). *Izvestiia Obshchestva arkheologii, istorii i etnografii pri imperatorskom Kazanskom universitete*, XV, 3. 307–341.
- GOLDEN, Peter B.
 1992 *An Introduction to the History of the Turkic Peoples*. Wiesbaden, Harrassowitz.
- GRZYWACZ, Zuzanna
 2010 Traditional Kazakh Medicine in Change.. In: JANKOWSKI, Henryk (szerk.): *Turkic Studies 2*. Poznań, Adam Mickiewicz University.
- KEHL-BODROGI Krisztina
 2006 The Reassertion of Religious Healing in Post-Soviet Uzbekistan. *Asian Anthropology*, 5. 111–129.
- MÉLIKOFF, Irène
 1987 Ahmad Yesevi and Turkic popular Islam. *Utrecht Papers on Central Asia, Utrecht Turkological Series 2*. Utrecht, 83–94.
- SOMFAI KARA Dávid
 2003 Living Epic Traditions among Inner Asian Nomads, In: HOPPÁL, Mihály – KÓSA, Gábor (szerk.): *Rediscovery of Shamanic Heritage*. 179–194. Budapest, Akadémiai Kiadó.
 2004 On a Rare Kirghiz Ritual *Shaman*, 12, 161–166.
 2005 The Last Kazakh *Baksī* to Play the *Kobiz*. *Shaman*, 13, 181–187.
 2006 Batirkan, a Kazakh Shaman from the Altay Mountains (Mongolia) *Shaman*, 14, 117–138.
 2007 The Sacred Valley of Jay Ata and a Kirghiz Shaman from Xinjiang. China *Shaman*, 15, 47–68.
 2008a Mazars and Shamans: an Animist Concept of Worshipping Nature in the Popular Islam among the Kirghiz. In: HOPPÁL, Mihály – SIMONKAY Zsuzsanna (szerk.): *Shamans Unbound*. 185–192. Budapest, Akadémiai Kiadó.
 2008b An Uighur *Baxši* from the Ile Valley, Kazakhstan. *Shaman*, 16, 143–154.
 2010 Baba Tükli and the Swan Girl. Legitimising Elements in the Turkic Epic Edige. *Acta Orientalia ASH*, 63, 117–132.

DAVID SOMFAI KARA

‘OFFICIAL’ ISLAM AND ‘POPULAR’ ISLAM
KIRGHIZ CONFLICTS OF MODERNISATION

One of the modernisation conflicts of the Kirghiz society is discussed in the paper. It is the conflict between traditional religious activities and post-Soviet Islamic revival and fundamentalism. The Islamization process in Central Asia started during the Mongol Era (13th and 16th centuries). The nomadic population was also influenced by Sufi tradition in Central Asia that goes back to the 12th century, but it was labelled as shamanism during Soviet times. After the democratic changes and the declaration of religious freedom some elements of this 1000-year-old tradition have revived or have been revitalized, but the so-called official Islam, sponsored by Arabic states, has turned against the popular version of Islam by using the Soviet label of shamanic tradition. In reality people practising these traditions are devoted Muslims and they consider these as pure Islamic traditions. But nationalist or ethnic religious movements also incorporate elements from this tradition just as well as urban esoteric practices to legitimise their activities. This creates a very complex situation and a growing hostility between fundamentalist and traditional religious groups.

NOMÁD IDEOLÓGIA TOVÁBBÉLÉSE MONGÓLIÁBAN,
A 21. SZÁZADBAN

Napjaink Mongóliájában sajátos gazdasági és társadalmi átrendeződést figyelhetünk meg. A rendszerváltás óta eltelt két évtized rapid változásainak következtében a gazdaság, az emberek gondolkodása és életmódja is jelentős mértékben átalakult. Ezzel párhuzamosan fokozatosan megjelent, megerősödött egy sajátos nemzeti vagy nomád ideológia is, mely egyrészt a mongol nemzeti identitás egyik pillérévé vált, másrészt viszont sok tekintetben egymástól elkülönülő csoportokra is osztotta a ma Belső-Ázsiában – tehát nem csak a mai Mongólia határain belül – élő mongolságot.

Mongólia földrajzi helyzete jelentősen korlátozza lehetőségeit, hiszen két, lélekszámát tekintve is jóval nagyobb szomszéd – Oroszország és Kína – közé szorítva gazdasági és – mint ahogyan ezt eddigi történelme mutatta – bizonyos értelemben politikai mozgástere lényegesen szűkebb. Politikai értelemben az 1990-es években végbement rendszerváltás új környezetet teremtett, a gazdasági függőség átalakult ugyan, azonban a jelentős strukturális változások mellett is részben megmaradt.

Ugyanakkor ma Mongólia már korántsem az az ország, amellyel kapcsolatban jogosan tarthatja magát az a kép, hogy lakóinak életmódja lényegesen nem változott Dzsingisz kora óta. Az utóbbi évszázadokban a két szomszéd alapvetően befolyásolta az országban zajló társadalmi, gazdasági és politikai folyamatokat. Előbb a több mint kétszázötven éven át tartó mandzsui hatalom, majd a 20. század nagy részében az orosz (szovjet) befolyás irányította az országot, gyakran annak megfelelően, hogy a két nagyhatalom milyen viszonyban állt egymással. A 13. századtól a 19. század végéig, nem volt jelentősen társadalmi átalakulás az országban, s ilyen értelemben az 1921-et követő szovjet korszak sem eredményezett döntő átalakulást.

Kétségtelen tény, hogy a mongol nomád gazdálkodás részben ma is az évszázados hagyományokat követi, és ilyen értelemben Mongólia az egyik utolsó – ha nem az egyetlen – olyan ország, ahol a hagyományosnak tekinthető nagyállattartó, legelőváltó nomád gazdálkodást a maga eredeti valójában alkalmazzák. Ugyanakkor napjainkban is tart ezen életmód igen gyors visszaszorulása, amely mára olyan mértéket ért el, ami bizonyos tekintetben az ország gazdasági stabilitását veszélyezteti, és ezzel párhuzamosan az igen gyorsan gyarapodó város lakó népesség is új gazdasági és társadalmi kihívások elé állítja az országot. E folyamat azonban nem korlátozódik pusztán a gazdasági következményekre. A nomadizmus visszaszorulásával látszólag a mongol kulturális hagyományok egyik alappillére tűnik el. A képet azonban árnyalja, hogy miközben az elmúlt húsz évben a mongolok

egyre jobban alkalmazkodtak a „nyugati” kultúrához, az egyre jelentősebb hatással volt rájuk, a dzsingiszi hagyomány mégsem tűnt el teljesen, sőt napjainkban egyfajta reneszánszát tapasztalhatjuk.

A társadalmi változás

A 20. század utolsó évtizede alapvető változásokat hozott a világpolitikában, és így Mongóliában is. Az addig csaknem hetven éves politikai elzártságban élő ország a változásoknak köszönhetően nyithatott a világ felé. A mongol határok épp abban az időszakban váltak átjárhatóvá, melyben a globalizáció egyre erősödő hatása fokozatosan az egész világot átalakította. A kommunikációs forradalom, az internet kiépülése, az új piaci környezet más országokat és társadalmakat is jelentősen megváltoztatott, Mongóliában azonban gyakorlatilag robbanásszerű változást hozott. Az ország a 20. század nagyobb részében épp a zárt politikai környezet, a határok átjárhatatlansága miatt igen kis mértékben és igen lassú ütemben alakult át. Volt egyfajta erősen kontrollált, felülről irányított – épp ezért kevés sikert ért – modernizáció, ez azonban a társadalomnak csak szűk rétegét érintette. Ennek köszönhető, hogy nyilvánvaló törekvések ellenére is az ország jelentős részén megmaradt az évszázadok óta jellemző nagyállattartó nomád gazdálkodás, még akkor is, ha egy meghatározott kormányzati és politikai ideológia mentén a kultúrát meg is próbálták átalakítani. Ez a folyamat a politikai hatalom vallásellenes ideológiája mentén már az 1930-as években megkezdődött ugyan, de a kultúra más területein igazán csak a század közepétől érvényesítette hatását. Bár Mongóliában a nemzeti hagyományok háttérbe szorítása nem következett be olyan drasztikus módszerekkel, mint a szomszédos Kínában az 1966–1976 közötti időszakban,¹ az uralkodó kormányzati ideológia és a politikai szövetségi rendszer megkövetelte, hogy a nemzeti sajátosságok háttérbe szorításával a mongol társadalmat egy tőle idegen rendszerbe integrálják.

Az átalakítási törekvések azonban csak azt eredményezték, hogy a rendszerváltás után a globalizáció kihívásaival egy olyan mongol társadalom találta magát szemben, mely alapvető kulturális hagyományait is kénytelen volt újjászervezni. Ezt Mongólia napjainkban egy rendkívül intenzív társadalmi és gazdasági átalakulás korszakában kénytelen megvalósítani. A posztszovjet korszakban, az új gazdasági és társadalmi környezetben a

¹ A kulturális forradalmat az 1965 őszi bekövetkezett események – a kulturális miniszter és helyettesének leváltása – vezették be, de a mozgalom 1966 nyarán vette kezdetét. Kisebbségi megfigyelésekkel tíz évig, Mao haláláig tartott, és rendkívül súlyos politikai és társadalmi válságot eredményezett. Egyes vélemények szerint csaknem 36 millió embert fogtak perbe, és közülük 750 000–1 000 000 ember gyilkoltak meg. MACFARQUHAR – SCHOENHALS, 2006, 262.; GERNET, 2001, 501–503.

mongol vagy „nomád” hagyományok emlegetése, vagy felelevenítése nem csak a mongol kultúra újjáépítését jelenti, de egy sajátos gazdasági választ is adhat a korszak kihívásaira. Alább a társadalmi és gazdasági átalakulás egyes jelenségeivel, és a vallás társadalmi szerepével foglalkozunk.

Az új politikai és elsősorban az új gazdasági környezet hatására felbomlani látszanak a hagyományos nomád életmód struktúrái. Az új környezetben két markánsan elkülönülő társadalmi csoport alakult ki. A mongol városokban – és elsősorban a mongol fővárosban – egy teljes mértékben letelepült életmódot folytató, ehhez a gazdasági környezethez alkalmazkodó csoport alakult ki. Az ide sorolhatók az egzisztenciális érvényesülést már nem is feltétlenül a „városban”, de egyre gyakrabban külföldön vélik elérni. Céljuk a jobb gazdasági helyzetben lévő ázsiai országokban – jórészt Dél-Koreában, Japánban – való munkavégzés és letelepedés. Kína elsősorban a városokban megfigyelhető, gyakran a félreértelmezett nemzeti öntudatból, történeti hagyományokból és nacionalizmusból fakadó előítéletek miatt kevésbé vonzó célpont annak ellenére, hogy a Mongóliával határos területeken számottevő mongol kisebbség él. E sajátos helyzetre később még visszatérünk.

A városban élő fiatalok jelentős része teljesen új, a hagyományos mongol kulturális mintától eltérő utakat követ. Számukra a globalizált kultúra, az Egyesült Államok vagy az ázsiai gazdasági központok által diktált divat, zenei stílusok, életmód a példa. Fokozatosan elvesztik kapcsolatukat a mongol hagyományokkal, szüleik, nagyszüleik hagyományos életmódja számukra semmiképpen nem követendő minta. Ennek következtében egyre jelentősebb az elvándorlás, ami nem csak a vidékről a város irányába megfigyelhető migrációt, de gyakran a külföldre költözést is jelenti. Sokan már tendenciaként emlegetik azt a sajátos helyzetet, hogy a városi lakosság – elsősorban a fiatalabb korosztály – külföldre megy tanulni vagy dolgozni, és „helyükre” vidékről érkeznek lakók a fővárosba. Jórészt ennek a folyamatnak köszönhető a mongol vidék elnéptelenedése, a hagyományos életmód visszaszorulása.

Mára a mongol társadalom fele városokban él. A mongol főváros lakossága az elmúlt egy évtizedben drasztikusan nőtt. Míg a kilencvenes években a főváros lakossága nagyjából 700 000 főt számlált, addig a regisztrált lakosság a 21. század első évtizedének végére jóval meghaladta az 1 000 000 főt (SZILÁGYI, 2010a). Az Ulánbátorban élők lélekszáma az utóbbi években is folyamatosan emelkedett.² Évről évre szemmel is jól követhető, ahogyan a fővárost körülölelő dombokon a betelepülők által épített jurtanegyedek fokozatosan egyre magasabbra kúsznak, sőt az északra eső területen már át is nyúlnak a dombok túloldalára. Az elmúlt évtizedekben általánosan bevett szokás volt, hogy a városban élő mongolok közel a településhez egy kisebb vidéki szállást, általában jurtat tartottak, ahol gyakran tavasztól ősziig laktak is, és csak az igen hideg, téli időszakban költöztek be városi lakásaikba.

² Az Ulánbátóri Statisztikai Hivatal legújabb adatai alapján 2011-ben a főváros regisztrált lakosainak száma 1 206 000 fő. <http://www.ubstat.mn/> Utolsó megtekintés 2012. január 16.

A rendszerváltás után eltelt években a helyzet azonban alapvetően megváltozott. A betelepülők száma jóval gyorsabban növekedett, mint az egyremásra épülő lakások száma – amit gyakran nem is voltak képesek megfizetni a vidékről beköltözők. Mivel a törvények lehetővé teszik, hogy minden mongol állampolgár ingyen nevére írathasson és bekeríthessen egy néhány-száz négyzetméteres területet, sokan a letelepülésnek ezt a módját választották. A főváros környéke e rendelkezés következtében kezdetleges fake-rítésekkel körülvett parcellákon álló jurttákkal és faházakkal népesült be. Bár a telepeken az áramellátás általában megoldott, folyóvíz és csatornázás gyakran nincs, így az itt élőknek képtelenek a megfelelő higiénés körülményeket biztosítani. A terület sajátosságainak köszönhetően az infrastruktúrát igen nehéz kiépíteni, a kialakuló településrészekben semmilyen tervezés nem garantálja a megfelelő utcaszerkezet kiépítését. Az utóbbi évek nagy nyári esőzései nem egy jurttát elmostak, a katasztrófák számos halálos áldozatot is követeltek. Tehát az első generációs betelepülők korántsem találnak olyan körülményeket, amelyek elérése érdekében elhagyták vidéki otthonaikat (JANZEN – BAT-OCHIR, 2011).

Ugyanakkor itt alapvető kényszerítő tényezőket is meg kell említenünk. A mai Mongóliában, sajnos, még mindig nem megfelelő a vidéki lakosság megélhetését biztosító állatállomány orvosi ellátása. Ennek következtében esetenként az állatállomány jelentősebb pusztulása is bekövetkezhet. Ugyanakkor, mivel a takarmányozásnak nincs kialakított rendszere, illetve a ridegtartás csak bizonyos természeti adottságok mellett nyújtja az állomány túléléséhez és gyarapodásához szükséges feltételeket, még napjainkban is előfordul tömeges téli elhullás (halha *zud*, mongol *jud*). Ez gyakran a teljes anyagi ellehetetlenülést jelenti az egyes családok számára, akik ilyenkor kénytelenek legelőiket is elhagyni.³

A beköltözés üteme napjainkban sem csökken, miközben már évek óta nincs megfelelő munkalehetőség az első generációs városiakok nagy tömege számára. A növekvő munkanélküliség jelentős társadalmi feszültségeket is generál – jól bizonyítják ezt a 2008 nyarán bekövetkezett zavargások (SZILÁGYI, 2010a) –, ugyanakkor az elnéptelenedő vidék a hagyományos mongol gazdaság, a nagyállattartó nomád gazdálkodás végét is jelentheti. Nem véletlen, hogy napjainkban egyre több szó esik arról, hogyan lehetne a hagyományos nomád életmódot a 21. század gazdasági környezetébe integrálni.

A kérdés számos problémát is felvet. (CAMPI, 2011). Vannak, akik a nomadizmus „végét” sem tartják elképzelhetetlennek (HUMPHREY – SNEATH,

³ Ilyen tömeges elhullás következett be 2001–2002 telén, de legutóbb 2010-ben is. A 2010-re vonatkozó tudósítások több mint kétfélmillió állat elhullásáról beszéltek. Egyes területeken az állomány szinte teljesen elpusztult. „Severe winter kills two million livestock”. Montsame Hírügynökség, Ulaanbaatar. 2010. február 11. http://www.montsame.mp/index.php?option=com_news&mt=normal_news&tab=201002&task=news_detail@ne=799 Megtekintve 2012. január 16.

1999), mások a nomádokat egy fokozatosan marginalizálódó csoportként írják le (DYER, 2001). A nomád körülmények között nem biztosítható az oktatás, ez megfelelő színvonalon csak a városokban megoldható, ami azonban erősíti az elvándorlást. A vidéki környezetből középiskolába vagy egyetemre járó, városba költöző fiatalok a legritkább esetben térnek vissza vidékre. Ez a városi lakosság gyors növekedésének, és a vidék elnéptelenedésének másik fő oka.

Ugyanakkor az edukáció lehetőségeinek korlátozottsága egy másik alapvető problémára is felhívja a figyelmet. A rendszerváltás előtti évtizedekben általános volt, hogy a nomádok gyermekeit vidéki járásközpontokban, bentlakásos iskolákban oktatták, ahol alpfokú képzettséget szerezhettek. A közép és felsőfokú képzés csak kevesek kiváltsága volt, amit az állam finanszírozott. Napjainkban az oktatás már jóval szélesebb rétegek számára hozzáférhető, azonban jelentős felsőoktatási központok csak a fővárosban, illetve egy-két vidéki központban – például Xowd, Darxan – találhatóak. Ösztöndíjak hiányában azonban a városi élet, illetve a felsőoktatási tanulmányok komoly anyagi ráfordításokat igényelnek a nomádoktól, akik általában nem birtokolnak jelentős pénzüsszegeket. A nomád életmód alkalmas arra, hogy akár három generációs nagycsaládokat is eltartson, az így megtermelt jövedelem azonban ritkán ad lehetőséget arra, hogy jelentősebb pénzbeli bevételt biztosítson a családok számára. Pontosabban, jelen pillanatban még nem mindenki számára elérhetőek azok az infrastrukturális feltételek, felvevőpiacok, amelyek az így megtermelt árucikkek kereskedelméből pénzbeli jövedelmet generálnának a nomádok számára. Ennek következtében viszonylag szűk az a réteg, amelynek tagjai képesek gyermekeiket a városokban taníttatni.

Új gazdasági modellek

Az egyre növekvő igény a pénzbeli jövedelem megszerzésére vidéken is új stratégiák megjelenését eredményezi. Ez megfigyelhető olyan új vállalkozások megjelenésében, mint a kasmír iránti egyre növekvő igényen alapuló kecsketenyésztés, vagy más állati eredetű termékek nagybani felvásárlása. Az utóbbi nem jelent feltétlenül növekvő környezeti terhelést, így a hagyományos nomád életmóddal jól összeegyeztethető, az előbbi azonban már most kimutathatóan is jelentős befolyással van a dél-mongóliai területekre. A Góbi északi részén ugyanis olyan mértékben növelték a kecskék létszámát, ami már az elsvatagosodás felgyorsulását eredményezi. Egyes területeken már nem is lehet a hagyományos nomád szállásra jellemző állatállományt eltartani.

Elsősorban a kiemelt turisztikai célpontok körüli területeken kialakult közvetlen pénzszerzési stratégia, hogy a nomádok a turisták számára kis

„skanzent” hoznak létre. A család ugyan látszólag éli hagyományos életét, de a fő megélhetési forrás mégis a turistáktól fotókért, vagy más szolgáltatásért kapott pénz. A Hövsgöl-tó (halha: Xöwsgöl nuur) Mongólia turisták által leglátogatottabb célpontjainak egyike. A tó partja minden tavasszal, nyáron benépesül az említett nomád családokkal, akik egymás között meghatározott területet „ellenőriznek”. Nem ritka a „kartellezés”, amikor egy vállalkozó által épített jurta-tábor vendégeit látják rendszeresen vendégül, vagy a területet jól ismerő sofőrök mindig az adott családhoz viszik a fotózni vágyó külföldieket.

Itt akár jelentős közvetlen pénzbevételekről lehet szó, miközben a család látszólag nem hagyott fel nomád életmódjával. A turistáknak látványosságot szolgáltató nomádok ősszel-télen a téli szálláson legeltetik az állataikat, nyáron a tó mellé vonulnak a „nyári szállásra”. Fő bevételi forrásukat azonban az jelenti, hogy az ide látogatók – mongolok vagy külföldiek egyaránt – előre kialakított összegért készíthetnek róluk, illetve velük vagy állataikkal felvételeket. Ugyanakkor nem ritka, hogy az ide látogató más mongolokkal konfliktusba kerülnek. Napjainkban a városlakó mongol népesség szívesen utazgat vidéken. Ezek az utak nem csak azt jelentik, hogy egy kis pihenésre kilátogatnak a városból, vagy épp vidéken élő nomád rokonaikhoz utaznak. A mongol puszta, a hagyományos mongol életmód a nemzeti identitás fontos elemei, így a városlakó mongolok is jóval szívesebben, és jóval nagyobb büszkeséggel látogatják országuk vidéki területeit, mint az más országokban megfigyelhető. Egy ilyen csoport számára a Hövsgöl partján táborozó, a fényképekért pénzt kérő nomád család jelentős negatív élmény még akkor is, ha a városiak a család rénjeivel, vagy épp lovaival fotózzák magukat. Nem ritkán hallani „az én országom, minek fizessek” mondatokat.

Ilyen közegben megfigyelhetünk önjelölt „megélhetési sámánokat” is, akik nem azt a szerepet töltik be a közösségben, amit korábban a sámánok, nem hagyományos módon váltak a közösség szakrális vezetőjévé, pusztán a „piaci lehetőséget” felismerve – nem ritkán könyvből, vagy hallomásból szerzett információkat követve – tartanak szertartásokat az oda utazóknak.⁴ Ha jól végzik a tevékenységet, gyakran nehéz is megkülönböztetni őket az autentikus sámánoktól, így a kívülállók számára nagyon hasonló, akár szakrális élményt is nyújthatnak. A közösségben azonban az önjelölt sámán egészen más szerepet tölt be, sőt, mondhatni, nincs is semmilyen fontos szerepe. Erre nem is törekszik, pusztán a nomádokkal kapcsolatban kialakult sztereotípiákat meglovagolva a sámán tevékenységet is egyszerű pénzforrásnak tekintve végzi munkáját. Itt is tetten érhető az a folyamat, melyet az utóbbi években nem csak Mongóliában, de Kína és Szibéria egyes részein is megfigyelhetünk. A posztszovjet korszakban a szabad vallásgyakorlat időszakában általánosan megjelenő szakrális igény „kielégítésére” egyre másra jelennek meg olyan sámánok, akik nehezen igazolhatóan követői a

⁴ Hasonló témában forgatott filmet Letitia Merli antropológus. *Shaman tour* című dokumentumfilmjét 2011. október 7-én bemutatták a 10. ISSR konferencián Varsóban.

hagyományak. Miközben találhatunk a kutatók szerint is autentikusnak tekinthető sámánokat, folyamatosan gyarapszik azok száma, akik sejtetően inkább csak az említett kutatók publikációi alapján rekonstruált szertartásokat végeznek a városokban, de akár vidéken is.

Ilyen értelemben nincs ez másként a tételes vallás képviselőinek körében sem. Mongóliában az elmúlt időszak a buddhizmus virágzását is magával hozta. Miközben nyilvánvalóan sokan nagyrészt meggyőződésből vállalják a szerzetesi életet, a nagy munkanélküliséggel küzdő városi környezetben egyesek pusztán egzisztenciális lehetőséget látnak abban, ha egy kolostorhoz csatlakoznak. Az elmúlt húsz évben az egyházi oktatási rendszer fokozatos újjáépítésével sikerült részben orvosolni a problémát, azonban teljesen megszüntetni valószínűleg nem lehet.⁵

E folyamatokkal párhuzamosan a mongol társadalom egy szűk rétege a piacgazdaság bevezetésének köszönhetően megváltozott gazdasági környezetben igen számottevő javakat halmozott fel. Ez a jellemzően város lakó társadalmi réteg nem a hagyományos mongol gazdasági formáknak köszönheti jólétét. Elsősorban a rendszerváltás után kiépülő bankszektorban, a privatizációval magánkézbe kerülő kereskedelmi hálózatokban, illetve a mongol gazdaságra történelmi távlatokban egyáltalán nem jellemző, csupán az elmúlt húsz évben kialakuló bányászati szektorban szerezte vagyonát.⁶

Erre az igen tehető, vagyonával kérkedő új társadalmi csoportra már külön szó is kialakult a mongol nyelvben. *Sin mongol*nak (halha *šine mongol*), „új mongoloknak” nevezik őket, a kifejezést egyértelműen pejoratív értelemben használva. A jelentős társadalmi egyenlőtlenségekkel küzdő Mongóliában ez a kifejezés lett a külföldöt majmoló, a mongol hagyományokat kevésbé tisztelő, sőt – a hétköznapi mongol közbeszédben megnyilvánuló vélemények alapján – mongol társadalom romlását okozó, korrupcióra hajlamos társadalmi csoport elnevezése.⁷

A mongol nyelv meglehetősen gyorsan reagál a közgondolkodás ilyen jellegű változásaira. Ahogyan megfigyelhető a mongol nemzeti hagyományok egyre erősebb hangsúlyozása, mint a társadalmi, kulturális válságra adott válasz, úgy tapasztalható az is, hogy kialakultak ezzel kapcsolatban szkeptikus társadalmi csoportok is. Megfigyelhetőek olyan, elsősorban fia-

⁵ SZILÁGYI, 2010b. A rendszerváltás után a vallási megújulás korszakában a mongol buddhista egyház egyik legnagyobb problémája volt, hogy a vallásüldözés korszakában az egyházi oktatást is leépítették. Ennek következtében számos kolostor élére nem megfelelő képzettséggel rendelkező láma került, ami gyakran a kolostorok degradálódását eredményezte. Az elmúlt két évtizedben az oktatási rendszer újjáépítésével, gyakran külföldi – általában a tibeti emigránsok között működő – oktatási központok segítségével igénybevételeivel sikerült orvosolni a probléma jelentős részét.

⁶ A mongol államelnök C. Elbegdorj kijelentése szerint ma a mongol GDP 90%-át a magánszektor termeli. http://www.jst.go.jp/astf/document2/en_33doc.pdf Megtekintve 2012. január 16.

⁷ Ezzel kapcsolatos témában a szerző témavezetésével Halász Ádám végez doktori kutatásokat az ELTE Belső-ázsiai Tanszékének Mongolisztikai doktori programjában.

tal csoportok, akik tudatosan kifigurázzák a mongol hagyományokat, nem tartják be a megszokott társadalmi kommunikációs formákat, például nem adják meg a kellő tiszteletet az idősebbeknek, ami a hagyományos mongol társadalmi normák alapvető áthágása. Rájuk alkalmazták a *notgijn* indián (halha *nutgiin indian*) „vidéki indián”⁸ kifejezést, mely egyértelműen negatív jelentésű kifejezés. Ez a csoport a vidéki, hagyományos nomád életmód kereteit feszegeti, miközben nincs egyértelmű alternatívája a jövedelem megszerzésére. Eldöntésre vár az a kérdés, hogy itt öncélú, pusztán a hagyományok elleni lázadásról van e szó, vagy egy alapjaiban új, átalakuló, nem urbánus életmódot folytató csoportról.

E negatív társadalmi jelenségekkel szemben ugyanakkor fokozatosan kialakult egy elképzelés, mely épp a mongol hagyományok megőrzésében látja az ország gazdasági megerősödésének, kulturális felemelkedésének eszközét. Ez az elképzelés gyakorlatilag a rendszerváltással egyidős.

A nemzeti hagyomány

Sajátos, hogy rendszerváltás után nem a korábbi ellenzék, hanem a mongol utódpart volt képes a felszínre kerülő mongol nacionalizmus jelképeit beépíteni retorikájába. Megindult egy tudatos hagyományépítés, amit mára gyakorlatilag a mongol közélet valamennyi szereplője magáévá tett. Ez a mai napig tovább folytatódik, a mongol hagyományok, nemzeti jelképek a politikai kommunikáció eszköztárának állandó tagjai. Jellemző, hogy 2011-ben, a 10. Nemzetközi Mongolisztikai Konferencia megnyitóján Mongólia jelenlegi elnöke, C. Elbegdordzs (halha: C. Elbegdorj) beszéde középpontjába épp a nemzeti hagyományok megőrzésének fontosságát helyezte, mint Mongólia megerősödésének alapvető zálogát.

A mai mongol népesség etnikai, nyelvi összetételét tekintve sem egységes. A mongol nyelv kialakulásával kapcsolatban korábban számos elmélet született (RAMSTEDT, 1912; POPPE, 1960), ezek bemutatásával itt részletesen nem foglalkozunk, de megállapítható, hogy nyelvileg a ma Mongóliában élő lakosságból a kazak, hoton, tuva és cátán (tiba, SOMFAI, 1998) csoportok az altaji nyelvcsalád török ágához tartoznak, míg a népesség nagyobb csoportja a mongol ághoz tartozó nyelveket beszéli. Ez tovább bontható nyugati, középső és keleti csoportra, illetve az ezekhez tartozó nyelvjárásokra is (TUMEN, 2004).

A nyelvi sokszínűség mellett jelen témánk tekintetében érdekesebb a mongolság etnikai összetételének vizsgálata. Az erre vonatkozó legkorábbi forrás a 13. században született *Mongolok Titkos története* (LIGETI, 1962), mely a dzsingiszi hagyomány leírásával megalapozza a mai mongol iden-

⁸ Halász Ádám még nem publikált 2006-os gyűjtése alapján. Köszönet az adat felhasználásához adott hozzájárulásért.

titástudatot. Az egyes mongol etnikai csoportok nyelvét, kultúráját már számos cikkben elemezték (NACAGDORJ, 1963; BADAMXATAN, 1965, 1987, 1996a, 1996b; OKADA, 1987). Ezek alapján kijelenthető, hogy a nyelvi csoportosítással párhuzamosan a mai mongolságot etnikai csoportosítás alapján is besorolhatjuk a három nagy – nyugati vagy ojrát, középső (halha) és keleti csoport – valamelyikébe. A nyelvi és bizonyos értelemben az etnikai sokszínűség hangsúlyozása jelen témánk szempontjából azért fontos, mert ebben a közegben a nomád és a dzsingiszi hagyomány jelenti az egységesítő tényezőt.

A rendszerváltás előtt az állami ideológia nem kedvezett a különböző etnikai csoportok önálló megnyilvánulásának. Ennek következtében a nagyjából a 17. század óta tartó folyamatnak megfelelően a halha népesség túlsúlyának további erősödését hozta. Ezt eredményezte a halha dialektuson alapuló mongol irodalmi nyelv kialakulása is. A rendszerváltás ilyen értelemben is új helyzetet teremtett. A mongolok a személyes kommunikációban korábban is számon tartották, milyen mongol népcsoporthoz tartoznak, az újjászervezett adminisztrációban azonban az is felmerült, hogy ezt az egyes személyek regisztrálásakor, személyes okmányaikban is megjelenessék. Bár ezt nem vezették be, sajátos emléke e próbálkozásnak, hogy az 1990-es évek közepén ugrásszerűen megnőtt azoknak a száma, akik magukat bordzsigid származásúként említették, így közvetlenül a dzsingiszi hagyományból eredeztetve származásukat. Ezzel párhuzamosan azt is meg kell említeni, hogy ugyanebben az időben a fiatal városi lakosság körében nem volt ritka, hogy a származást firtató kérdésre büszkén a „tisza halha” (halha jinxin xalx) kifejezéssel válaszoltak. Ez egyrészt természetesen egy lehetséges válasz, ugyanakkor az itt tapasztalható büszkeségben már fellelhető az a lehetőség is, hogy egy urbanizálódott mongol fiatal számára ez a városi életmódot, illetve a modernséghez mint értékhez való kapcsolatot is szimbolizálja.

Korábban, a szovjet korszak ideológiájának megfelelően a nagy mongol birodalmat, vagy a mongol államot létrehozó Dzsingisz kánt – mint az önálló mongol államiság, függetlenség és hatalom jelképét – nem lehetett hangsúlyos politikai környezetben említeni. Történelmi szerepét nem a történelemhamisítás, inkább az elhallgatás homályosította el. Nem véletlen, hogy a mongol függetlenség kikiáltása után az államalapító lett a mongol kultúra, közbeszéd és történelmi kutatások egyik legfontosabb témája. Számtalan könyv látott és lát napvilágot napjainkban is, mely Dzsingisz életével, történelmi szerepével foglalkozik. A nagykán Mongólia jelképévé vált, egyúttal azonban személye kissé degradálódott is. Dzsingisz neve Mongólia határain túl is jól ismert kereskedelmi védjeggyé vált. A legkülönbözőbb termékeket nevezték el róla, legyen az sör, vodka, utazási iroda, arcképevel díszítették a rendszerváltás után kiadott mongol bankjegyeket, de nevét viseli már a mongol főváros repülőtere is. Személyét azonban nem csak a mai Mon-

góliában övezi sajátos tisztelet.⁹ Belső-Mongóliában kialakult egy szakrális Dzsingisz kultusz is (BIRTALAN, 2001). Dzsingisz kán kultusza a 13. század óta jelen van Belső-Mongóliában az Ordosz-vidéken, ahol a legenda szerint a halott nagykánt eltemették. Az azonban érdekes adalék, hogy Dzsingisz személyét a kínai császárok panteonjába is beemelték, mint a Kínát a 13–14. században uraló mongol eredetű Jüan (Yuan) dinasztia alapítóját, holott Dzsingisznak soha nem volt szándéka a dinasztia alapítása.

Érdekes azonban, hogy napjainkban, amikor a belső-mongol területeken – természetesen a kedvező politikai változásoknak köszönhetően is – egyre nagyobb figyelmet fordítanak a mongol nemzeti hagyományok megőrzésére,¹⁰ ez sajnálatos módon mégsem hozta közelebb egymáshoz a határ két oldalán élő mongol népességet. Éppen ellenkezőleg. Az utóbbi években megfigyelhető egy sajátos szembenállás, aminek ritkán adnak ugyan hangot, de jelen van a közgondolkodásban. Ma a mongóliai lakosság és jellemző módon a város lakó mongolok egy része meglehetősen ellenséges a belső-mongolokkal szemben. Annak ellenére, hogy a kívülálló számára úgy tűnhet, épp a gazdasági együttműködés lehetőségeit bővítené az a tény, hogy a ma legjelentősebb kereskedelmi partnernek és befektetőnek tekinthető Kínában a mai Mongólia lakosságának csaknem duplája, mintegy 5,6 millió mongol ajkú él,¹¹ a hétköznapiakban ez nem erősíti a két népesség közötti együttműködést. A napjainkban Mongóliában megfigyelhető Kína-ellenesség – mely jól nyomon követhető például az internetes közösségi oldalakon egymásnak felelgető fiatalok kommunikációjában is – a belső-mongolokat is negatív színben tünteti fel. Nem egyszer hallottam a mongol fővárosban, hogy a Góbitól délre élő mongol ajkú népesség nem is tekinthető mongolnak, hiszen „kínai”. Ugyanakkor Belső-Mongóliában járva többször tapasztaltam, hogy az ulánbátori „városi mongolokat” egy egyszerű legyintéssel minősítették, melyben kimondatlanul negatív kritika volt. Mikor rákérdeztem e vélemény okára, azt a választ kaptam, hogy ők már nem „igazi mongolok”, a városban élnek, kereskednek, a nyugatot utánozzák, nem tekinthetőek a mongol hagyományok örököseinek. Mongólia vidéki lakossága talán még igen, de az ulánbátoriak semmiképp.

A külső szemlélő számára úgy tűnik, mintha a két csoport között kialakult volna egyfajta rivalizálás, a mongol, illetve nomád hagyományok megőrzésének okán. Mindkét oldalt egy sajátosan értelmezett nemzeti öntudat

⁹ Meglepő adalék, hogy az ulánbátori repülőteret azért kellett viszonylag sietve átkezesíteni, mert Kazahsztánban is tervezték, hogy az ország egyik repülőterét Dzsingiszről nevezzék el, amit természetesen a mongolok nem hagyhattak.

¹⁰ Ahogyan ezt a Dzsingisz kegyhely gondozása, a 2008-ban Hohhotban (mong. köke qota, „Kék város” a 16. század közepén a tümet mongol Altan kán által alapított uralkodói székhely, ma a kínai Belső-Mongol Autonóm Tartomány központja) épült hatalmas belső-mongol múzeum is bizonyítja.

¹¹ Belső-Mongólia területe 1 200 000 négyzetkilométer. A 2000 évi népszámlálás alapján az itt élők csupán 17,13 %-a, tehát nagyjából 4 millió ember vallotta magát mongolnak. Mongolok élnek még Északkelet-Kínában és Qinghai-ban, Gansu-ban és Xinjiang-ban is.

vezérli, mely érthető, ha körülményeiket áttekintjük. A Kínában élő mongol népesség számára alapvető, hogy kulturális hagyományait megőrizze és ápolja, hiszen az elsősorban kínai többségben csak így őrizhetik meg identitásukat.¹² A Mongol Köztársaság lakói számára pedig épp a nemzeti identitás megerősítése, a hagyományok megőrzése lehet a társadalmi stabilitás biztosítója. És itt kanyarodhatunk vissza az utóbbi években kialakult, a dolgozat elején említett, egyenlőtlen társadalmi gazdasági viszonyokhoz.

Az utóbbi években több publikáció is foglalkozott azzal a kérdéssel, hogy vajon lehet-e a nomád életmódot a 21. század viszonyai közé integrálni (BOLD, 2001; ENKHTÖWSIN, 2011). A válasz nem egyértelmű, és számos gazdasági jellegű kérdést is felvet, amivel itt nem tudunk foglalkozni. Ugyanakkor egyértelmű az a kormányzati szándék is, hogy a nemzeti identitás kérdését továbbra is a kommunikáció legmagasabb szintjén tartsák. A korábban már említett elnöki beszéd mellett érdekes adalékokkal szolgált a 2011-es Nemzetközi Mongolisztikai Konferencia.

A rendezvényt nem csak a teokratikus Mongol Állam kikiáltásának 100. évfordulójára dedikálták, de az 1921-es bolsevik forradalom 90. évfordulójára is, ami ugyan ideológiai szempontból nem összeegyeztethető a mai politikai kurzussal, de a mongolok ettől számítják a Kínától való elszakadást még akkor is, ha jogi értelemben nem ekkorra datálható.¹³ E két évforduló és dátum még könnyen magyarázható, az azonban, hogy az eseményt a nomád államiség 2220. évfordulójára időzítették, már némi magyarázatra szorul. Azzal, hogy a mongolok az ázsiai hun (Xiongnu) állam alapítását¹⁴ (VÁSÁRY, 2003) a mongol államiséggel kapcsolják össze, már azt bizonyítja, hogy kormányzati szinten is jelen van – illetve újból felerősödött – egy tudatos hagyományépítés. Az állítás helyességével itt nem kívánunk foglalkozni¹⁵ (PELLIOT, 1912; LIGETI, 1970), jelen pillanatban talán érdekesebb azt megemlíteni, hogy nem a Mongóliában működő kormány az egyetlen, mely a xiongnu eredet lehetőségét politikai szinten is használja. E téma

¹² Ebben talán kisebb szerepet játszik, hogy a Kínában hatályos törvények értelmében a kisebbségeknek jár bizonyos kedvezmény a gyerekvállalást illetően, amit a han lakosság körében köztudott módon korlátoznak.

¹³ 1921 nyarán a szovjet Vörös Hadsereg segítségével a mongolok valóban kiűzték a köztársasági Kína csapatait a mongol fővárosból, de Kína jogi értelemben csak 1946. január 5-én ismerte el tőle függetlennek Mongóliát.

¹⁴ A Xiongnu államot Tuoman, illetve fia Maotun (Modu) hozta létre, a Kr. e. 3 század végén, 209-ben.

¹⁵ Talán annyit érdemes megemlíteni, hogy a téma szakértői azt a sajátos érvelést alkalmazzák, mely szerint a mongolok megjelenését a xiongnu birodalomban épp az bizonyíthatja, hogy nincs egyértelmű ellenérv. Azt tudjuk, hogy az első nomád állam – ahogyan az azt követők is – a mai értelemben egy soknemzetiségű, laza törzsszövetségi rendszerben felépülő nomád birodalom volt. Az xiongnu-k fennhatósága alatt így korai mongol nyelvet beszélő népek is lehettek, akiknek egyébként kínai forrásokon alapuló dokumentált megjelenését egyes kutatók már a Kr. u. második századra teszik. Amennyiben a xiongnu birodalmat legyőző xienpi-k és az Észak-Kínában Kr. u. 386–538 között a Vej dinasztiát megalapító topák mongol nyelvet beszéltek.

íránt számos mongol és belső-mongol kutató is komolyan érdeklődik. Ma-napság a kérdés egyfajta reneszánszát éli, de érdekes módon ez sem viszi közelebb egymáshoz a Góbi két oldalán élő mongol népességet. Miközben immár mindkét oldalon a kormányzati retorika szintjére emelték, hogy a Kr. e. 4. században a térségben megjelenő, az első nomád államalakulatot létrehozó, és a kínai forrásokban először részletesen leírt nomád népesség a mongolság egyfajta kulturális elődjének tekinthető, nincs szó arról, hogy a határ két oldalán élő mongolság hogyan kapcsolódik egymáshoz. Jelenleg csak a határokon átívelő gyanakvás figyelhető meg.

IRODALOM

- BADAMXATAN, S.
1965 *Xöwsgöliin darxad yastan*. Ulaanbaatar, Šinjlex Uxaanii Akademiin Xewlel.
1987 *Ethnography of Mongolia* 1. Ulaanbaatar, Mongolian Academy of Science Press.
1996a *Ethnography of Mongolia* 2. Ulaanbaatar, Mongolian Academy of Science Press.
1996b *Ethnography of Mongolia* 3. Ulaanbaatar, Mongolian Academy of Science Press.
- BIRTALAN, Ágnes
2001 Die Mythologie der mongolischen Volksreligion. In: SCHMALZRIEDT, Egidius – HAUSSIG, Hans Wilhelm (szerk.): *Wörterbuch der Mythologie* 34. 879–1097. Stuttgart, Klett-Cotta Verlag.
- BOLD, Bat-Očir
2001 *Mongolian Nomadic Society. A Reconstruction of the 'Medieval' History of Mongolia*. New York, St. Martin's Press.
- CAMPI, Alicia J.
2011 Problems Integrating Mongolia's Nomads into 21st Century Nation State. In: ENKHTUVSHIN, E. (szerk.): *Nomadic Civilizations in Cross-Cultural Dialogue*. 383–391. Ulaanbaatar, International Institute for the Study of Nomadic Civilizations.
- DYER, Caroline
2001 Nomads and Education for All: Education for Development or Domestication? *Comperative Education*, 37, 3, 315–327.
- ENKHTÖWŠIN, B.
2011 Globalization and Security of Civilizations. In: ENKHTUVSHIN, E. (szerk.): *Nomadic Civilizations in Cross-Cultural Dialogue*. 323–332. Ulaanbaatar, International Institute for the Study of Nomadic Civilizations.

- GERNET, Jacques
2001 *A kínai civilizáció története*. Budapest, Osiris Kiadó.
- HUPHREY, Caroline – SNEATH, David
1999 *The End of Nomadism?* Durham – Cambridge, Duke University Press – The White Horse Press.
- JANZEN, Joerg – BAT-OCHIR, En.
2011 Rural-urban Migration of Pastoral Nomads in Mongolia – Causes, Course and Consequences for the Country's Development. In: ENKHTUVSHIN, E. (szerk.): *Nomadic Civilizations in Cross-Cultural Dialogue*. 309–313. Ulaanbaatar, International Institute for the Study of Nomadic Civilizations.
- LIGETI Lajos
1962 *A mongolok titkos története*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
1970 *Le tabgatch, un dialecte de la langue sien-pi*. In: *Mongolian Studies*. 265–308. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- MACFARQUHAR, Roderick – SCHOENHALS, Michael
2006 *Mao's Last Revolution*. Cambridge, Harvard University Press.
- NACAGDORJ, Š.
1963 *Xalxin tüüx*. Ulaanbaatar, Ulsiin Xewleliin Xereg Erxlex Xoroo.
- OKADA, H.
1987 Origin of the Dörben Oyirad. *Ural-Altäische Jahrbücher, Neue Folge*, 7, 181–211.
- PELLIOT, P.
1912 *L'origine du nom de la „Chine”*. *T'oung Pao*, 13, 727–742.
- POPPE, NICHOLAS
1960 *Buriat grammar*. Uralic and Altaic series 2. Bloomington, Indiana University.
- RAMSTEDT, G. J.
1912 Zur Verbstammbildungslehre der mongolisch-türkischen Sprachen. *Journal de la Société Finno-Ougrienne*, 28, 3.
- SOMFAI KARA Dávid
1998 *A Xöwsgöl-i tibák*. In: BIRTALAN Ágnes (szerk.): *Őseink nyomán Belső-Azsiában II. Hitvilág és nyelvészet*. 17–22. Budapest, Nemzeti Tankönyvkiadó.
- SZILÁGYI Zsolt
2008 A buddhista egyház a modern mongol társadalomban. *Keréknyomok*, 4, 60–73.
2010a Városlakó nomádok. A politikai változás és a globalizáció hatásai a mongol társadalomban. In: BERTA Péter (szerk.): *Ethno-lore. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XXVII*. 325–337. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.
2010b The Status and Political Role of Mongolian Buddhism after the Political Transformation. In: BIRTALAN Á. (szerk.): *Mongolian Studies in Europe. Proceedings of the Conference held on 24–25,*

November in Budapest. 117–127. Budapest, Department of Inner Asian Studies of ELTE.

TUMEN, D.

2004 Linguistic, Cultural and Morphological Characteristics of Mongolian Populations. *Senri Ethnographical Studies*, 66, 309–324.

URAY-KÖHALMI, Katalin

1989 Das zentralasiatische Kultursyndrom. In: HEISSIG, W. – MÜLLER, C. C. (szerk.): *Die Mongolen*. 47–51. Isnbruck, Pinguin-Verlag.

VÁSÁRY István

2003 *A régi Belső-Ázsia története*. Budapest, Balassi Kiadó.

ZSOLT SZILÁGYI

THE CONTINUITY OF NOMADIC TRADITION IN MONGOLIA IN THE 21ST CENTURY

A specific economic and social realignment can be observed in Mongolia nowadays. Due to the rapid transformation in the last two decades, the mentality and way of life of Mongolian people have also changed to a great degree and a specific national or nomadic ideology has appeared and gradually strengthened, which has become one of the pillars of national identity. This ideology is shared in many respects by Mongolians, living not only in Mongolia, but in Inner Asia too.

In the new economic environment the Mongolian society is changing at an accelerated speed. The urban population is getting far from the nomadic way of life and has started to follow behavioural models that are very different from the traditional patterns. With the regression of nomadism one of the fundamental constituents of the Mongolian culture seems to disappear. However, the situation is more complex than it seems to be at the first sight. Although in the last 20 years Mongolians have increasingly adapted to the globalized culture, the tradition of Genghis has not totally vanished, what is more, nowadays it revives. The need for independent cultural identity is getting stronger. It plays a role in elaborating economic strategies that are adaptable to the changed environment. It can be observed, for example, in the turnout of shamans in the towns, in the changes of the Buddhist Church's social functions or in the „pretended” nomadic lifestyle around the main destinations of tourism.

Sz. KRISTÓF ILDIKÓ

TÁRGYAK, SZÖVEGEK ÉS A „BENNSZÜLÖTTEK
NÉZŐPONTJA(I)”:
KULTURÁLIS IDEOLÓGIÁK ÉS/VAGY POSZTKOLONIÁLIS
ÚJRAÉRTELMEZÉSEK AZ AMERIKAI INDIÁNOK
– ÉS KUTATÓIK – KÖRÉBEN

Ebben a tanulmányban az észak-amerikai indián értelmiség körében végzett kutatásaim néhány tanulságát szeretném újragondolni.¹ Az újragondolás elsődleges szempontja sajátos kulturális-politikai-etikai nézetvariánsok és gyakorlatok kialakulása a közelmúltban – amelyet bizonyos esetekben explicite *ideológiaképzésnek* nevezhetünk, más esetekben azonban inkább csak *újraértelmezésnek* –, valamint az ezek szerinti megosztottság. Ez a fajta nézet- és ideológiaképződés elválaszthatatlan attól a társadalmi-kulturális folyamattól, amelyet modernizációnak, modernizálódásnak szoktunk tekinteni, s amelynek a legutóbbi, sajátos tartalommal bíró „szakaszát” *poszt-modernizálódásnak* nevezhetjük.

Az észak-amerikai indián értelmiség példája igen jól érzékelteti ez utóbbinak – időben kb. a 20. század második harmadának – azon jellegzetes vonását, amelynek a nyomán több ponton is megkérdőjeleződtek az európai-amerikai etnográfia, antropológia, muzeológia stb. tudományának korábbi, kanonizálódott konvenciói és attitűdjei. Megkérdőjeleződött például – mégpedig nem mások, mint az előbb említett tudományok valahai vizsgálati alanyai, a valahai tulajdonos bennszülöttek részéről – a múzeumi tárgyak (főként etnográfiai jellegű tárgyak) státusa és hovatarozása,² kialakult egy sajátos „bennszülött nézőpont,” vagyis inkább ennek *több különböző* változata, és a másik oldalról is több különféle viszonyulás jött létre annak megfelelően, ahogyan a különböző diszciplínákból érkező, és különböző érzékenységű kutatók is igen sokféle választ, megközelítési módszert dolgoztak ki ezeknek a – többnyire *posztmodernnek* vagy *posztkoloniálisnak* nevezhető – kihívásoknak a kezelésére.³ A probléma korántsem újkeletű tehát, de mindmáig

¹ Jelen írás az *Ethnos*, Finn Néprajzi Társaság, a Jyväskylä-i Egyetem Történettudományi és Etnológiai Tanszéke, valamint a Magyar Néprajzi Társaság által szervezett, és 2006 augusztusában Jyväskylä-ben, Finnországban megrendezésre került „*Touching Things. Ethnological Aspects of Modern Material Culture*” című, 9. finn–magyar etnológiai szimpóziumon tartott előadásomnak, és az abból készült rövid angol nyelvű cikknek (lásd Sz. KRISTÓF, 2008d) a továbbgondolása, jelentősen kibővített és továbbfejlesztett változata. Az itt vázolt problematika azóta is intenzíven foglalkoztat; jelen tanulmány bibliográfiájában felsorolom az ezt különböző aspektusokból érintő, eddig megjelent írásaimat.

² E folyamat tágabb kontextusairól a New York-i Természettörténeti Múzeum és antropológiai kiállításai kapcsán lásd GYÖRGY, 2003.

³ A „bennszülöttek nézőpontja”-nak a figyelembevételét hangsúlyozta az 1970-es évek

ható, és – mint kutatásaim során többször is alkalmam volt megállapítani –, mindmáig teljességgel aktuális. Bármely „idegen,” aki napjainkban ellátogat egy észak-amerikai indián rezervátumra, vagy valamely bennszülött oktatási intézménybe, vagy múzeumba, szembesül azzal, akár sikerül kontaktusba kerülnie a helybeliekkel, akár nem. Általában elmondható, hogy meglehetősen heterogén elképzelésekkel – és identitásokkal – fog találkozni. A bennszülött reakciók egyrészt kiszámíthatatlanok, másrészt viszont léteznek, és megfogható néhány főbb „panel” vagy „minta”, amelyeknek megfelelően bizonyos helybeli értelmezések működni látszanak.

A (poszt)modern világról alkotott elképzelések, nézetek és az ezek alapját képező jelenkori „bennszülött-lét” vagy „negyedik világbeli lét” szférája roppant összetett, bonyolult, és a maga sokrétűségében számos megközelítési lehetőséget kínál. Ebben az írásban jómagam mind antropológusként, mind történészként – korábbi terminussal élve, *történeti antropológusként*⁴ – szeretnék egy *lehetséges* megközelítési utat felvázolni ezekhez a nézetekhez és gyakorlatokhoz, korántsem gondolva azonban kizárólagosnak vagy véglegesnek azt. Vizsgálódásaim egyrészt az újabb keletkezésű „indián muzeológiára” – vagyis az észak-amerikai bennszülöttek *saját maguk* által művelt muzeológiai jellegű gyakorlataira – irányulnak, másrészt pedig a francia kultúratörténet-tudomány (*histoire culturelle*) 1990-es években született ún. olvasástörténeti metodológiájára (*histoire de la lecture*), amely a szövegek *mint tárgyak* mindenkori használatának a módjaira, a *történeti (olvasás-) pragmatika* perspektívájára hívja fel a figyelmet. Írásom legfőképpen azt kívánja megmutatni, hogy a „tárgyakhoz” való recens bennszülött és történeti európai viszonyulások *mennyi közös* elemet tartalmaznak, s hogy alanyaik illetve kutatóik milyen sokat mondhat(ná)nak egymásnak a kölcsönös megismerés és elismerés érdekében. A történeti-kulturális fo-

antropológiájában Clifford Geertz (GEERTZ, 1994), bár ő akkoriban még kevésbé számolt e nézőpont lehetséges megosztottságával, vagyis adott helyen, egyazon időben megnyilvánuló különböző változataival, és ennek további következményeivel. A posztkoloniális megközelítés egyik klasszikusa Edward W. Said (SAID, 2000 [1978]); az észak-amerikai indiánok körében azonban nem ő, hanem egy szíu gondolkodó és polgárjogi aktivista alapozta meg a bennszülött értelmiség ideológiakritikai tevékenységét: DELORIA, 1988 [1969], 1992 és 1995. Írásomban a *bennszülött* szót az *óslakos* és az *amerikai indián* kifejezésekkel azonos értelemben és azokkal felváltva használom, a nagyon is létező csoporttudatnak megfelelően. Ez utóbbi akkor is jelentkezik, ha az illetőnek nem minden egyes felmenője és oldalági rokona indián, ahogyan napjainkban ez igen gyakran előfordul. A szóhasználatlaltal kapcsolatban az egyik legfőbb óslakos ideológus azt tanítja, *mindegy*, hogy milyen terminussal juttatják kifejezésre az ún. „indián nézőpontot”, az a lényeg, hogy az megjelenjen. Lásd FIXIO, 2003 és SZ. KRISTÓF, 2007.

⁴ A történeti antropológiához lásd a fontosabb módszertani munkákat: THOMAS, K. 1963; DAVIS, 1981; SCRIBNER, 1997; PO-CHIA HSIA – SCIBNER, 1997. Ami a posztmodern és a történeti antropológia viszonyát illeti, más történészekkel és antropológusokkal ellentétben Scribner véleménye szerint utóbbi távolról sem hunyt ki, nem veszítette el a jelentőségét. Mindig továbbfejleszhető annak megfelelően, ahogyan a mindenkori antropológia tudománya változik. Scribner véleményével jómagam is mélyszélesen egyetértek.

lyamatokat végiggondolva, az európaiak részéről évszázadokon keresztül megnyilvánuló elnyomás és kizsákmányolás, és az amerikai bennszülöttek ugyancsak hosszantartó ellenállása *ellenére* talán még valamiféle közös nevezőt is találhatnának. Meglátásom szerint mindenesetre egyazon érem különböző oldalait képviselik.

2001, 2004 majd 2008 folyamán összesen nyolc hónapot tölthettem az Amerikai Egyesült Államokban, a ún. „amerikai indián etnikus megújulás” (*American Indian Ethnic Renewal*) jelenségét tanulmányozva. Hét hónapot a kansasi Lawrence-ben, egy hónapot pedig a nyugat-virginiai Morgantownban, valamint a észak-carolina-i Chapel Hillben tartózkodtam, illetve rövidebb-hosszabb utazásokat tettem különböző indián rezervátumokon.

Mint már többször alkalmam volt tárgyalni – így például a rezervátumi turizmus, az ottani fényképezés, valamint az ún. etnikus tanulmányok és a bennszülött hagyomány-felfogások különböző kontextusaiban (Sz. KRISTÓF, 2004b, 2004c és 2007) – az „amerikai indián etnikus megújulás” egy olyan kulturális és politikai küzdelem, amely az Amerikai Egyesült Államokban az 1960-as és 1970-es évek polgárjogi mozgalmaira nyúlik vissza. Jelenlegi formáiban megtalálható az észak-amerikai őslakosok mondhatni mindegyik csoportjánál, ahogyan – jöllehet, meglehetősen eltérő történeti körülmények között – a kanadai őslakosok körében is (kulturális vonatkozásaiban különösen erőteljes például British Columbia területén). Célkitűzése az, hogy egy újfajta, sajátos, modern indián identitást hozzon létre oly módon, hogy újraéleszti a „hagyományosnak” tekintett indián életmódot és értékeket, s ugyanakkor – a különböző bennszülött értelmiségiek szerint különböző mértékben – integrálódik a körülvevő európai-amerikai társadalomba, kultúrába (NAGEL, 1997; FIXICO, 2003; MIHESUAH, 2001).

Az 1960-as évek második felétől kezdődően számos észak-amerikai indián gondolkodó járult hozzá e mozgalom ideológiájának a meg-, illetve újra- és újraalkotásához. Legelsősorban is Vine Deloria, Jr., sziú⁵ származású történész-jogász-politikus, aki mindmáig a legszélesebb körben ismert, tisztelt és hivatkozott őslakos értelmiséginek számít (DELORIA, 1988, 1992 és 1995; a mozgalomról átfogóan BIOLSI – ZIMMERMANN, 1997; Deloria 2005-ben elhunyt). Ez az ideológia – annak tartalma, határai és vonatkoztatási pontjai – napjainkban is élénk viták tárgyát képezi, indián rezervátumokon és azokon kívül, oktatási intézményekben, múzeumokban, stb. Tapasztalataim szerint helyénvalóbb azonban inkább *többes számban* beszélni, és ideológiákat, nézeteket emlegetni, hiszen jelentős változatosság, olykor egészen számottevő eltérések lelhetők fel a tekintetben, hogy a (poszt)modernizálódás kapcsán az indián értelmiség egyes képviselői *hogyan* képze-

⁵ A továbbiakban az amerikai indián őslakos népek megnevezése terén kettős gyakorlatot követek. Azon elnevezéseket, amelyeknek létezik a magyar nyelvben – irodalmi, történeti stb. – szövegekben már meghonosodottnak tekinthető változata (például apacs, irokéz, sziú stb.), ebben a formában adom meg. Az összes többit (például Sauk and Fox, Muscogee, Yuchi stb.) az amerikai angol nyelvben bevetté vált formának megfelelően, megőrizve a népnevek nagybetűvel kezdődő írásmódját is.

lik el az új identitást, illetve az afelé vezető utat, törekvéseket, küzdelmeket, illetve mit gondolnak minderről azok, akik kevésbé, vagy egyáltalán nem vesznek részt az ezzel kapcsolatos mozgalmakban.

Az egyik legfontosabb és legkönnyebben kitapintható szempont, amely szerint a bennszülött értelmiség megoszlik, abban áll, hogy mennyiben szándékoznak (szándékoznak-e egyáltalán) együttműködni ebben az identitásképző folyamatban a – meglehetősen megvető csengésű „anglo” kategóriába utasított – körülvevő társadalommal (THOMAS, D. 2000). Ebben a tekintetben a bennszülött véleményeknek, nézeteknek jószerivel két nagy tömbje érzékelhető, azokon belül különféle egyéni variációkkal, megfontolásokkal. Egyfelől létezik egy szigorúbb, elzárkózóbb hozzáállás, amit – a már említett Vine Delorían kívül – többek között Devon A. Mihesuah (Choctaw történész és író), Donald L. Fixico (Muscogee Creek- Seminole-Shawnee-Sauk and Fox szociológus, történész), vagy Daniel Wildcat (Yuchi-Muscogee oktatás- és környezetkutató) neve fémjelez. Eszerint bármely, az amerikai indiánokra vonatkozó kutatás csak maguknak az érintett indiánoknak a beleegyezésével és engedélyével végezhető. Kultúrájuk bizonyos aspektusaiba – általában a vallási-szertartási rítusok szférájába – „idegenek”/”kívülállók” egyáltalán nem nyerhetnek betekintést (lásd MIHESUAH, 1998, 2000 és 2001; FIXICO, 1997, 1998 és 2003; utóbbi nézeteiről lásd SZ. KRISTÓF, 2007). Másfelől létezik egy megengedőbb hozzáállás – illetve inkább ilyen nézetek laza, nehezebben körülhatárolható halmaza –, amelyhez ugyancsak széleskörű tiszteletnek örvendő őslakos értelmiségiek adták/adják a nevüket. N. Scott Momaday (Pulitzer díjas Kiowa író) amellett érvel például, hogy a bennszülöttek kultúrájának a múltját illető régészeti feltárások tekintetében igenis célszerű elfogadni az „anglók” hozzájárulásait és segítségét –, amit a szigorúbb gondolkodók, mint például Vine Deloria Jr. egy az egyben elutasítanak (THOMAS, D. 2000, 254–267.). Utóbbiakkal szemben Duane Champagne, berkely-i (California) szociológus úgy érvel, hogy tudás, a megértés nem kötődik, nem köthető etnikus hovatartozáshoz vagy leszármazáshoz, és hogy az amerikai őslakosság kultúrájára vonatkozó ún. „bennszülött tanulmányok” (*indigenous studies*) mint egyetemi tantárgy mindenki előtt nyitva kell, hogy álljon (CHAMPAGNE, 1998).

A két tábor nézeteiben, az európai-amerikai kultúrához és tudományossághoz fűződő relációk e két szélső pólusát képviselők elképzeléseiben közösnek tekinthető ugyanakkor az „őslakos mivolthoz”, mint olyanhoz való viszonyulás. Eszerint az „indiánság”/”őslakosság” egyértelmű pozitívumnak, *értéknek* tekintendő: tiszteletre méltó valami, amelyre hordozójának alapvetően büszkének kell lennie. Az amerikai indiánoknak ápolniuk kell különleges „kulturális örökségüket”, amelyet a legtöbb bennszülött gondolkodó egyfajta „össz-indián” (*Pan-Indian, all-Indian*) örökségnek tekint. Utóbbi oly módon őrzendő és gyakorlandó, hogy részesei mindeközben az európai-amerikai társadalomba betagozódva törekszenek a „vágyott elkülönülésre” (*desired segregation*; FIXICO, 2003).

Mindezek mellett létezik egy harmadik viszonyulásmód is, amely, lehet mondani, lefedi mind a két említett szélső pólust, valamint az azokat átható közös értékeket: variánsai leginkább mindőjükből táplálkoz(hat)nak. Ez úgy tűnik, inkább foglalkozási-életkori kötődésű: tapasztalataim szerint a városi, egyetemista – s felmenőiben etnikailag inkább kevert – réteg sajátja. Ők magukat „elveszett generációnak” (*Lost Generation*) tartják, akik különböző okokból nem szocializálódhattak bele közvetlenül őseik hagyományába (mert a városokban nem értek hozzá azokhoz, mert azok már elhalványultak, mert nem egy kultúrához tartoztak/tartoznak, hanem több különbözőhöz, mert nemcsak őslakos, hanem európai-amerikai kultúrát is képviselnek stb.). Az „elveszett generáció” tagjai mindenestre arra törekszenek, hogy *visszatanulják* e hagyományoknak legalább egy részét: a számukra (még) elérhető énekeket, táncokat, „szóbeli hagyományokat” (*oral history*), s szert tegyenek a régi tárgyi kultúrára vonatkozó tudásra is. (E harmadik viszonyulásmódról mindeddig nem írtam; arról való ismereteimet elsősorban a nyugat-virginiai Morgantown egyeteme *Native American Studies* programjának – a program lelkes, elkötelezett oktatóinak és hallgatóinak – köszönhetem.)

Mint ahogy azt a puebló indián rezervátumi turizmusról írott tanulmányomban korábban már számbavettem (lásd Sz. KRISTÓF, 2004b), az észak-amerikai indiánoknak ez az új identitásért folytatott küzdelme az elmúlt három-négy évtized során több fontos eredményre vezetett. Pontosabban, olyan történeti-politikai körülmények alakultak ki ebben az időszakban, amelyek kitermelhették ezeket a törekvéseket, s egyszersmind hozzá is járulhattak azok sikeressé válásához. Először is, az 1970-es, majd főként az 1980-as évektől kezdődően törzsi múzeumok (*tribal museum*) és ún. kulturális központok (*cultural center*) jöttek létre a rezervátumokon – napjainkra már több mint kétszáz ilyen intézmény működik. Másodszor, elemi és középszintű oktatási intézmények létesültek, bennszülöttek vezetésével, bennszülöttek részére, bennszülött nyelvi oktatással és kulturális curriculummal (ARCHAMBAULT, 1993). Harmadszor, kialakult a modern bennszülött média: újságok, rádió- (olykor televízió-) csatornák és műsorok, újabban pedig internetes sajtók, fórumok, blogok százai, vagy inkább ezrei (Sz. KRISTÓF, 2004b, 74–76.).

A negyedik és igen nagy jelentőséggel bíró esemény az őslakosság közel-múltbeli „saját” történelmében 1990-ben következett be, amikor az Amerikai Egyesült Államok képviselőháza elfogadta a NAGPRA rövidítésű szövetségi törvényt, amely az „amerikai őslakosok sírjainak a védelméről és a visszajuttatásról” rendelkezik (*Native American Graves Protection and Repatriation Act*). A NAGPRA nem kevesebbet tett – és tesz manapság is – lehetővé, mint hogy (a 2010. októberi statisztika szerint összesen) 565 szövetséges elismert bennszülött törzs (*federally recognized tribe*) viszáigényelhesse és ténylegesen visszakaphassa azokat az emberi maradványokat (legtöbbször csontokat), valamint rituális és egyéb tárgyakat, ame-

lyek a történelem során közgyűjteményekbe – múzeumok, egyetemek stb. kollektívába kerültek –, és törzsi-kulturális hovatartozásuk bizonyítható. (A törvény ugyanakkor csak a közgyűjtemények anyagára vonatkozik, a magángyűjteményekére nem.)

A NAGPRA mintegy az akkoriban már legalább egy jó évtizede elszórtan jelentkező bennszülött törekvések egymásra találásaként, eredőjeként jött létre. Az 1990-es évtől kezdődően azután törzsek tucatjai juttatták el visszaigénylési kérelmeiket a különböző egyesült államokbeli etnográfiai múzeumokhoz, egyetemekhez, és más közintézmények (például *college*-ok) gyűjteményeihez, hogy visszaszerezhessék kultúrájuk, múltjuk darabkáit. Sőt, azóta az első áttekintések, elemzések is megszülettek ennek a repatriációs folyamatnak a hőskoráról és sajátságos problémáiról – így például arról, hogy hogyan is vegyék használatba az indiánok a visszakapott tárgyakat, hiszen közülük számos már elveszítette a helyét és szerepét az illető kulturális közösségben. Ezeknek az áttekintéseknek egy jó része ugyancsak a bennszülött értelmiség egyes képviselőinek a munkája (lásd például MIHESUAH, 2000).

Ez utóbbi ponttal is összefüggésben az ötödik fontos jelenség végül – amely mind a négy másik említett mögött megtalálható –, magának az *öslakos értelmiségnek* a kialakulása. Az 1970-es és 1980-as évek folyamán egy olyan indián értelmiségi réteg jött létre az Amerikai Egyesült Államokban, amely immár a *saját* oktatási, kulturális és adminisztratív intézményeiben reprodukálódhat, és amely figyelemre méltó elszántsággal törekszik arra, hogy *kontrollálja* – és ugyanakkor *konstruálja* is – a saját kulturális örökségét (FIXICO, 2003, 114.; SZ. KRISTÓF, 2007).

Az elmúlt két-három évtized amerikai antropológiai, szociológiai, történeti és régészeti, valamint kommunikáció- és kultúratudományi szakirodalmában jól érzékelhető, mekkora kihívást jelentettek ezek a fejlemények a „másik” oldal, az európai-amerikai tudomány és művelői számára. A „tárgyakkal” való bánásmód és a muzeológia általában is az érdeklődés középpontjába került: antropológusok, múzeumi szakemberek, régészek és jogszakértők tollán újfajta diskurzusok születtek, amelyek immár igyekeztek figyelembe venni a „bennszülöttek nézőpontját” is, ha nem is értettek vele mindig és egy az egyben egyet.

A jelenkori indián – és értelmiségi – kultúrának az egyik szelete, amelybe amerikai egyesült államokbeli tartózkodásaim során jómagam alaposabb betekintést nyerhettem, éppenséggel ezzel a bennszülött nézőponttal kapcsolatos – *posztkoloniálisnak* tekinthető – újfajta tárgyfelfogás és sajátos „indián muzeológia” volt. Elsősorban a Lawrence-ben (Kansas) megismert oktatási és kulturális intézmények tették ezt lehetővé, de a morgantowni (West Virginia) egyetem *Native American Studies* programja is igen sokban hozzájárult.

Lawrence – ahogyan máshol már hosszabban írhattam róla (lásd SZ. KRISTÓF, 2007) – egy eredetileg 1854-ben alapított unitárius missziós településből kinőtt, s jelenleg kb. 72 000 lakossal bíró városka két olyan felső-

fokú oktatási intézménnyel is rendelkezik, amely indián vonatkozású. Az egyik a Haskell Indian Nations University, egy négy éves képzést nyújtó egyetem. Ez eredetileg egy 1884-ben alapított bentlakásos – és az indiánok akkulturálását és asszimilálását célzó – ipari iskolából (*boarding school*) vált 2004-re specifikus bennszülött tanulmányokat kínáló, törzsek feletti (*intertribal*) egyetemmé. A másik pedig a University of Kansas egyik, 1997-ben alapított MA programja, az *Indigenous Nations Studies*, amely ugyancsak indián érdekeltségű speciális curriculummal rendelkezik.

Ezen intézményekben indián tanárok által indián hallgatók számára tartott egyetemi előadásokon, szemináriumokon, és *workshop*-okon vehettem részt (kívülállóként azonban nem mindegyiken), illetve olvashattam azokat a tankönyveket, és különböző kötelező olvasmányokat, amelyeket ezeken az órákon használtak és ajánlottak. Mindezek mellett – amint arról máshol már ugyancsak említést tettem (lásd Sz. KRISTÓF, 2007), a MAASA (*Mid-America American Studies Association*) 2004 áprilisában éppen Lawrenceben tartotta huszadik konferenciáját, „Creating Communities: American Studies, Indigenous Nations Studies, and First Nations Peoples” címmel. Ennek egyik szekciója kifejezetten archiválási-muzeológiai ismeretekkel, illetve azok bennszülött értelmezésével foglalkozott. A program részét képezte egy vezetéssel egybekötött archívum- és múzeumlátogatás is: a 2002-ben alapított Haskell Cultural Center and Museum megtekintése, amelynek során az ott tárolt, amerikai indiánokra vonatkozó történeti dokumentum- és tárgyanyag megőrzésének és használatának elsősorban a *társadalmi* és *rituális* aspektusaira helyeződött a hangsúly. Továbbá – mint az előbb említettem – a NAGPRA, a repatriáció, valamint a bennszülött eredetű tárgyakkal/maradványokkal való bánásmód kérdései körül mára igen bőséges irodalom is keletkezett – ugyancsak őslakos szerzők tollából –, amelyek közül számomat az itt leírt kontextusban volt alkalmam megismerni.⁶

Nézzük, mi is jellemzi ezt a speciális *amerikai indián muzeológiát*.

Első pillantásra meglehetősen különbözni látszik európai-amerikai megfelelőjétől. Leglényegesebb vonása, hogy a tárgyakat *spirituális entitások*-nak tekinti, mondhatni *élőlények*ként kezeli, és úgy tartja, hogy megőrzésük célja (amennyiben valóban megőrzésre kerülnek, ami nem minden tárgy esetében van így) nem a kiállítás, a közzététel, a tanítás vagy a szórakoztatás, hanem egy *aktív* és mindenekelőtt *szertartásos-rituális* használat. A „tárgyaknak” – ahogyan többen is megerősítették – például napfényre van szükségük, mint minden élőlénynek, ezért időről időre kiviszik őket a szabadba, illetve kiadják őket bárkinek, aki – akár közösségi, akár privát – szertartásokat kíván végezni velük.

Ezeket az elveket a Haskell egyetemen a curriculum részeként tanítják, így azok – minden egyes egyén már meglévő, saját szertartásaihoz fűződő

⁶ Hadd mondjak itt köszönetet azoknak az amerikai indián egyetemi oktatóknak, hallgatóknak, adminisztrátoroknak, múzeumi dolgozóknak és mindenki másnak, akikkel megismerkedhettem, akik megértették érdeklődésemet, és segítettek munkámat.

gyakorlataihoz illeszkedve – beépülnek az ott képzett leendő törzsi muzeológusok, történészek/levéltárosok stb. ismeretanyagába.

Ez a bennszülött muzeológia szélesebb értelemben az ún. *holisztikus* világszemléletbe (*holistic worldview*), egy totálisnak, körkörösnek, vagy ritualisztikusnak (*total, circular, ritualistic*) nevezett világképbe ágyazódik bele. Erről a világrépről a bennszülött értelmiség többségében úgy véli, hogy csak őrájuk, „indianokra” jellemző, az „anglókra” nem. Hadd idézzek egy részletet az előbb említett Donald Lee Fixico könyvéből, aki egy ideig vezetője volt a University of Kansas *Indigenous Studies* MA programjának, és tanított a Haskell egyetemen is. Fixico megközelítése és megfogalmazása kiválóan illusztrálja, hogyan szolgálja a *holizmus* gondolata az új bennszülött kulturális ideológiát, hogyan konstruálódik ez utóbbi az előbbinek a szerves beépítésével.

Az őslakos népek tanulmányozásához egy olyan megközelítésre van szükség – mondja Fixico –, amely egyszerre veszi figyelembe a közösséget, a kultúrát, a történelmet és a környezetet, hiszen, ahogyan egy kutató megjegyezte, ‘mindezek integráns részeit képezik az élő, dinamikus, és adaptív örökségnek, valamint annak a szélesebb környezetnek, amelyben a közösségek fenntartható kulturális rendszereket (*sustainable cultural systems*) fejlesztenek ki. Röviden, egy olyan perspektívára van szükség, amely a kulturális élet *minden* aspektusa *holisztikus* megőrzését és folytatását jelenti. A múzeumoknak biztosítaniuk kell, hogy gyakorlataik a *holisztikus* örökség keretei közé ágyazódjanak.’ A bennszülöttek tanulmányozásához lényeges a viszonyok *teljességét* figyelembe vevő navahó megközelítés, és a *totalitás* Muscogee eszméje. A következő pont pedig a kulturális örökség (*cultural patrimony*) fogalma, vagyis hogy ki birtokolja az őslakosok kultúrájának és hagyományos tudásának az elemeit. A legtöbb ember azt gondolja, hogy nyilvánvalóan maguk az őslakosok, a tudományos kutatás és publikálás (*academic process of research and publication*) gyakorlata viszont heves vitákat gerjesztett. Ki birtokolja a bennszülött népekről és kultúrájukról szóló publikációk copyright-ját? Kinek a tulajdonát képezik azok az elbeszélések, amelyek nyilvánosan hozzáférhetővé teszik a hagyományos ismereteket – kívülállók számára is?⁷

Fixico könyvének ez a passzusa két lényeges gondolatot foglal magában, amelyek nélkülözhetetlenek ahhoz, hogy a kívülálló, nem-őslakos kutatók közelebb kerülhessenek a „bennszülött nézőpont(ok)hoz”.

Először is, a szöveg a bennszülött kultúrák megőrzési stratégiájaként felfogott, és alapjában véve *őslakos* eredetűnek tekintett holisztikus értelmezésnek egy szélesebb, *kultúra-közi* kontextusáról árulkodik. Az a gondol-

⁷ FIXICO, 2003, 126. A magyar szöveg a saját fordításom; kiemelések is tőlem: Sz. K. I.

kode, akire Fixico hivatkozik, és akit a szövegben is idéz, nem más, mint Amareswar Galla, a canberra-i Australian National University professzora, és az ottani *Sustainable Heritage Development Programs* igazgatója. Galla, az őslakosság kulturális-politikai küzdelmeinek egyik emblematikus figurája Indiában született, ott végezte tanulmányait is, majd számos, a Negyedik Világ népeivel kapcsolatos szervezetben töltött be magas funkciókat. Elnöke volt az *Asia Pacific Organisation*-nek, s alapító tagja volt a párizsi székhelyű *International Council of Museums*-nak is. Ő alapította az ausztráliai *National Affirmative Action Program*-ot, amely azt kívánta támogatni és elősegíteni, hogy az ausztráliai és torres-szorosi bennszülöttek maguk is részt vehessenek az ottani múzeumok, galériák, nemzeti parkok és egyéb helyi, világörökséggé nyilvánított területek (*World Heritage Area*) működtetésében, munkájában. Később a leideni Museum für Völkerkunde *Museums and Cultural Diversity Promotion* programjának technikai tanácsadójaként tevékenykedett, és az UNESCO számára is dolgozott.⁸

Galla – és más negyedik világbeli, így például maori gondolkodók, értelmiségiek – szerepeltetése Fixico érvelésében arra utal, hogy az „amerikai indián etnikus megújulás” tágabb érvényű és hatókörű, *tudatosan hivatkozott* posztkoloniális folyamatok részét képezi. Az Amerikai Egyesült Államokon (Hawaii-t kifejezetten hangsúlyozva ebben a kontextusban) és Kanadán kívül hasonló kulturális-politikai törekvések voltak megfigyelhetők az 1980–1990-es évek folyamán például Ausztráliában (WHITTAKER, 1994), Új-Zélandon (MCKENZIE, 1993), Új-Kaledóniában (KASARHÉROU, 1993), vagy éppen Lappföldön és az Arktikum más népeinél (INGOLD, 1987; NUTTAL, 1998). Az őslakos népek kulturális-politikai öntudatának növekedésével párhuzamosan – mindenekelőtt relatíve újonnan kialakult értelmiségük részéről – (Negyedik) világ-szerte felerősödött a „kulturális tulajdon” (*cultural property*) feletti rendelkezésre való törekvés. Ezen legkülönbözőbb népekhez tartozó értelmiségiek immár tudnak egymásról, ismerik egymás munkáját, céljait, törekvéseit. Rendszeresen találkoznak nemzetközi *workshop*-okon és konferenciákon, egyetemi hallgatói csereprogramokat szerveznek (amilyen például a WIGE⁹), közös fórumok van az UNESCO-ban. Az effajta *nemzetközi értelmiségi szocializáció* pedig sokban hozzájárul ahhoz, hogy egymáshoz eléggé hasonló nézeteket – olykor egyenesen *kulturális ideológiákat* – alakítsanak ki.

Ilyen például a sajátos és mindent átható *őslakos holizmus*, amit Fixico könyvében részletesen kifejt, és ami – második gondolatként – a fenti idézetben is felsejlik. Ezt az ún. *holisztikus világszemléletet* – tehát egy körkörös, örökös visszatérésekben, kölcsönös kapcsolódásokban, és rituális

⁸ Amareswar GALLA részletes életrajza több internetes oldalon is megtalálható, például http://www.anu.edu.au/hrc/people/staff-bios/gallabio.php_or <http://placemaking.com.au/2003/committe/galla.html> stb.

⁹ *World Indigenous Graduate Exchange*, egyetemi csereprogram a University of Kansas, a University of Newcastle (Ausztrália), és az Oulu-i Egyetem (Finnország) között.

jelentésekben gondolkodó, s alapvetően az oralitásra, az orális kommunikációra épülő megközelítést – Fixico élesen szembeállítja az ún. *lineáris/linearisztikus világszemlélettel*, vagyis egy szaggatott, szakaszokban és törésekben gondolkodó, a dolgokat pusztán profán mivoltukban kezelő, és alapvetően az írott/rögzített kommunikáción alapuló megközelítéssel. Míg az előbbi az *amerikai bennszülöttek* – és más negyedik világbeli őslakos népek – sajátja lenne szerzőnk véleménye szerint, utóbbi az *európai-amerikai kultúrát* jellemezné.

Nézzük, hogyan kapcsolódik mindez a az új, (poszt)modern bennszülött muzeológia fent említett sajátosságaihoz.

Fixico megfogalmazásában a holisztikus gondolkodás abban áll, hogy a dolgokat „a természeti környezethez fűződő viszonyuknak megfelelően”, és egy „az évszakok körforgására, az állatok ciklikus vándorlására, és a Föld és a csillagok forgására épített cirkuláris filozófia elveinek megfelelően” szemléljük. A holisztikus logika szerint a világ „elemeit az egész rendszerhez való viszonyukban tekintjük”. Az „indián gondolkodás” tehát olyan gondolkodás, amely egyaránt figyelembe veszi a dolgok fizikai és metafizikai aspektusait, míg „a nyugati elme (*Western mind*) terméke, a lineáris gondolkodás csak az empirikus bizonyosságoknak hisz”. Míg a „lineáris gondolkodás *ok-okozati összefüggéseket* keres, az indián – és általában, őslakos – gondolkodás *kapcsolatokat, viszonylatokat (relationships)* kíván megérteni” (FIXICO, 2003, xii., 34., 2., 8.).

Napjaink indián muzeológusai és más bennszülött értelmiségiei tehát az így felfogott holizmus jegyében nem értenek egyet azzal a móddal, ahogyan „mi, európai-amerikaiak” tárgyainkat kezeljük. Úgy vélik, hogy azáltal, hogy a tárgyakat raktárak mélyére rejtjük, illetve kiállítótermekben vitrinekbe zárjuk, jó esetben is csak a szemkontaktusra redukáljuk a velük lehetséges kapcsolatainkat, így a „mi” muzeológiai gyakorlatunk éppen azokat a – spirituális-természetfeletti stb. – viszonyokat törli meg, azokat a (z érzelmi-társadalmi-szertartásos) kötődéseket teszi lehetetlenné, amelyekből ezek a „tárgyak” – a bennszülött gondolkodás szerint – tulajdonképpen állanak, amelyeknek a részét képezik, s amelyek *élettel* töltik meg őket. A bennszülött muzeológusok szerint az egyébként gazdag spirituális jelentéssel bíró, és a világmindenség bonyolult viszonyrendszerének egy-egy pontján elhelyezkedő „tárgyak” a „mi” múzeumi gyakorlatunkban elveszítik viszonyrendszerüket, profanizálódnak mintegy, s a tudomány lecsupaszított eszközeivé válnak. Azért követelik tehát vissza őket tőlünk, hogy – különféle rítusok elvégzése nyomán – *visszaállíthassák* ezeket a kapcsolatokat, hogy *visszahelyezhessék* a tárgyakat az univerzum azon helyére, amely eredetileg a sajátjuk volt, és amely megilleti őket.

Az előbbieken vázolt történések, kulturális-politikai törekvések, és a jelenkori negyedik világbeli újraértelmezések bennünket, európai kutatókat – legyünk akár etnográfusok/antropológusok, akár történészek – néhány rendkívül izgalmas, episztemológiai, kulturális-politikai szempontból igen

lényeges kérdés megfogalmazásához kell, hogy vezessenek. Hogyan viszonyuljunk a továbbiakban azokhoz a tárgyakhoz, és miképpen kezeljük őket, amelyeknek a státusát – európai-amerikai értelemben vett „múzeumi tárgyak” – a fentiek értelmében immár folyamatosan kétségbe vonják, amelyeknek a jelentését – európai-amerikai értelemben vett „néprajzi tárgyak” – megkérdőjelezzük, s amelyeknek a tulajdonjogát – európai-amerikai múzeumi tulajdon – elvitatják? S nem mások teszik ezt, mint azok a népek – illetve azoknak a népeknek a leszármazottai –, akik valaha készítették őket, s akik első tulajdonosaik is voltak. Vajon továbbra is a korábbi, kanonizált-hagyományos-tudományos értelemben vett „néprajzi tárgyakként” kell kezelnünk őket? Nem kellene inkább megpróbálnunk valamilyen módon átalakítani a „tárgyi kultúráról”, és általában, a muzeológiáról vallott felfogásunkat? Nem találhatnánk egy korrekt(ebb) és a másik fél számára is elfogadható(bb) megközelítést a „tárgyakhoz” e posztkoloniális, multi-kulturális kontextusok figyelembevételével?

A NAGPRA körül az utóbbi két évtizedben keletkezett irodalom bőséggel szolgáltat érveket amellet, hogy a muzeológiáról vallott elképzeléseinket újragondoljuk és átértékeljük.¹⁰ Jómagam ezúttal azonban más szemszögből szeretnék ezekhez a kérdésekhez közelíteni. Mégpedig az *európai kultúratörténet és -kutatás* szemszögéből: annak néhány szeletét áttekintve szeretnék levonni bizonyos tanulságokat, amelyek témánkra nézve – meggyőződésem szerint – relevánsak lehetnek.

Az európai kultúratörténet általános kontextusában mindenekelőtt felidézhetjük, hogy a „tárgyakhoz” való „sűrű,” rituális-vallásos-szimbolikus-érzelmi – mondhatnánk, „holisztikus” – hozzáállás nem esett/nem esik olyan távol a „mi”/európai-amerikai kultúránktól (jelen esetben összemosva nyugatot és keletet) sem. Egyrészt az európai és amerikai szociológia valamint szociál- és kulturális antropológia gazdag kutatási hagyománya többször is ráirányította a figyelmet a *mi saját* szimbolikus tárgyainkra, vagyis olyan tárgyra, amelyet *mi magunk* ruháztunk/ruházunk fel különböző jelentésekkel – gondoljunk csak Marcel Mauss, Victor Turner, Clifford Geertz,

¹⁰ Tárgyak és emberi maradványok amerikai indián törzsekhez való visszajuttatásának a kérdéséhez lásd a Devon A. Mihesuah által szerkesztett tanulmánygyűjteményt: MIHESUAH, 2000. A szerzőnő más munkái is az indiánok *kulturális copyright*ért folytatott küzdelmének különböző aspektusairól szólnak, illetve azt boncolgatják, hogyan lehetne/kellene szabályozni a rájuk vonatkozó, körükben végzett – nem indián eredetű – kutatásokat. (MIHESUAH, 1998 és 2001). Kulturális „tárgyak” gyűjtésének az etikai kérdéseit immár gazdag irodalom tárgyalja, hadd hivatkozzam itt csak a Phyllis M. Messenger által szerkesztett tanulmánygyűjteményre (MESSENGER, 1993), valamint Michael F. Brown – a repatriációs törekvésekkel szemben jóval kritikusabb – megközelítéseire (BROWN, 1998 és 2003). Az antropológia tudományának újragondolásához az újabb indián kulturális-politikai törekvések jegyében általában: BIOLSI – ZIMMERMANN, 1997; egy bizonyos indián törzsre – a hopikra – vonatkozóan: WHITELEY, 1997 és 1998. Korábbi tanulmányaimban magam is érintettem ezeket a kérdéseket. A rezervátumi turizmus posztkoloniális formáiról: SZ. KRISTÓF, 2004b, és az egyik „keményvonalas” indián ideológus, Donald L. Fixico alapvető (tan)könyvéről: SZ. KRISTÓF, 2007.

vagy Jean Baudrillard vonatkozó munkáira¹¹ –, és igyekezett kitapintani és értelmezni a *mi saját* szimbolizációs folyamatainkat, rituális viselkedésünket, és „értelemadási/értelem tulajdonítási” (*sense-making*) gyakorlatainkat, amelyek hétköznapi életünk során sokszor észrevétlenül nyilvánulnak meg, de működnek és hatnak – Erving Goffman megközelítésétől mondjuk Hans Ulrich Gumbrecht-én át Pierre Bourdieu-éig és másokéig sorolhatnánk az ilyen irányú vizsgálatokat (GOFFMAN, 1967; GUMBRECHT, 1992; BOURDIEU – WACQUANT, 1992).

Másrésről pedig az 1980-as évek óta bizonyos konkrét történeti „tárgyak” interdiszciplináris, interpretív, posztmodern megközelítései jöttek létre, amelyek azok konkrét *használatát* – vagy inkább, többes számban, *használatának különböző módozatait* – igyekeznek feltárni: azt a konkrét társadalmi-kulturális gyakorlatot (*practice*) vizsgálják tehát, amelyben ezek a „tárgyak” értelmet nyertek/nyernek, amelyben a mindenkori értelem-tulajdonítás megtörtént/megtörténik. A képek esetében ilyen megközelítések lelhetők fel például Patrick Geary, Hans Belting, Thomas Mitchell és mások munkáiban; a (történeti emlékezettel kapcsolatos) helyek és tárgyak esetében pedig mindenekelőtt Pierre Nora műveiben (GEARY, 1979a és 1979b; BELTING, 1990 és 2003; MITCHELL, 1986, 1994 és 2008; NORA, 1984, 1987 és 1992). Effajta irányultság jellemzi továbbá a recens francia kultúra-történet jórésztét, különösen pedig annak egyik ágát, az ún. olvasástörténetet (*histoire de la lecture*) is. Vizsgáljuk meg ez utóbbit egy kicsit közelebről, hiszen tanulságai igen lényegesek az itt tárgyalt problematika szempontjából.

A párizsi Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) egyik kiváló, nemzetközi hírű történész professzorának, Roger Chartier-nek a fel fogásában ez a vizsgálati irány az olvasásnak egy általában kevésbé hangsúlyozott vonására, illetve összetevőjére összpontosít: mégpedig a szövegek *materialitására*, anyagi-fizikai (mi)voltára, vagyis éppenséggel „*tárgyszerű*” aspektusaira.

Michel de Certeau és Pierre Bourdieu szociológiai vizsgálataira építve, azok fő irányait követve ez az olvasástörténet azt feltételezi, hogy a szövegek „*tárgyakként*” (*is*) *viselkednek*, hogy az írás és a nyomtatás produktumai a szó szoros értelmében kézzelfoghatók, tapinthatók és simogathatók, megragadhatók, megszagolhatók, megnyalhatók, megcsókolhatók, akár meg is ehetők, stb. Igen sokféle, különböző – fizikai – módon lehet viszonyulni hozzájuk, lehet őket használatba venni, kezelni. A szövegek *materialitásának* a felismerése így tehát egy másik lényeges felismeréshez vezet: ahhoz nevezetesen, hogy az olvasás mellett vagy azon túl, a szövegek mintegy *magukban hordozzák* e másfajta, a textuális értelemben vett – és jőszerivel lineáris – interpretáción túllépő, *más dimenziókat nyitó és érintő használati módok* lehetőségét is. Következésképpen ez a megközelítés az

¹¹ MAUSS, 2000 [1950] (különösen 195–338.: Tanulmány az ajándékról. Az ajándékcseré formája és értelme az archaikus társadalmakban); TURNER, 1969 és 1974; GEERTZ, 1973, 1983 és 1994; BAUDRILLARD, 1987 [1968].

olvasás aktusát egy a lehető legszélesebb értelemben vett „értelem-adási/értelem-tulajdonítási” aktusként fogja fel, amelynek során a nem-verbális, nem-textuális, nem-lineáris használatok és gyakorlatok – a legkülönbébb fizikai/szenzuális kontaktus megnyilvánulásai – legalább olyan lényeges szerepet játszanak az interpretációban, mint maga a verbális, szövegszerű értelmezés.¹²

Az európai középkor és kora újkor időszaka számtalan példát szolgáltat ennek alátámasztására. Írott és/vagy nyomtatott vallásos szövegeket nem-verbális/nem-textuális módokon is használtak, például *rituális tárgyként*. Nyakba kötötték, ágyban (ha volt) párna/fej alá tették, a tisztelet/imádat jeléül csókkal illették, elfogyasztották, vagy éppen elégették különböző – mágikus úton elérni kívánt – célok érdekében (KLANICZAY – KRISTÓF, 2001; SZ. KRISTÓF 2002 és 2008c). A történeti antropológia angliai irányzatának egyik jeles (és mára már klasszikus) képviselője, Keith Thomas számos ilyen apró praktikára lelt az angol középkor századaiból: cédulákra írott vallásos szövegeket – mint szakrális és fizikai tárgyakat – széles körűen használtak például gyógyítás és jóvendülés céljára (THOMAS, K. 1978, 209–300.). Egy másik történész, David Cressy nem másnak, mint a bibliának (mégpedig a protestáns változatnak) találta meg hasonló, nem-verbális használati módjait a 17. századi Anglia és az észak-amerikai New England kolónia történeti forrásaiban. A – fizikai tárgyként is kezelt – Biblia „eskütevésre..., betegek gyógyítására, döntések meghozatalára, jóvendőmondásra, és a gonosz szellemek távoltartására egyaránt szolgált. Úgy képzelték el, mint egy pajzsot vagy fegyvert, illetve úgy használták, mint egy talizmánt, vagy totemet.” (CRESSY, 1986, 94.).

Itt említhetem azt az Európa-szerte – Magyarországon is – jól ismert praktikát, amikor bibliákat és zsoltáros könyveket sajtóságos módszert alkalmazva használtak jóvendülés, jóslás céljára. Kulcsot illesztettek a könyv gerincébe, annál fogva felfüggesztették egy zsinagra, és neveket kezdtek el sorolni. Úgy tartották, hogy ha a megfelelő név – a keresett tolvaj, leendő férj, vagy éppen a rontó boszorkány – neve elhangzik, a könyv megfordul a zsinegen (GUNDA, 1989; KRISTÓF, 1995).

Egy Klaniczay Gáborral közösen írott korábbi tanulmányunkban megkíséreltük számbavenni az ilyen és hasonló – írott és nyomtatott produktumokat sajátos módokon magukba építő – nem-textuális kulturális gyakorlatokat az európai középkor és a kora újkor századaiból. Munkánk, jóllehet, kimerítő leltárnak aligha tekinthető, meggyőzően bizonyítja e nem-textuális „értelem-adás” meglétét és jelentőségét a keresztény kultúrában is. Annak ellenére, hogy a keresztény vallás *par excellence* „a Könyv vallásának” (*religion of the Book*, Jack Goody kifejezése) tekinthető, az általa áthatott európai kultúra majd minden fontos – közösségi és egyéni – szektorában bőséggel jelen voltak a legkülönbébb nem-könyvszerű, nem-szövegszerű,

¹² Lásd különösen CHARTIER, 1992, 1994 és 1995).

nem-lineáris „olvasási”/értelem-adási gyakorlatok. Megállapításunk szerint a vallásos-spirituális szférát – vagyis a természetfeletti vel való kommunikációnak az akár egyéni, akár közösségi megnyilvánulását – ugyanúgy (és talán egy kicsit jobban) áthatották az effajta „holisztikus” gyakorlatok, mint a társadalmi szférát, vagyis az emberek közötti kommunikációét (KLANICZAY – KRISTÓF, 2001; SZ. KRISTÓF, 2003, 2004a és 2008c; GOODY, 1977 és 1986).

Ami ez utóbbit illeti, hadd utaljok korábbi, a magyarországi jogtörténet terén végzett kutatásaimra, ahonnan ugyancsak gazdagon áradtak az írott/nyomatott szövegek nem vagy nemcsak olvasásszerű használatának a példái. A legkorábbi, középkori adatoktól kezdődően egészen a 18. századba (sőt, olykor azon is túl) nyúlóan számos jogi érvennyel bíró dokumentum elkészítésének és hitelesítésének az aktusa – illetve pontosabban szólva, *ritusa* – a kommunikációnak legalább *négy különböző módját* foglalhatta magában. Már a dokumentum tulajdonképpeni létrehozásának – megírásának – aktusában is szükség volt ún. *élő tanúbizonyság* jelenlétére. Ezeknek a tanúknak kellett akkor, illetve, ha szükség volt rá, később – *szóban* és ugyancsak *rituális/szertartásos körülmények* között – tanúsítaniuk, hogy az írott dokumentum valódi és hiteles. Az írott és az orális kommunikációs mód ilyesfajta keverésén, keveredésén túl más egyéb, *sajátos nem-verbális eszközök* használata is kötelező, szokásjogszerű volt, évszázadokon keresztül. Megegyező, megerősítő kézfogás, áldomásívás, az alku és a megegyezés létrejöttét szimbolizáló tárgyak, illetve dolgok átadása, cseréje stb. alkották az írott dokumentumokat körülvevő rítusok leggyakoribb elemeit.¹³ Ezek a *nem-textuális gyakorlatok* mintegy a szimbolikus kifejezésmód szférájában is megerősítették, érvényesítették a létrejött megegyezést.

A jog szférája tehát a *kommunikációs eszközök egész repertoárját* foglalta magában és legitimizálta is egyben. E repertoár egyes elemeit – megírt szövegeket, kimondott szavakat és formulákat, rituális/szimbolikus tárgyakat és rituális/szimbolikus cselekedeteket – pedig meglehetősen keverten, leginkább egymás *mellett* (nem pedig egymás *helyett*) alkalmazták egészen a 19. századba nyúlóan. Az írásbeliség, mint – rögzített és lineáris – kommunikációs mód csak relatíve *későn* tett szert arra a domináns (ha nem is teljesen kizárólagos) szerepre, amelyben a 19. század során találjuk Európában, s így Magyarországon is. Nálunk igazán jelentős változás a (jogi) írásbeliség elterjedésében legfőképpen a központosított állami adminisztráció és bürokrácia térnyerése révén következett be, amely a 18. század során – s főként annak második felében – a Habsburg uralkodók ún. felvilágosult államszervező törekvéseiben érhető tetten (SZ. KRISTÓF 2002 és 2008c).

A jog és a jogi kommunikáció régi, rituális, nem-textuális formái azonban korántsem tűntek el egyszerre, nyomtalanul. Hadd hivatkozzam most csak

¹³ Michael Clanchy hasonló, a kommunikációs eszközök kevert, együttes használatára utaló adatokat talált a középkori Angliában a hétköznapi élet legkülönbözőbb szféráiban (javak nyilvántartása és elidegenítése, jog, vallás) (CLANCHY, 1993).

arra a diskurzusra, amit korábban alkalmam volt alaposabban tanulmányozni. A magyarországi boszorkányperek 18. századi rétege – mind a vádlottak vallomásai, mind pedig (még fontosabb) a tanúvallomások – a régi „holisztikus” igényű jogi kommunikáció igazán gazdag tárházát foglalja még mindig magában. Azt a szerződést például, amit a vádlott – a hiedelmek és a vádak szerint – az ördöggel kötött, úgy jelenítették meg a vallomások, mint egy kifejezetten *jogi rítust*, és amikor létrejöttek körülményeit elbeszélék, ugyanazon verbális és nem-verbális kommunikációs eszközöket írták le, mint amelyeket – más jellegű forrásanyag tanúsága szerint – a konkrét társadalmi gyakorlatban is alkalmaztak. Falvaink, mezővárosaink és szabad királyi városaink lakosai egyaránt emlegettek szóbeli és írott formájú paktumot, olykor valamely tárgy – például az „ördögtől kapott” pénzérme – jelképezhette a megkötött szerződést, illetve a paktum megeshetett valamiféle rituális/szimbolikus gesztusok (leggyakrabban kézfogás, felemelt kézzel, sajátos ujjtartással tett eskü, megvágott ujjból való vércsöppentés stb.) révén is. Úgy tűnik, hogy az emberek képzeletében még az ún. boszorkányszombat – a „boszorkányok” gyűlése és szertartása, az ördöggel kötött szövetséget megünneplendő – is egy bizonyos, a korszakban jól ismert jogi rítus formáját öltötte: nevezetesen az áldomásívását, a létrejött szerződéshez kötelezően kapcsolódó közösségi ünneplését (Sz. KRISTÓF, 1995, 1999, 2002 és 2008a).

Ennyit a példákról, nézzük most a tanulságokat.

A francia olvasástörténetnek, mint az olvasás *par excellence* pragmatikus megközelítésének a segítségével, a levonható tanulságokat átgondolva, arra a következtetésre juthatunk, hogy *minden egyes* kommunikációs mód, illetve eszköz, amelyről a fentiekben szó esett, szerves részét képezte (európai/hazai) eleink mindennapi életének. Mindegyiket legitimnek, a *holisztikus* igényű vallási, társadalmi és jogi rítusok szerves részének tartották, és – legalább a 19. századba nyúlóan – alkalmazták is. *Mindegyikkel* számolnunk kell tehát – és korántsem csak a (lineáris irányulású) írásbeliséggel –, amikor az európai „olvasás-”, illetve „értelmezés”-kultúra múltjáról beszélünk. A történészeknek, kultúra-történészeknek és történeti antropológusoknak a kommunikációs eszközök valahai repertoárjának az *egészét* kell(ene) feltárniuk ahhoz, hogy hiteles képet kaphassanak – és adhassanak – a mi európai múltunkról (CAVALLO – CHARTIER, 2000 [1999]; CHARTIER, 1989, 1994 és 1995). Márpedig úgy tűnik, hogy ez a repertoár a mi kultúránkban egyaránt magában foglalt *textuális és nem-textuális, szekuláris és vallásos, profán és szakrális, egyéni és közösségi, lineáris és holisztikus* használati módokat.

Úgy gondolom tehát, a francia olvasástörténet, mint kulturális gyakorlatok – mégpedig elsősorban mint *interpretív gyakorlatok* – vizsgálata igen hasznos módszertant kínálhat egyrészt a *mi* számunkra, hogy közelebb kerülhessünk a „tárgyakkal” és a „szövegekkel” kapcsolatos *saját* értelmezéseinkhez és viszonyulásainkhoz csakúgy, mint az *amerikai bennszülöttek* értelmezéseikhez és viszonyulásaihoz. Másrészt – hosszabb távon, és a már

létező saját, posztkoloniális nézőpontokkal kiegészülve – talán az *utóbbiak* számára is hasznosítható perspektívát kínál, hogy jobban megérthessék ugyanezeket.

Befejezésül hadd fogalmazzak meg még két gondolatot ebben az irányban.

Egyfelől, az olvasás történetének itt tárgyalt pragmatikai megközelítése azt sugallja, hogy „mi/európaiak” történeti kommunikációs gyakorlataink tanúsága szerint *nem is voltunk annyira különbözőek*, mint ahogyan azt manapság az idézett vezető indián értelmiségiek vélik és tanítják. Hosszú távon azonban – s főként a 18. és a 19. századok folyamán, amikor tudományaink és múzeumaink létrejöttek – mi magunk is mintha megfélemledtünk volna erről a hasonlóságról, s az „Ők” és „Mi” megkülönböztetésének a jegyében elkezdtünk alapvető kulturális különbségekben gondolkodni. Olyan bináris oppozíciókban, mint „szóbeli” versus „írásbeli” kommunikációs mód, „közösségi” versus „individualista” társadalom, „holisztikus” versus „lineáris” gondolkodás, és sok egyéb társadalmi, kulturális és metafizikai szembeállítás (lásd például TYLOR, 1871; DURKHEIM, 1893; LÉVY-BRUHL, 1910 és 1922; GOODY, 1977, 1986 és 1987 stb.), nem beszélve most a koloniális korszak más, durva gazdasági és társadalmi egyenlőtlenségeiről. Nem lehet eléggé hangsúlyozni, hogy a jelenkori amerikai indián értelmiség bináris modelljeit a *mi tudományosságunkból* kölcsönözte. Az itt tárgyalt Donald L. Fixico munkáiban például nemcsak bennszülött, indián gondolkodókra hivatkozik, hanem éppenséggel Émile Durkheimre, Edward B. Tylorra, Lucien Lévy-Bruhlre, Jan Vansinára, Jack Goodyra és másokra, akik a kultúrával és a társadalommal kapcsolatos nézeteiket jószerivel ilyen túlpolarizált elképzelésekre és oppozíciókra építették (FIXICO, 2003 és SZ. KRISTÓF, 2007). A francia olvasástörténet és értelmezéspragmatika – mint a posztmodern megközelítések általában – ugyanakkor emlékeztethetnek minket arra, hogy ezek a bináris oppozíciók mennyire *alkalmatlanok* a finomabb elemzésre (lásd CHARTIER, 1992 és 2009 [1989]; CLIFFORD – MARCUS, 1986; SZ. KRISTÓF, 2002), s hogy „Ők” és „Mi” tulajdonképpen mennyire *hasonlóak* voltunk/vagyunk egymáshoz bizonyos alapviszonyulásaink és kulturális gyakorlataink tekintetében.

Másfelől az olvasás pragmatikai megközelítése arra a belátásra is vezet bennünket, hogy mindig *többszörös, többféle, különböző* használatokkal és interpretív gyakorlatokkal kell számolnunk. Azon túl, hogy a szöveghordozók – mint fizikai értelemben vett „tárgyak” – mibenléte maga is elősegít/lehetővé tesz bizonyos használati módokat, mindig az *aktuális, tulajdonképpen használók*, illetve azok közössége mint *interpretív közösség* az, amely valamely szövegnek értelmet ad. A szöveg „jelentése” a használók szerint változhat: ugyanazt a szöveget – mint verbális és mint nem-verbális „tárgyat” – különböző olvasók különbözőképpen értelmezhetik.

Mindent egybevéve tehát, az itt tárgyalt kommunikációs és interpretív gyakorlatoknak egy minél teljesebb repertoárját – *kultúrákat átívelő re-*

pertoárját – kellene összeállítanunk, nekünk, európai-amerikai kutatóknak, és bennszülött értelmiségieknek egyaránt, és egymással összefogva. Egy ilyen repertoár ahelyett, hogy elválasztana bennünket egymástól – ahogyan e gyakorlatoknak a régi bináris oppozíciókba merevített hányada tette –, talán olyan *közös nevezőt, közös platformot* is teremthetne, ahonnan megtanulhatnánk tiszteletben tartani és elfogadni egymás kulturális gyakorlatait, és megpróbálhatnánk megosztani a „tárgyakon”.¹⁴

Meggyőződésem, hogy a közelmúltban a Negyedik Világ legkülönbözőbb népeitől érkező, s az észak-amerikai indiánok itt tárgyalt törekvéseihez igen hasonló *posztkoloniális újraértelmezési szándékok* képezik a legfontosabb episztemológiai és kulturális-politikai kihívásokat az etnográfiai-antropológiai kontextusú szövegekről és tárgyakról való gondolkodás terén. Ez egyben azt is jelenti, hogy nekünk, európai-amerikai kutatóknak meg kell értenünk, és nagyon is komolyan kell vennünk ezeket a kihívásokat, ki kell dolgozunk a velük való együttélés – a másik féllal való újszerű együttműködés – módszereit. Mégpedig anélkül, hogy megsértenénk ezt a másik felet, hogy megkérdőjeleznénk nézőpontjának/-jainak jogosultságát, érvényességét, s hogy megtagadnánk tőle azt a *tiszteletet*, amit saját értelmezésmódjai iránt joggal elvár. Meggyőződésem végül az is, hogy a könyv-, olvasás- és kommunikációtörténet pragmatikai szempontú átgondolása igen sok lényeges módszertani tanulsággal szolgálhat e célok elérése érdekében.

IRODALOM

ARCHAMBAULT, JoAllyn

1993 *American Indians and American Museums. Zeitschrift für Ethnologie*, 118, 1, 7–22.

BAUDRILLARD, Jean

1987 [1968] *A tárgyak rendszere*. Ford. Albert Sándor. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

BELTING, Hans

1990 *Bild und Kult*. München, Beck'sche Verlag.

2003 [2001] *Kép-antropológia. Képtudományi vázlatok*. Fordította Kelemen Pál. Budapest, Kijarat Kiadó.

BIOLSI, Thomas – ZIMMERMANN, Larry J. (szerk.)

1997 *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr., and the Critique of Anthropology*. Tucson, The University of Arizona Press.

BOURDIEU, Pierre – WACQUANT, Loïc J. D.

1992 *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*. Paris, Seuil.

¹⁴ Utóbbira olykor egészen biztató példák akadnak: KAHN, 2000.

- BROWN, Michael F.
 1998 Can Culture Be Copyrighted? *Current Anthropology*, 39, 2, (April) 193–206.
 2003 *Who Owns Native Culture?* Cambridge, Mass. and London, Eng., Harvard University Press.
- CAVALLO, Guglielmo – CHARTIER, Roger (szerk.)
 2000 [1999] *Az olvasás kultúrtörténete a nyugati világban*. Fordította Sajó Tamás. Budapest, Balassi Kiadó.
- CHAMPAGNE, Duane
 1998 American Indian Studies is for Everyone. In: MIHESUAH, Devon A. (szerk.): *Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians*. 181–189. Lincoln – London, University of Nebraska Press.
- CHARTIER, Roger (szerk.)
 1989 *The Culture of Print: Power and the Uses of Print in Early Modern Europe*. Princeton N. J., Princeton University Press.
 1992 Laborers and Voyagers: From the Text to the Reader. *Diacritics*, 22, 2, 49–61.
 1994 A kódextől a képernyőig. Az írott szó röppályája. *BUKSZ* (ősz), 305–311.
 1995 *Forms and Meanings: Texts, Performances, and Audiences from Codex to Computer*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
 2009 [1989] A világ, mint reprezentáció In: KISANTAL Tamás (szerk.): *Narratívák 8. Elbeszélés, kultúra, történelem*. 35–54. Budapest, Kijárat Kiadó.
- CLANCHY, Michael T.
 1993 [1979]. *From Memory to Written Record. England 1066–1307*. 2nd ed. Oxford, UK, Blackwell Publishers – Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- CLIFFORD, James – MARCUS, George (szerk.)
 1986 *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley, University of California Press.
- CRESSY, David
 1986 Books as Totems in Seventeenth Century England and New England. *The Journal of Literary History*, 21, 92–106.
- DAVIS, Natalie Z.
 1981 Anthropology and History in the 1890s. The Possibilities of the Past. *The Journal of Interdisciplinary History*, XII, 267–276.
- DELORIA, Vine Jr.
 1988 [1969] *Custer Died for Your Sins. An Indian Manifesto*. Norman, Oklahoma – London, University of Oklahoma Press.
 1992 [1983]. *God is Red. A Native View of Religion*. Golden, Colorado, Fulcrum Publishing.

- 1995 *Red Earth, White Lies. Native Americans and the Myth of Scientific Fact*. New York, Scribner.
- DURKHEIM, Émile
1893 *De la Division du travail social*. Paris, Alcan.
- FIXICO, Donald L.
1991 *Urban Indians*. New York, Chelsea House.
1998 Ethics and Responsibilities in Writing American Indian History. In: MIHESUAH, Devon A. (szerk.): *Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians*. 84–99. Lincoln – London, University of Nebraska Press.
2003 *The American Indian Mind in a Linear World. American Indian Studies & Traditional Knowledge*. New York – London, Routledge.
- FIXICO, Donald L. (szerk.)
1997 *Rethinking American Indian History*. Albuquerque, University of New Mexico Press.
- GEARY, Patrick J.
1979a *Furta Sacra: Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton, Princeton University Press.
1979b L'Humiliation des saints. *Annales E. S. C.*, 34, 27–42.
- GEERTZ, Clifford
1973 *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*. New York, Basic Books.
1983 *Local Knowledge. Further Essays in Interpretive Anthropology*. New York, Basic Books.
1994 „A bennszülöttek szemszögéből”: Az antropológiai megértés természetéről. In: GEERTZ, Clifford: *Az értelmezés hatalma. Antropológiai írások*. 200–216. Válogatta NIEDERMÜLLER Péter. Fordította ANDOR Eszter et al. Budapest, Századvég Kiadó.
- GOFFMAN, Erving
1967 *Interaction Ritual: Essays on Face-to-Face Behavior*. New York, Doubleday Anchor.
- GOODY, Jack
1977 *The Domestication of the Savage Mind*. Cambridge, Cambridge University Press.
1986 *The Logic of Writing and the Organization of Society*. Cambridge, Cambridge University Press.
1987 *The Interface Between the Written and the Oral*. Cambridge, Cambridge University Press.
- GUMBRECHT, Hans U.
1992 *Making Sense in Life and Literature*. Minneapolis, University of Minnesota Press.
- GUNDA Béla
1989 *A rostaforogató asszony*. Budapest, Múzsák Kiadó.

- GYÖRGY PÉTER
 2003 *Az eltörölt hely – a Múzeum. A múzeumok átváltozása a hálózati kultúra korában.* New York, Természettörténeti Múzeum – egy példa. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- INGOLD, Tim
 1987 Native Power: The Quest for Autonomy and Nationhood of Indigenous Peoples. Szerkesztette: BRØSTED, Jens et al. Oslo, Universitetsforlaget, 1985. (Review article) *American Ethnologist*, 14, 3 (August), 583–584.
- KAHN, Miriam
 2000 Not Really Pacific Voices: Politics of Representation in Collaborative Museum Exhibits. *Museum Anthropology*, 24, 1, (Spring-Summer) 57–74.
- KASARHÉROU, Emmanuel
 1993 Sharing Cultural Heritage: The Exhibition ‘De Jade et de Nacre’ as an Example. *Zeitschrift für Ethnologie*, 118, 1, 23–29.
- KLANICZAY, Gábor – KRISTÓF, Ildikó
 2001 Écritures saintes et pactes diaboliques. Les usages religieux de l’écrit (Moyen Age et Temps modernes). *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 4–5, (Juillet-October) 947–980.
- LÉVY-BRUHL, Lucien
 1910 *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures.* Paris, Librairie Félix Alcan.
 1922 *La Mentalité primitive.* Paris, Librairie Félix Alcan.
- MAUSS, Marcel
 2000 [1950] *Szociológia és antropológia.* Fordította Saly Noémi és Vargyas Gábor. Budapest, Osiris Kiadó.
- MCKENZIE, Mina
 1993 A Challenge to Museums – Keeping the taonga warm. *Zeitschrift für Ethnologie*, 118, 1, 79–85.
- MESSINGER, Phyllis M.
 1993 [1989] *The Ethics of Collecting Cultural Property: Whose Culture? Whose Property?* Albuquerque, University of New Mexico Press.
- MIHESUAH, Devon A.
 2001 [1996] *American Indians. Stereotypes & Realities.* Atlanta, GA, Clarity Press, Inc. and Regina, SK, Canada, Clarity International.
- MIHESUAH, Devon A. (szerk.)
 1998 *Natives and Academics. Researching and Writing about American Indians.* Lincoln and London, University of Nebraska Press.
 2000 *Repatriation Reader. Who Owns American Indian Remains?* Lincoln – London, University of Nebraska Press.
- MITCHELL, W. J. Thomas
 1986 *Iconology. Image, Text, Ideology.* Chicago, University of Chicago Press.

- 1994 *Picture Theory*. Chicago, University of Chicago Press.
- 2008 *A képek politikája. W. J. T. Mitchell válogatott írásai*. Ford. DRAGON Zoltán et al. Szeged, JATEPress.
- NAGEL, Joane
 1997 [1996] *American Indian Ethnic Renewal. Red Power and the Resurgence of Identity and Culture*. New York – Oxford, Oxford University Press.
- NORA, Pierre (szerk.)
 1984–1992 *Les Lieux de mémoire* I–VII. Paris, Gallimard.
- NUTTAL, Mark
 1998 *Protecting the Arctic: Indigenous People and Cultural Survival*. Amsterdam, Harwood Academic Publishers.
- PO-CHIA HSIA, R. – SCRIBNER, Robert W. (szerk.)
 1997 *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*. Wiesbaden, Harrasowitz Verlag. (Wolfenbütteler Forschungen 78.)
- SAID, Edward W.
 2000 [1978] *Orientalizmus*. Ford. PÉRI Benedek. Budapest, Európa Könyvkiadó.
- SCRIBNER, Robert W.
 1997 *Historical Anthropology of Early Modern Europe*. In: PO-CHIA HSIA, R. – SCRIBNER, Robert W. (szerk.): *Problems in the Historical Anthropology of Early Modern Europe*. 11–34. Wiesbaden, Harrasowitz Verlag.
- SZ. KRISTÓF Ildikó
 1995 KRISTÓF Ildikó: ‘Istenes könyvek – ördögös könyvek’: Az olvasási kultúra nyomai kora újkori falvainkban és mezővárosainkban a boszorkányperek alapján. In: SZILÁGYI Miklós (szerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom*. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XVIII. 67–104. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1999 KRISTÓF Ildikó: ‘Rendeld el házadat, mert meghalsz’: a kora újkori magyarországi paraszti végrendelkezés normái és formái. In: BENEDEK Katalin – CSONKA-TAKÁCS Eszter (szerk.): *Démonikus és szakrális világok határán. Mentalitástörténeti tanulmányok Pócs Éva 60. születésnapjára*. 521–556. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- 2002 A számoktól a (jogi) szövegekig: alfabetizációtörténet, olvasástörténet vagy kommunikációtörténet? *Acta Papensia. A Pápai Református Gyűjtemények Közleményei*, Második évf., 1–2, 3–29.
- 2003 A gulyások, a szentek és a bor. Egy 18. század végi istenkáromlás „sűrű” története. In: VARGYAS GÁBOR (szerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom*. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XXI. 165–194. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2004a The Letters of the Red-Haired Lawyer. Power, Communication and Identity in an 18th-century city of South Hungary. In: CSUKÁS,

- Györgyi – KISS, Réka – KRISTÓF, Ildikó – NAGY Ilona – SZARVAS, Zsuzsa (szerk.): „*Times, Places, Passages*” *Ethnological Approaches in the New Millennium. Selected Papers of the 7th International Conference of SIEF*. 268–278. Editor in chief Attila PALÁDI-KOVÁCS. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2004b „Welcome to Old Oraibi! No Pictures.” Etiquettes for Tourists in the American Southwest in 2001. In: CSERI, Miklós – FEJŐS, Zoltán – SZARVAS, Zsuzsa (szerk.): *Touristic Construction and Consumption of Culture(s). Papers of the 8th Finnish-Hungarian Ethnological Symposium, Lakitelek, Hungary, August 25–31, 2003*. 73–84. Budapest – Szentendre. Hungarian Ethnographical Society, Hungarian Open-Air Museum, Museum of Ethnography.
- 2004c Kulturális KRESZ az amerikai Délnyugaton, avagy hogyan legyünk ‘holisztikusak’ manapság? In: BORSOS Balázs – SZARVAS Zsuzsa – VARGYAS Gábor (szerk.): *Fehéren, feketén. Varsánytól Rititüig. Tanulmányok Sárkány Mihály tiszteletére I*. 97–118. Budapest, L’Harmattan Kiadó.
- 2007 Kié a hagyomány és miből áll? Az *Indigenous Studies* célkitűzései a jelenkori amerikai indián felsőoktatásban. In: WILHELM Gábor (szerk.): *Hagyomány és eredetiség. Tanulmányok*. 153–172. Budapest, Néprajzi Múzeum. (Tabula könyvek 8.)
- 2008a How to Make a (Legal) Pact with the Devil? Legal Customs and Literacy in Witch Confessions in Early Modern Hungary. In: KLANICZAY, Gábor – PÓCS, Éva (szerk.): (in collaboration with CSONKA-TAKÁCS, Eszter): *Demons, Spirits, Witches III. Witchcraft Mythologies and Persecutions*. 164–183. Budapest – New York, Central European University Press.
- 2008b A demonológia funkciói: misszionáriusok és indiánok az amerikai Délnyugaton (17–18. század). In: PÓCS Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Vallásethnológiai fogalmak tudományközi megközelítésben*. 115–134. Budapest, Balassi Kiadó. (Tanulmányok a transzcendensről VI.)
- 2008c Statisztikák, használatok, olvasatok. Az írni-olvasni tudás történeti kutatásának forrásairól és módszereiről (16–18. század). In: FÜLEMILE Ágnes – KISS Réka (szerk.): *Történeti forrás – néprajzi olvasat. Gazdaság-, társadalom- és egyháztörténeti források néprajzi értelmezésének lehetőségei*. 209–224. Budapest, L’Harmattan Kiadó – MTA Néprajzi Kutatóintézete. (Documentatio Ethnographica 23.)
- 2008d Challenged Objects – Challenged Texts: Reflections on American Indian Museology and The *History of Reading*. In: KOROKANGAS, Pirjo – LAPPI, Tiina-Riitta – NISKENEN, Heli (szerk.): *Touching Things. Ethnological Aspects of Modern Material Culture*. 117–129. Helsinki, Finnish Literature Society.

- SZ. KRISTÓF Ildikó – SZÖNYI György Endre
 2009 Hopi Trail, 1896–2001. Aby Warburg nyomában az amerikai Dél-nyugaton. In: VAJDA Zoltán (szerk.): *Kultúrán innen és túl. Írások Rozsnyai Bálint tiszteletére. Within & Without Culture. Essays in Honor of Bálint Rozsnyai.* 247–276. Szeged, JATEPress.
- THOMAS, David H.
 2000 *Skull Wars. Kennewick Man, Archaeology, and the Battle for Native American Identity.* New York, Basic Books.
- THOMAS, Keith
 1963 History and Anthropology. *Past & Present*, 24, 3–24.
 1978 [1971] *Religion and the Decline of Magic. Studies in popular beliefs in sixteenth- and seventeenth-century England.* London, Peregrine.
- TURNER, Victor W.
 1969 *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure.* London, Routledge – Kegan Paul.
 1974 *Dramas, Fields and Metaphors. Symbolic Action in Human Society.* Ithaca – New York, Cornell University Press.
- TYLOR, Edward B.
 1871 *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom I–II.* London, H. Murray.
- WHITELEY, Peter M.
 1997 [1993] The End of Anthropology (at Hopi)? In: BIOLSI, Thomas – ZIMMERMAN, Larry J. (szerk.): *Indians and Anthropologists. Vine Deloria Jr., and the Critique of Anthropology.* 177–207. Tucson, The University of Arizona Press.
 1998 *Rethinking Hopi Ethnography.* Washington and London, Smithsonian Institution Press.
- WHITTAKER, Elvi
 1994 Public Discourse on Sacredness: The Transfer of Ayers Rock to Aboriginal Ownership. *American Ethnologist*, 21, 2, (May) 310–334.

OBJECTS, TEXTS AND THE „INDIGENOUS POINT(S) OF VIEW”:
CULTURAL IDEOLOGIES AND/OR POSTCOLONIAL
REINTERPRETATIONS AMONG THE AMERICAN INDIANS – AND
THEIR RESEARCHERS

Cultural practices of the past could be of considerable interest in understanding present ones as well as the relating cultural ideologies created either by indigenous people or those who study them. The paper examines two aspects of this thesis.

The first aspect, *objects used as “texts”*, is the traditional domain of ethnology or cultural anthropology. The author discusses recent Native American cultural practices in which non-textual, physical beings, i.e. “objects” are interpreted as conveying specific messages, used as „media” of communication, i.e. venerated as spiritual beings. The first part of the paper is devoted to recent American Indian museology, which the author had the opportunity to study in tribal museums and various institutions of Native American education in the United States and in which “objects” are considered as living.

The second aspect, *texts as “objects”*, is demonstrated by the presentation of an important approach to reading, namely, the recent French *histoire de la lecture* (‘history of reading’) elaborated most of all by Roger Chartier (EHESS, Paris). This approach emphasizes the *materiality* of communication, it considers media as “objects” and, drawing on the sociology of Michel de Certeau and Pierre Bourdieu, it focuses on the multiple uses and interpretations of texts as tangible entities. To illustrate those non-textual, non-verbal uses and non-reading-practices of texts, the author cites plenty of medieval and early modern European examples.

The main argument of the author is that objects/texts do not convey meaning in or by themselves; it is always a specific *community of users* that makes sense of them. Such practices of interpretation and the emerging cultural ideologies, be they recent American Indian, medieval or early modern European, are *not* so different from one another in the final account as has often been thought.

RÉGI-ÚJ ÉRTÉKEK, ÚJ KONTEXTUSOK

EGY HEGYI TÖRZS, A BRÚK, A VIETNAMI HÁBORÚBAN

Tanulmányom három részből áll. Az első részben azt a tudományos diskurzust vázoló fel, amelybe írásom illeszkedik, annak mintegy keretét szolgálva. A másodikban – korábbi publikációim alapján – a brúk a külvilággal szemben kialakított, történelmi adatokból és korai útleírásokból ki-hüvelyezhető magatartásmintáit, azok mögöttes mozgatórugóit, illetve az alapjukul szolgáló értékrendszert tárgyalom. A harmadik részben egy 18 órás életút interjú fényében azt mutatom be, hogy ezek a magatartásminták és értékrendek hogyan jutnak újra meg újra érvényre egy extrém történelmi-politikai helyzetben: a vietnami háború idején.

A vietnami háború a tudományos diskurzusban

A vietnami háború kétségkívül a – történelmi, politikai, katonai stb. – tudományos és tudománynépszerűsítő irodalom egyik sláger témája az Amerikai Egyesült Államokban, sőt egyre inkább Vietnamban is. E témában elképesztő mennyiségű publikáció lát napvilágot évről évre. A „vietnami háború” címszó a Google keresőjébe beírva 2012 januárjában 118 000 találatot eredményezett, amelyből egyedül az Amazon.com-on 32 896 volt található. A keresést leszűkítve a „katonai, vietnami háború” (Military. Vietnam War) címszóra még mindig 5380 találatot kaptam. Az Amazon „vietnami háborúra vonatkozó olvasmánylistája” (Vietnam War Reading List) és más hasonló források részletes leírást adnak a legnépszerűbb olvasmányokról. „Amerika leghosszabb háborújáról” (George C. Herring) online publikációk, honlapok (eHistory, history 1900s.about.com), digitális adatbázisok (Veteran’s History Project of the Library of Congress’ American Folklife Center; Texas Tech University’s Vietnam Center and Archive’s Oral History Project¹), TV sorozatok (Vietnam: a Television History) és online kézikönyv verzióik (American Experience, Vietnam Online²) formálják a véleményünket és ismereteinket.

Ebben a zavarba ejtően gazdag kavalkádban kulcsszerepe van a szóbeli történelemnek. A Texas Tech University’s Vietnam Center and Archive’s Oral History Project-jének honlapja akár mottóként is szolgálhatna mind-

¹ <http://www.vietnam.ttu-edu/vietnamcenter>

² <http://www.pbs.org/wgbh/amex/vietnam>

ehhez: „A délkelet-ázsiai háborúk története nem teljes azoknak a hangja nélkül, akik valamilyen módon résztvevői voltak ezeknek az eseményeknek”. Helikopter pilóták, vadászbombázók, tüzérek, ápolónők, fényképeszek, újságírók, a haditengerészet tisztjei, diplomáták, tábornokok, férfiak és nők, fehérek és feketék, európaiak és ázsiaiak hosszú sorban osztják meg velünk személyes emlékeiket (lásd APPY, 2003; BAKER, 1982; CHONG, 2000; DEVANTER, 2001; ESPER, 1983; HAYSLIP, 1989; MARSHALL, 1988; SANTOLI, 1981; WALLACE, 1985). A népszerűsítő művek gyakran éltetik a „rossz háborúba került jó fiúk” – gyakran kétséges – hősiességét, azokét, akik „az emberiség leghősiesebb és legszörnyűbb erőfeszítéseinek egyikében” „kittartottak, feláldozták magukat és soha nem adták fel [...]”.³ A látásmód „természetes” módon etnocentrikus. Mint azt Peter Brush megjegyzi a Michael H. Hunt által szerkesztett *Vietnam War Reader: A Documentary History from American and Vietnamese Perspectives*-ről írott könyvismertetésében,⁴ „[...] az amerikaiak számára a hollywoodi filmek váltak a háborúra vonatkozó legfontosabb információforrássá. E filmek, illetve a háborút követő közvélemény-kutatások tanulsága szerint a háborúval kapcsolatos népszerű elképzelések fókuszában az a kérdés áll, hogy a háború a közvetlen amerikai elköteleződés idején milyen hatást gyakorolt országunkra és katonáinkra, míg az a kérdés, hogy milyen hatással volt Vietnamra és a vietnamiakra, alig merül fel.”⁵ [saját fordítás]

Amennyiben ez igaz, márpedig igaz, fel kell tennünk a kérdést: mi a helyzet a dél-vietnami központi fennsík területén élő hegyi „törzsekkel”, a nemzeti kisebbségekkel? Vajon a hegylakóknak van-e hangjuk ebben az óriásira duzzadt had- és politikatörténeti szakirodalomban? Közhelyszámba megy ugyanis, hogy a háború nagyrészt az általuk lakott hegyvidéki hátsóországban, a „központi fennsíkon” zajlott, s hogy mindkét harcoló fél felhasználta őket saját stratégiai céljai érdekében, élve, sőt visszaélve önkéntes vagy kikényszerített segítségükkel.

Akármilyen meglepő is legyen, a kérdésre nemmel kell válaszolnunk. Tudomásom szerint a mai napig nincs egyetlen személyes tanúságtétel, visszaemlékezés, „émikus” szóbeli dokumentum sem közzétéve a hegyvidéki nemzetiségek háborús élményeivel vagy sorsával kapcsolatosan. Néhány kivételtől eltekintve – ilyen például a központi hegyvidék lakóival kapcsolatos kiállítási katalógus, amelynek már a címe „akik túléltek a háborút és a békét” is sugallja a tárgyalt kontextust (CARRIER, 2007) – G. C. HICKEY

³ Amazon Book Description: <http://www.amazon.com/We-Were-Soldiers-Once-Young/dp/0345472640> (Utolsó letöltés: 2012. január 30.) Harold G. MOORE and Joseph L. GALLOWAY által írt *We were Soldiers Once ... and Young: Ia Drang – The Battle That Changed the War in Vietnam* című könyvről és az annak alapján készült filmről. Lásd még HENDERSON, 1988.

⁴ www.historynet.com/book-review-viet. Online publikáció 2010. július 28. Letöltve 2012. január 30.

⁵ Egyszerűség kedvéért itt most eltekintek a vietnami szemszögből és/vagy vietnami nyelven írt művek tárgyalásától.

könyvei (1982a, 1982b, 1993, 2002) az egyedüli tudományos publikációk, amelyek a vietnami fennsík hegylakóinak háborúbeli sorsával és szerepével foglalkoznak – a külső résztvevő vagy megfigyelő szemszögéből. Mintha e népek nem is harcoltak és nem is szenvedtek volna, mintha nem is emlékeznének – mintha nem is léteztek volna! E helyütt nincs módunk arra, hogy e feltűnő hiány okait kutassuk. A nyilvánvaló politikai és történelmi okoktól eltekintve – úgy vélem – az amerikai-vietnami háború alapvetően bipoláris jellege az, ami hajlamos elfeledtetni velünk, hogy Vietnam multietnikus lakossága akarva-akaratlanul is a vietnami háború aktív vagy passzív résztvevője volt.

Tanulmányom ezt az űrt szándékozik kitölteni. Célja, hogy a vietnami háborút a brúk, közelebbről *egyetlen* brú (vietnami nyelven Vân Kiều) hegylakó szemszögéből, személyes élményei tükrében mutassa be. Az írás egy álnéven *khõi Sarâng*nak nevezett férfi⁶ magnóra vett élettörténetén alapszik. A 18 órát meghaladó (és írott formában kb. 350 gépirásos oldalt kitevő) felvételt 1989-ben brú nyelven készítettem Quảng Trị tartományban, Khe Sanh (Hưóng Hóá) közelében, ahol 1985 és 1989 között összesen 18 hónap terepmunkát végeztem. A szöveg magnóról való lejegyzésére, illetve fordítására 2007–2008-ban került sor; az anyag egyes részleteit – nemzetközi szinten és itthon egyaránt – ez évben kezdtem meg közzétenni. Az anyag politikailag érzékeny jellegére való tekintettel megígértem brú barátomnak, hogy amíg él, nem teszek közzé egyetlen sort sem a felvételekből. Ma már, közel negyed évszázaddal a halála után, a Vietnamban végbemenő gyors politikai és társadalmi-gazdasági változások közepette úgy érzem, eljött az ideje, hogy ezt az egyedülálló dokumentumot a nyilvánosság számára hozzáférhetővé tegyem – néhány, eddig kevésbé figyelemre méltatott újabb szempontot beemelve egyúttal a diskurzusba.

A brúk és a vietnami háború

A brúk, a Vietnami Szocialista Köztársaság területén élő 54 nemzetiség egyike, mon-khmer nyelvet beszélő hegyi etnikum, lélekszámuk 55 559 fő (1999), létfenntartásuk égetéses-irtásos szárazrizs természetesen alapul.

⁶ A brúknál érvényben lévő teknonymia (< görög *teknon* 'gyermek' + *onym* 'név', olyan névadási szokás, amelynek során egy szülőt gyermeke, különösen legidősebb gyermeke után neveznek meg) értelmében egy ember neve az illető mindenkori társadalmi helyzetét tükrözi, ilyenformán többször is megváltozhat az élete során: amikor megszületik, megkapja első nevét. Házassága, majd első gyermeke, illetve első unokája megszületése után további neveket kap stb. Az első gyermek születése után egy házaspárt *mpaq/mpiq X*-nek, azaz „X apjának/anyjának” nevezik; első unokájuk születése után *achuaih/ayoaq Y*-nak, azaz „Y nagyapjának/nagyanyjának”. A *khõi* szó „a feleség kapók” csoportjának a megnevezésére szolgál; a név második része, *sarâng* „szorgalmast” jelent. A teljes név tehát egy nemrég házasodott, még gyermektelen férfire utal.

A Központi Vietnami Fennsíkon, az egykori Észak- és Dél-Vietnam közti „demilitarizált zóna”, a 17. szélességi fok mentén, a vietnami-laoszi határ két oldalán élnek. E térség földrajzi, történelmi és kulturális okok következtében egyaránt stratégiai fontosságú: itt található a Vietnami Kordillérakon (Trường Sơn) átvezető mindössze három hágó egyike, az Ai Lao-hágó (410 m); ez az átjáró a tengerpart és a Mekong völgye közötti legrövidebb útvonal. A brúk által lakott terület történelmileg két szomszédos nagyhatalom, a vietnami császárság és a sziami királyság ütközőzónájába esik. Ennek következtében gyakran voltak kitéve egymással ellentétes, sőt ellenséges erők hatásának. A 17. század vége óta a vietnami császárság névleges alattvalói. A 19. század végén bekövetkezett francia gyarmatosítás folyamánként addigi relatív elszigeteltségük megszűnt. A vietnami háborúban – akaratukon kívül – őket meghaladó világtörténelmi események középpontjába kerültek. Keresztúton, hol az egyik, hol a másik, hol mindkét hadviselő fél oldalán részt vettek a háborúban. Falvaik elpusztultak, lakóterületük, anyagi kultúrájuk a háború alatt gyakorlatilag megsemmisült. A brúk egy része a hadi események idején a szomszédos Laoszba menekült, ahonnan csak 1975-ben, a háború befejezése után tértek vissza. Egy másik részüket, hozzávetőleg 3000 főt, a hadműveletek során, 1972-ben, a dél-vietnami kormányzat áttelepítette délre, Đắc Lắc tartományba (tỉnh) [Krông Pắc kerület (huyện), Ea Hiu rurális község (xã)], egy másik hegyi etnikum, a rhadék területére. Itt élnek ma is a rhadék, illetve az időközben túlnyomó többséggé vált vietnamiak között, elhanyagolható lélekszámú kisebbségként.⁷

Khôi Sarâng élete

A történet főhőse, *khôi Sarâng*, az 1930-as évek legvégén, az 1940-es évek legelején születet(het)ett. Brú sorstársaihoz hasonlóan az észak-vietnami kommunista gerillákkal kisgyermekként került kapcsolatba. A vietnami háború francia periódusában (1946–1954) még túl fiatal volt ahhoz, hogy a harcokban részt vegyen. 1957-ben kapcsolódott be a „földalatti” munkába. Először 1959-ben házasodott meg. Még ugyanabban az évben Quảng Trị-ben két évre a dél-vietnami kormányzat börtönébe került „kommunista aknamunka” vádjával. Kiszabadulása után, 1961 és 1965 között szülőfaluja falufőnöke volt, miközben ismét a „forradalmi” csapatoknak „dolgozott”. 1965-ben – súlyos személyes krízis után – átállt az amerikaiakhoz, majd az akkor már katonailag megerősített Khe Sanhba költözött egész családjával együtt. 1965 és 1968 között szerződéses katonaként az amerikai csapatok szolgálatában harcolt. 1965-ben, majd 1967-ben speciális katonai kiképzést kapott Pleikuban. 1968-ban, Khe Sanh ostroma, a dél-vietnami hadsereg

⁷ Lásd NGUYỄN, 1972. 2007-ben ezen áttelepített brúk között végeztem újabb 6 hónapos terepmunkát.

katasztrófális összeomlása után Cam Lo-ba menekült, ahol a Kua falu mellett felállított menekülttáborban várta ki a hadműveletek végét. A táborban teljes családját (első feleségét és két gyermekét) elvesztette; később újra nősült. 1972 táján visszatért szülőföldjére, és ott élt – valószínűleg 1992-ben bekövetkezett – haláláig.

A brúk és a külvilág

Korábbi publikációimban (VARGYAS, 2000, 2002, 2008a, 2008b) többször is részletesen foglalkoztam a brúk feltűnően erőszakmentes, konfliktuskerülő, „félénk” ideológiájával, illetve avval a ténnyel, hogy etnikus identitásukban semmiféle politikai tényező nem látszik szerepet játszani. A brúk a külvilággal való érintkezésre adott válaszait – a legkorábbi időktől egész az 1980-as évek közepéig, amikor is terepmunkámat megkezdtem – megvizsgálva arra az eredményre jutottam, hogy a brúk magatartása „egyetlen alapvető attitűdre vezethető vissza. A brúk a kezdetektől fogva békés és félénk népként állnak előttünk, akik a létező politikai struktúrák perifériáján élve – többek között kereskedelem révén – békés kapcsolatot tartanak fenn szomszédaikkal. Készek arra, hogy kulturális átvételekkel, kölcsönzés révén gazdagítsák a kultúrájukat, és bármiféle idegen politikai fennhatóságot elfogadjanak annak érdekében, hogy megőrizzék privilegizált helyüket a fennálló politikai rendszerek perifériáján, ahová szükség esetén, bármiféle válságos pillanatban, visszavonulhatnak.” (VARGYAS, 2002, 155.)

A politikai identitás teljes hiányáról, illetve annak könnyű változásáról árulkodó, gyakorta megfogalmazott állítást, melynek értelmében „bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát” elemezve, azt a centrum–periféria délkelet-ázsiai modelljével magyarázva arra az eredményre jutottam, hogy „Az uralkodó vagy hűbérúr kiléte szemmel láthatólag érdektelen a számukra [...], miközben [...] kényesen vigyáznak a periférián elfoglalt (relatív) függetlenségükre. Magyarán: »ha békén hagytok bennünket, cserébe elfogadunk titeket uralkodónak«. A függetlenség megőrzésére azonban harcias szomszédaikétól eltérő, »puha« stratégiát választottak maguknak. Ennek lényege az, hogy az őket meghaladó, átfogó politikai rendszer kereteit elfogadván, a lehető legkevesebb feltűnést és problémát okozva, amennyire csak lehetséges, észrevétlenek maradnak; látszólag integrálódva, egyúttal mégis minden alkalmat megragadva az alóla való kibújásra, egyszerre benne is vannak, és kívül is élnek rajta (kiemelés az eredetiben; VARGYAS, 2002, 151–152.).

Mindezt egy általam felfedezett és közzétett (VARGYAS, 2000, 257–297.), 1947-ből származó, egyedülálló gépírásos francia katonai jelentés példáján illusztráltam. Idézem végkövetkeztetéseimet: „Ebben a lényegre látó, világos helyzetjelentésben szinte minden benne van, amiről eddig beszéltünk:

az érintkezéstől való félelem, a földrajzi-politikai perifériára való visszahúzódás, az idegen fennhatóság látszólag készséges elismerése, ugyanakkor az alóla való kibújás, a periférián a személyes szabadsághoz [...] való macacs ragaszkodás stb. Mindehhez csak annyit szükséges hozzátenni, hogy az a kettős alávetettség vagy »nem tiszta« hűbéri helyzet, amelyben a brúk voltak, valószínűleg hosszú évszázadokig tipikus történelmi jelenség volt a két rivális birodalom, a vietnami és a laoszi-sziámi (thaiföldi) birodalmak érdekszférájának és ütközőzónájának a vidékén [...] A brúk Barthélémy [hadnagy] által bemutatott törekvései, hogy ezt a nehéz helyzetet kihasználják a maguk számára, hasonló helyzetben szintén valószínűleg tipikusnak mondhatók Délkelet-Ázsiában vagy akár másutt is. Akárhogy is van, e jelentés egyedülálló történelmi dokumentum: egy törekeny és békés társadalom sikeres-sikertelen próbálkozásait örökíti meg abból a célból, hogy a nála erősebb külső hatalmakkal szemben megőrizze [...] szabadságát.” (VARGYAS, 2002, 154.)

Végző konklúzióban tehát a brúk – szöges ellentétben harcias, sőt agresszív szomszédaikkal, a katukkal és a tau oiokkal – tudatosan dolgoztak ki valamiféle „puha” stratégiát, amelynek lényege abban áll, hogy látszólag elfogadva a fennálló és őket meghaladó hatalmi kereteket, kényesen ügyelnek arra, hogy fenntarthatassák privilegizált helyüket a politikai-hatalmi struktúrák perifériáján. Ily módon, egyszerre *belül* is és *kívül* is lévén rajtuk, „a periférián megőrzött *szabadságukért* hajlandók feladni még [politikai] *függetlenségüket* is” (VARGYAS, 2002, 155.).

Khõi Sarâng és a vietnami háború. Régi magatartásminták új kontextusban

Az alábbiakban a fent kifejtett régi értékrendszer egy új, extrém politikai helyzetben, a vietnami háborúban való megjelenésének formáit kíséreltem meg *khõi Sarâng* általam gyűjtött élettörténete tükrében bemutatni. A mellékletben három szövegrészletet teszek közzé 18 órás gyűjtésemből. A tanulmányomban felhasznált mondatokat dőlt betűtípussal jelölöm bennük, így törekedve arra, hogy a modern folklorisztikában ma már elengedhetetlennek tartott teljes kontextust bemutassam. Kérdéseim (amelyek időnként szándékosan provokatívak), a rájuk adott válaszok, az azokhoz hozzátett megjegyzéseim mind megjelennek e szövegmellékletekben, segítvén az illusztrációképp kiragadott mondatok jobb megértését.

1) Az amerikai és vietnami oldalról egyaránt döntően hősies hangvételű irodalommal szöges ellentétben *khõi Sarâng* újra meg újra megerősíti azt, ami a brúk múltbeli viselkedésmintái mögött fő mozgatórugónak tűnt a számomra: a náluk erősebbek – vietnamiak, franciák, amerikaiak vagy bárki más – felsőbbrendűségének az elismerését, a tudatosan és explicit módon

vállalt – legalábbis látszólagos – behódolást. Ne tagadjuk, a „Mit ér nekem hat vármegye, tizenkettő jöjjön ide!” halált megvető betyáros hősiességéhez, a 19. századi nemzeteszme érdekében tudatosan vállalt dicső halálhoz szokott értékrendszerünknek nehéz elfogadnia ezt a pozitív ideológia szintjére emelt „félénkséget”! Magamnak is sok problémát jelentett mindaddig, amíg meg nem értettem: ez az ideológia a *gyengék* ideológiája, akik sok évszázados tapasztalattól, lehetőségeiket nagyon is gyakorlatias módon felmérve tudják, hogy az ellenállás reménytelen a számukra.⁸ Akármilyen kiábrándítóan és nem hősiességek is látszik, természetes reakció ez azok részéről, akik keresztútba kerülnek egy olyan háborúban, amelyhez semmi közük.

Álljon itt néhány példa a szövegmelléletekből!

1. szöveg: A) KS: Ez pedig igaz, így van, akármilyen ország jött ide uralkodni felettünk, elfogadtuk az uralmát. B) VG: *Ez tehát nem a ti háborútok volt?* KS: Nem bizony, nem a miénk. VG: *Akkor kié?* KS: A vietnamiaké. C) KS: Félünk! VG: *Mitől?* KS: Attól, hogy elpusztítanak bennünket! Ha azt mondják, hogy lelőnek bennünket, el kell túrnunk, hogy lelőnek bennünket. Mi brúk nem vagyunk valami harcias természet, nem bántjuk egymást. Aztán ha azt mondják, hogy „ti brúk, el kell mennetek katonának”, elmegyünk. D) Nemcsak attól félünk, hogy meghalunk! Nem szeretünk egyáltalán harcolni sem.

2. szöveg: A) KS: Mi brúk, mindannyian ilyenek vagyunk! Mikor milyen csapatok (*ling* = vietnami: katonák) jöttek ide, mindig azokkal harcoltunk együtt! VG: *Mikor melyik fél katonái jöttek ide, mindig azoknak az oldalán harcoltatok?* KS: Mikor melyik ország/hatalom (*nuróc* = vietnami: ország) jött ide és volt szüksége katonákra, mindig oda mentünk el. Bármilyen ország is legyen az, egyrészt mert enni kapunk meg ruhát, másrészt, mert nekünk mindegy, hogy milyen ország; mi brúk nem akarunk házat, nem akarunk hazát...

2) A fent vázolt körülmények, az állandó kényszer, a harcoló felek által rájuk gyakorolt nyomás a célból, hogy megnyerjék támogatásukat, elégséges magyarázattal szolgálnak a brúk látszólag hűtlen, kétkulacsos, csalárd vagy álnok magatartására. A brúk mindig annak hódolnak be, aki jelen van, és közvetlen veszélyforrást jelent a számukra – a körülmények függvényében oda-vissza ingadozva a hadviselő felek között. Egy itt nem idézett szövegben KS hosszú történetet mesélt el nekem arról, hogyan sikerült megvédeni magukat mindkét féltől, szövetségesüknek kiadva magukat, egyben kölcsönösen beáruulva, információkkal látva el őket a másiktól: „elmenetre is volt utunk, meg visszajövetelre is” – zárta a történetet!

⁸ Emlékeztetőül: napjainkban a brúk lélekszáma hozzávetőleg 60 000 főre rúg, míg a vietnamiaké 92 millió körül jár. Ha e számok a vietnami háború idején mások is voltak, a nagyságrend akkor is néhány tízezer *versus* több tízmillió volt.

E túlélési stratégiát számos szövegpélda bizonyítja.

1. szöveg: A) KS: Ha jöttek a vietnamiak, és azt mondták, harcoljunk velük [az ő oldalukon], harcoltunk! Ha jöttek az amerikaiak, és azt mondták, hogy harcoljunk velük [az ő oldalukon], harcoltunk! B) KS: Ha ők [a vietnamiak] háborúba visznek bennünket, akkor harcolunk is az ő oldalukon, „fiatalabb testvér-idősebb testvér” viszony van köztünk. De ha bármilyen más ország (*nuróc*) idejön, majd az is háborúba visz bennünket, ám ugyanakkor szépen is viselkedik velünk, azzal is „fiatalabb testvér-idősebb testvér” viszonyban leszünk! Mi ilyenek vagyunk, őket is „fiatalabb testvér-idősebb testvér”-nek fogjuk hívni!

2. szöveg: A) KS: Akárkinek a katonái is voltunk, parancsra csináltuk, de a halált nem szeretttük! Nem bizony. VG: *Azért csináltátok mindig, mert megparancsolták?* KS: Igen, mert azt mondták, hogy „valakinek mennie kell” vagy „nektek mennetek kell”, és senki sem mondhatta azt, hogy nem megy. Hát elmentünk. B) KS: Az ember azért ment el katonának, mert kényszerítették rá. A franciáknak nem lehetett azt mondani, hogy nem megy az ember katonának. Értesítettük hát a kommunistákat is erről. [...] Az akkori Viet Minh nem volt ilyen merev, mint ma. A Viet Minh idejebeli kommunisták rugalmasak voltak. Ha elmentél francia katonának, hát elmentél; ha megtörtént, hát így szóltak: „ha harcra kerül a sor, és löni fogsz, majd *fölénk* lőj! VG: *Tényleg így megbeszélték?* KS: Tényleg! Majd *fölénk* lőj! VG: *Ne lőjön rájuk?* KS: Ne bizony, lőjön más! *Fölénk* lőj! És mikor a töltényt a fejük vagy a fejünk fölé lőttük ki, tudta, hogy vele szemben ott „jó” emberek vannak! És aztán később rákérdezett, ki is volt ott, melyik brú?

3) Egy további visszatérő gondolat, ami a szövegekben gyakran feltűnik, a vietnamiaknak tulajdonított mentalitás. A békés és félénk brúkkal szemben ők „szeretik a háborút és a hadviselést”. Országot akartak maguknak, és megharcoltak érte. Bármiféle nehézséget, börtönt vagy akár halált is hajlandók kiállni érte.

1. szöveg: A) KS: Ezek a vietnamiak, ha valaki bejött az országukba, és harcolni kezdett velük, ők azonnal felvették a harcot ellenük. Mi viszont, ha valaki gyilkolni kezd bennünket, eltűnjük, mi brúk azonnal elmenekülünk!

2. szöveg: A) KS: Ott nagyon sok vietnami halt meg, a franciák harcoltak, a brúk meg elfutottak. VG: *Elfutottak?* KS: El bizony. Tudod, a vietnamiak lelkivilága („az epéje”) meglehetősen furcsa! VG: *Hogyhogy furcsa?* KS: Ők nagyon szeretnek harcolni. Akármilyen nehéz legyen is, szeretnek harcolni. Ledobják azt a bombát, legurítják a hegyről, hogy az útra essen, legurítják. A vietnamiak nagyon hozzá

vannak szokva/el bírják viselni, hogy meghaljanak. Igaz, nekik lett is országuk, nekünk meg, brúknak, nem lett!

A brú és a vietnami értékrendszer közötti különbséget kitűnően mutatja a 3. szöveg, KS története arról, hogy miért és hogyan fordított hátat a kommunista gerilláknak és ment át az amerikaiak oldalára. Tudván, hogy a dél-vietnami rendőrség már körözi, kommunista előjáróját arra kérte, engedélyezze számára, hogy a családjával együtt elmenekülhessen Északra. Jóllehet az engedélyt először megkapta, később visszavonták azt – valószínűleg stratégiai megfontolások miatt. A földalatti forradalmi erők számára egy helyi férfi, aki az erdőt és a benne vezető ösvényeket mint a tenyerét ismeri, sokkal értékesebb, mint egy indoktrinált kommunista brú valahol az északi hátorszámban. Csakhogy az az – ideológiailag terhelt – frazeológia, amivel megpróbálták döntésük valódi okát elfedni, szöges ellentétben állt mindazzal, amit egy brú valaha is hajlandó lett volna (vagy lenne akár ma is) elfogadni: megparancsolták a számára, hogy tartson ki és viselje el a szenvedéseket egy jobb jövő érdekében! „Becsapva és elárulva”, KS egyszer s mindenkorra megszakította hozzájuk fűződő kapcsolatait és hagyta, hogy letartóztassák. Idézem:

3. szöveg: A) KS: Azt mondta, hogy ne menjek! Nem engedte! Nincs út, azt mondta, egyrészt nincs út. Másrészt azt szeretné, hogy béke legyen ebben az országban. Hogy könnyű legyen házat és irtásföldet készíteni. És ehhez tudni kell túrni mindent, bevonulni a börtönbe Khe Sanhba. Ezt mondta! VG: *Nem értem, boldogságról beszél, amikor az ember börtönbe kerül Khe Sanhban?* KS: Ha túrni tudsz, akkor lesz ebben az országban béke; [mi az, hogy] nem akarod a börtönt, de a békét, azt akarod, milyen béke ez? Ilyeneket mondott *ông G.!* VG: *Várj csak, ezt nem értem. Mondd el újra! [itt a *ngõi*, majd a *nôiq* szó értelmét kértem]* KS: Azt mondta, hogy ha elfognak, túrni kell, ne meneküljünk el; ha megvernek, túrni kell! VG: *De miért?* KS: [Mit tudom én!] Így beszélt(ek). Ő, meg *mpaq Đ.*, H-faluból! Olyanokat mondtak, hogy „ti brúk a forradalomnak dolgoztok, de egy kicsit sem szeretitek, egyáltalán nem szeretitek a nehézségeket! Nem szeretitek, ha börtönbe kerültök! VG: *De hát senki se szereti! Senki se akar börtönbe menni! Micsoda örült ez az ember!* KS: Hát, ha egy kicsit sem szeretitek, akkor egyáltalán minek is csináljátok, mit csináltok egyáltalán! Így mondták. Akkor én azt válaszoltam: „Hát akkor ennyi! Ha ti így beszéltek, akkor én nem csinálom tovább!” Reggel hazamentem, kora reggel, és még ott, akkor, jött is Diem [katonasága] és el is fogtak azonnal.

4) Egy következő gondolat, ami a szövegekben újra meg újra visszatér, a szabadság *versus* (politikai) függetlenség kérdése, illetve az a magatartás,

amit a brúk a velük szembeni „helyes” viselkedésnek tekintenek. Az *1. szöveg* meghatározó bepillantást ad a brúk ez utóbbival kapcsolatos elvárásaiba és mentalitásába. Idézem:

A) KS: Igen, féltünk, életben akartunk maradni! S ha elfogadtuk a [franciák] uralmát, azért tettük, mert szépen beszéltek/bántak velünk, s mert amikor összehozott a sors velük [„találkoztunk velük”], nem bántottak bennünket. Mindössze ezért! Ha azt mondták, hogy tegye ki-ki a maga dolgát külön-külön [„menjünk és járjunk külön”], senki ne bántsa a másikat, senki ne mondjon rosszat a másakra; ki mit szeretne, tegye; ki-ki menjen oda, ahova neki tetszik; a szükséges dolgokat mindenki szerezzze be magának; senki ne szólja meg a másikat – akkor azonnal rendben is volt közöttünk minden! És ha most a vietnamiak nem tartanának mindig eligazítást, ha mindenki ott irtaná az erdőt, ahol akarja, ha oda mehetnénk, ahova akarunk, nem kellene mindenhez papír – azonnal rendben is lennének a dolgok! De hát mindig az a papír! Menni csak akkor lehet, ha van papír, azt papolják egyre, hogy az erdőt ne irtsuk, „ne tedd!”, és mi engedelmeskedünk nekik. Ha nem így tennénk, börtönbe kerülnénk. [...] Szóval, mi brúk, ilyenek vagyunk! És ha csak egy embert is megölnek közülünk, százak reszketnek utána; mindannyian féltünk, ha egyet is elpusztítanak közülünk! „Látjátok, kinyírtak egyet, vigyázzatok, ezek nem tréfálnak!” VG: *Szerencsétlen sors adatott nektek!* KS: Igen, nagyon szerencsétlenek vagyunk. De ha saját főnökünk/vezérünk (brú: *pua*) lenne, valaki közülünk, akkor nem tűrnénk már, az is lehet, hogy magunktól harcolnánk, kevesen vagyunk mi brúk, de mi is tudunk harcolni, hidd el nekem!

5) Ezeket a „szerencsétlen” brúkat hidegen hagyja bármiféle ideológia – jobban mondva az ő ideológiájuk földhöz ragadtan evilági. Élelem és ruhák a legfontosabb értékek a számukra. KS újra meg újra kijelenti, hogy e kettő megszerzése életük legfőbb célja, cselekedeteik fő mozgatórugója.

A *2. számú* szöveg számos ékesszóló példával szolgál ennek az állításnak az alátámasztására:

A) VG: *Azért csináltátok mindig, mert megparancsolták?* KS: Igen, mert azt mondták, hogy „valakinek mennie kell” vagy „nektek mennetek kell”, és senki sem mondhatta azt, hogy nem megy. Hát elmentünk. De ha valaki azt mondta volna, hogy aki szeretne menni, az menjen, aki nem szeretne, az ne menjen... VG: *...akkor senki se ment volna?* KS: Senki se. De ha [azt mondták], hogy aki szeretne menni, az menjen, aki nem szeretne, az ne menjen, de aki elmegy, az nem fog szűkölködni, akkor mindenki el akart menni! Megvolt mindene, étel és ruha [amit csak megkívánt]. Ez a szép élet! Mi brúk márcsak ilyenek

vagyunk! B) VG: *ha az ételt és a ruhát megkaptátok az egyik oldalon, és ugyanúgy megkaptátok a másik oldalon is, akkor mindegy volt, hogy melyik oldalra álltok?* KS: Igen, teljesen mindegy, bármelyikre! Minket csak az étel és a ruha érdekel, akár hívnak [értsd: verbuválnak], akár nem; ha jól élünk, fiatalok és felnőttek egyaránt, mindenki elmegy! VG: *Akkor nem azért mentetek, mert testestül-lelkestül („az epétekben”) kommunisták vagy Amerika-barátok voltatok?* KS: Nem, mi mindannyian „testestül-lelkestül” jól enni és jól öltözni akarunk, mi brúk ilyenek vagyunk! Enni és öltözni szeretnénk, ahol megadják nekünk a jólétet, oda megyünk azonnal!

Összegzés

A példákat tovább sorolhatnánk. Foglaljuk össze az elmondottakat! Az itt bemutatott dokumentumok ékesszólóan bizonyítják, hogy a vietnami háborúról folytatott diskurzusban a két fő résztvevő (amerikai és vietnami) hangján kívül megszólaltatható egy harmadik is: a hegylakóké. Vietnam nemzetiségeit feltűnően és következetesen kifejezték az „Amerika leg-hosszabb háborújáról” folytatott nyilvános beszédből. A vietnami háború többek között a szembenálló ideológiák háborúja is volt. Mindkét hadviselő fél ideológiai alapon próbált a háborúban szövetségeseket találni. Márpedig, mint azt láttuk, sokkal evilágibb dolgok, kényszer és pénz (élelem és ruhák) voltak a legtöbb brú számára a valódi mozgatórugók. *Khõi Sarâng* története, mint csepp a tengerben, számtalan brú élettörténetét példázza. E szövegek fényében jól látszik, hogy az antropológiai kutatás által feltárt hagyományos értékrendszerek, viselkedésmódok, túlélési stratégiák kulcsot szolgáltathatnak a jelen vagy a közelmúlt társadalmi folyamatainak megértéséhez. Két, egymással szembenálló értékrendszert láttunk: egy, a patriotizmusra és nemzeteszmére alapozó vietnamit, amely elfogadhatónak, sőt dicsőséges dolognak tartja a szülőföldért való szenvedést és halált; illetve egy brút, amelynek célja a túlélés és az anyagi jólét egy olyan kiszolgáltatott helyzetben, amely túlmutat rajtuk. Mindazonáltal ne a brúkat és „félénk” ideológiájukat hibáztassuk azért, hogy – mint azt *khõi Sarâng* mondta – a vietnamiaknak lett országuk, a brúknak pedig nem!

IRODALOM

- APPY, Christian G.
2003 *Patriots: the Vietnam War remembered from all sides*, New York, Viking.
- BAKER, Mark
1982 *Nam: The Vietnam War in the Words of the Men and Women Who Fought There*. London, Abacus.
- BAO Ninh
1996 *Sorrow of war*. New York, Riverhead Books.
- CARRIER, Joseph
2007 *Surviving War, Surviving Peace. The Central Highlanders of Vietnam*. (An exhibit in the UC Irvine Langson Library, Muriel Ansley Reynolds Exhibit Gallery, May-November 2007, curated by J. Carrier) The UC Irvine Libraries, Irvine, California.
- CHONG, Denise
2000 *The Girl in the Picture: The Story of Kim Phuc, the Photograph, and the Vietnam War*. New York, Viking Adult.
- DEVANTER, Van Linda
2001 *Home Before Morning: The Story of an Army Nurse in Vietnam*. Amherst, MA., University of Massachusetts Press.
- ESPER, George
1983 *The Eyewitness History of the Vietnam War, 1961–1975*. New York, Ballantine Books.
- HAYSLIP, Le Ly
1989 *When Heaven and Earth Changed Places: A Vietnamese Woman's Journey from War to Peace*. New York, Doubleday.
- HENDERSON, Charles
1988 *Marine Sniper: 93 Confirmed Kills*. New York, Berkley Books.
- HERRING, George C.
2001 *America's longest war. The United States and Vietnam, 1950–1975*. Boston, McGraw-Hill, 4th ed.
- HICKEY, Gerald Cannon
1982a *Sons of the Mountains. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands to 1954*. New Haven – London, Yale Univ. Press.
1982b *Free in the Forest. Ethnohistory of the Vietnamese Central Highlands 1954–1976*. New Haven – London, Yale Univ. Press.
1993 *Shattered World: Adaptation and Survival among Vietnam's Highland Peoples during the Vietnam War*. Philadelphia, University of Pennsylvania Press.
2002 *Window on a War: an Anthropologist in the Vietnam Conflict*. Lubbock, Texas Tech University Press.

- HUNT, H. Michael
 2010 *Vietnam War Reader: A Documentary History from American and Vietnamese Perspectives*. Chapel Hill, N.C., University of North Carolina Press.
- MARSHALL, Kathryn
 1988 *In the Combat Zone: An Oral History of American Women in Vietnam*. New York, Penguin.
- NGUYỄN, Trắc Dĩ
 1972 *Cuộc Di Dân Sắc-Tộc Bru Từ Quảng-Trị vào Darlac*. [Saigon] Bộ Phát Triển Sắc-Tộc Ấn Hành.
- SALEMINK, Oscar
 2003 *Ethnography of Vietnam's Central Highlanders: A Historical Contextualization, 1850–1900*. Honolulu, University of Hawaii Press.
- SANTOLI, Al
 1981 *Everything We Had: An Oral History of the Vietnam War by Thirty-three American Soldiers Who Fought It*. New York, Ballantine Books.
- TRƯƠNG, Như Tăng
 1986 *A Vietcong Memoir: An Inside Account of the Vietnam War and Its Aftermath*. San Diego, Harcourt Brace Jovanovich.
- VARGYAS Gábor
 2000 *A la recherche des Brou perdus, population montagnarde du Centre Indochinois*. Genève, Etudes Orientales, Olizane. (Les Cahiers de PENINSULE 5.)
 2002 „Bárki is jött ide uralkodni rajtunk, elfogadtuk a hatalmát”. „Laza” politikai szervezetek és „puha” stratégiák – avagy etnikus identitás Délkelet-Ázsiában. (Bíró esettanulmány.) In: Pócs Éva (szerk.): *Közösség és identitás*. 121–155. [újraközölve VARGYAS, 2008b, 17–54.] (Studia Ethnologica Hungarica III.)
 2008a Quiconque voulait s'imposer à nous, nous avons accepté son pouvoir. In: MANTIENNE, Frédéric – TAYLOR, Keith W. (szerk.): *Monde du Viet-Nam./Vietnam World. Hommage à Nguyen The Anh*. 341–369. Paris, les Indes Savantes.
 2008b *Dacolva az elkerülhetetlennel. Egy közép-vietnami hegyi törzs, a brúk kultúrája és vallása. (Válogatott tanulmányok.)* Budapest, L'Harmattan. (Kultúrák keresztútján 8.)
- WALLACE, Terry
 1985 *Bloods: An Oral History of the Vietnam war by Black Veterans*. New York, Ballantine Books.

FÜGGELÉK

1. Szövegmelléklet [3/14]

VG: Emlékszem, tavaly mindig azt meséltétek nekem, és én állandóan vitatkoztam veletek emiatt, hogy „akármilyen ország jött ide uralkodni felettetek, elfogadtátok az uralmát”.

KS: *Ez pedig igaz, így van, „akármilyen ország jött ide uralkodni felettünk, elfogadtuk az uralmát”.*

VG: Jó, de miért? Mindig azt mondjátok, hogy azért, mert buták vagytok, mert nem tudtok semmit!

KS: Bizony nem tudunk! *Ezek a vietnamiak, ha valaki bejött az országukba, és harcolni kezdett velük, ők azonnal felvették a harcot ellenük. Mi viszont, ha valaki gyilkolni kezd bennünket, eltűrjük, mi brúk azonnal elmenekülünk!* Hol láttál olyat, hogy valaki azt mondja, meg akar ölni bennünket, és mi szembeszállunk, hogy harcolni kezd, és felvesszük a harcot vele? Ilyet nem tudsz mutatni.

VG: Ti nem harcoltok?

KS: Nem, nem harcolunk.

VG: De hisz ti a kommunisták oldalán is harcoltatok, meg az amerikaiakén is.

KS: A vietnamiak vittek minket bele!

VG: A vietnamiak? De az amerikaiak nem.

KS: Az amerikaiak is vittek, ők is, elmehettünk katonának hozzájuk, és akkor harcba szálltunk a vietnamiakkal. Aztán ezek a vietnamiak is harcba vittek bennünket, a vállunkon puska volt, de ha nem adtak puskát, s csak magunk, a pusztá testünk volt, azonnal elfutottunk és félrehúzódtunk! [...]

VG: Ti nem szerettek harcolni, csak azért harcoltok, mert féltek?

KS: *Nemcsak attól félünk, hogy meghalunk! Nem szeretünk egyáltalán harcolni sem, nincs fegyverünk, nincs töltényünk, semmink sincs, az osztályrészünk az, hogy bozótvágo késsel házat és irtásföldet csináljunk. De ha valaki belevitt minket a harcba, mi is harcoltunk ám, nagyon is! Mi ilyenek vagyunk!*

VG: Hogyan?

KS: *Ha jöttek a vietnamiak, és azt mondták, harcoljunk velük [az ő oldalukon], harcoltunk! Ha jöttek az amerikaiak, és azt mondták, hogy harcoljunk velük [az ő oldalukon], harcoltunk! Mi brúk, ilyenek vagyunk ám!*

VG: De hát miért mentetek el az ő oldalukon harcolni, ha egyszer nem szerettek háborúzni? Ha mindig a menekülésen jár az eszetek? Most meg azt mondod, hogy amikor harcra került a sor, nagyon is tudtatok harcolni. Akkor most mit is szerettek ti a lelketek mélyén?

KS: Menekülni akkor menekülünk, ha magunk vagyunk, ha nem vegyülünk össze senkivel! De a vietnamiak is, az amerikaiak is összevegyültek velünk, mindig megmondták, hogy mit kell csinálnunk, „most harcolni fogunk, jó”?! „Ezek az amerikaiak bejöttek az országunkba és kizsákmányolnak bennünket, felveszitek a harcot velük, ugye?” „Nem akarjuk!” „Ha nem akarjátok, kinyírunk benneteket, itt, azonnal!” Muszáj hát harcolnunk kart karba öltve velük! De ha azt mondanák, hogy „*ha nem akarjátok felvenni a harcot az amerikaiakkal, az se baj, majd mi elmegyünk, mi [vietnamiak], harcolni, egyedül*” – akkor bizony eszünkbe se jutna, hogy elmenjünk háborúzni, hidd el nekem!

VG: Ez tehát nem a ti háborútok volt?

KS: Nem bizony, nem a miénk.

VG: Akkor kié?

KS: A vietnamiaké.

VG: A vietnamiaké?

KS: Igen.

VG: De hát ti azt szoktátok mondani, hogy a vietnamiakkal „fiatalabb testvér-idősebb testvér” viszonyban vagytok, hogy barátok vagytok!

KS: Igen, barátok vagyunk, így, ilyen formán! *Ha ők háborúba visznek bennünket, akkor harcolunk is az ő oldalukon, „fiatalabb testvér-idősebb testvér” viszony van köztünk. De ha bármilyen más ország (nőrőc) idejön, majd az is háborúba visz bennünket, ám ugyanakkor szépen is viselkedik velünk, azzal is „fiatalabb testvér-idősebb testvér” viszonyban leszünk! Mi ilyenek vagyunk, őket is „fiatalabb testvér-idősebb testvér”-nek fogjuk hívni!*

[Itt hosszú beszélgetés és vita kezdődik köztünk a brúk állítólagos „butaságáról”. KS felsorolja a brú kultúra számos „deficitjét”, mint például a vasmegmunkálás, a szövés, a sólepárlás ismeretének a hiányát.]

VG: Na jó. Szóval, ha a franciák idejönnek, elfogadjátok az uralmukat, ha az amerikaiak idejönnek, elfogadjátok az uralmukat, ha a vietnamiak idejönnek, elfogadjátok az uralmukat. Ha bárki, bármilyen hatalom („ország”) jön ide, annak is elfogadjátok az uralmát?

KS: Igen, elfogadjuk.

VG: Miért?

KS: *Akárki jön ide, mi elfogadjuk az uralmát.* Ha azt mondják, hogy menjetek kulinak, beleegyezőnk. Nem válaszolunk úgy, hogy „ti azt mondjátok, menjünk kulinak, de mi nem akarunk! Mi külön [állóak] vagyunk!” Nem, nem válaszolunk így.

VG: És miért nem válaszoltok így?

KS: *Félünk!*

VG: *Mitől?*

KS: *Attól, hogy elpusztítanak bennünket!* Ha azt mondják, hogy lelőnek bennünket, el kell tűrnünk, hogy lelőnek bennünket. *Mi brúk nem vagyunk*

valami harcos természet, nem bántjuk egymást. Aztán ha azt mondják, hogy „ti brúk, menjetek el katonának”, elmegyünk. Elmegyünk harcolni, de nem csak otthon [a saját országunkban], ha azt mondták nekünk, hogy bármilyen más országba (nuóc) menjünk el harcolni, innét akár egész Thaiföldre is elmentünk! Mi brúk furcsa szerzet vagyunk, furcsa a mi sorsunk! Aztán ha azt mondták nekünk, hogy vezessünk repülőgépet, féltünk attól, ami távol áll tőlünk [ami idegen a számunkra]. A járművekkel ugyanez a helyzet. Kevesen tudnak autót vezetni közülünk. Így aztán megint csak összevegyültünk azokkal!

VG: És akkor azért éltetek az amerikaiak oldalán/azért fogadtátok el az uralmukat, mert féltetek az amerikaiaktól, és azért éltetek a vietnamiak oldalán/azért fogadtátok el az uralmukat, mert féltetek a vietnamiaktól?

KS: Igen, mert féltünk.

VG: És a franciákkal is ez a helyzet?

KS: *Igen, féltünk, életben akartunk maradni! S ha elfogadtuk a [franciák] uralmát, azért tettük, mert szépen beszéltek/bántak velünk, s mert amikor összehozott a sors velük [„találkoztunk velük”], nem bántottak bennünket. Mindössze ezért! Ha azt mondták, hogy tegye ki-ki a maga dolgát, külön-külön [„menjünk és járjunk külön”], senki ne bántsa a másikat, senki ne mondjon rosszat a másakra, ki mit szeretne, tegye, ki-ki menjen oda, ahova neki tetszik, a szükséges dolgokat mindenki szerezze be magának, senki ne szólja meg a másikat – akkor azonnal rendben is volt közöttünk minden! És ha most a vietnamiak nem tartanának mindig eligazítást, ha mindenki ott irtaná az erdőt, ahol akarja, ha oda mehetnének, ahova akarunk, nem kellene mindenhez papír – azonnal rendben is lennének a dolgok! De hát mindig az a papír! Menni csak akkor lehet, ha van papír, azt papolják egyre, hogy az erdőt ne irtsuk, „ne tedd!”, és mi engedelmessékedünk nekik. Ha nem így tennénk, börtönbe kerülnénk.*

[...] *Szóval, mi brúk, ilyenek vagyunk! És ha csak egy embert is megölnek közülünk, százak reszketnek utána; mindannyian félünk, ha egyet is elpusztítanak közülünk! „Látjátok, kinyírtak egyet, vigyázzatok, ezek nem tréfálnak!”*

VG: Szerencsétlen sorsotok van!

KS: *Igen, nagyon szerencsétlenek vagyunk. De ha lenne egy saját főnökünk/vezérünk (brú: pua), valaki közülünk, akkor nem tűrnénk már; az is lehet, hogy magunktól harcolnánk, kevesen vagyunk mi brúk, de mi is tudunk harcolni, hidd el nekem! Nekünk is van szívünk [„epénk”], mi is tudunk haragosak lenni, de hát nincs főnökünk/vezérünk, senki nem teremt elő semmit nekünk! Történetünk nincs, a vietnamiaktól kapjuk, puskánk nincs, az is a vietnamiaktól jön, a gránátot is tőlük kapjuk, mindent ők teremtenek elő nekünk. Még kinyitni sem tudjuk a puskát, mindent ők magyaráznak el nekünk, „nézd csak, így kell kinyitni, így húzod fel!”*

VG: És azt mondod, ha saját főnökötök/vezéreték lenne, mindannyian harcolnátok?

KS: *Igen, bizony, ha saját főnökünk/vezérünk lenne, nagyon is tudnánk harcolni.*

[A beszélgetést folytatjuk, s elérünk odáig, hogy kiderül: KS és a brúk még a vietnami adminisztrációban dolgozó saját brú előjáróiktól is félnek.]

VG: Féltetek a vietnamiaktól, féltetek, az amerikaiaktól, féltetek a franciáktól, és most még a huyênben dolgozó brúktól is féltek?

KS: Mi bizony félünk, mindegyiküktől, mindenkitől, aki a huyênben dolgozik. Minden brú fél tőlük. Ha brúk is, nincsenek tekintettel ránk (tõ bün mut púng héq)! Már a kezdet kezdetén, régen, ezek a brúk, amikor annak idején valamiféle [adminisztratív] munkát végeztek, mind ilyenek voltak! Akár tassengok voltak, akár katonák, akármilyen munkát is végeztek, mindig kegyetlenek voltak, még a barátokat is elverték minden további nélkül. Különös, furcsa emberek!

VG: Mit jelent az a szó, hogy „különös, furcsa” (lak)?

KS: Nagyon megver, a brú a brút megveri. És azok a brúk, akik a kommunisták oldalára álltak, azok is ilyenek voltak. Brú gyilkolt brút, ugye látad! Hát ha félünk tőlük, ezért félünk. Akik igazi kommunisták lettek, azok a kommunistákra voltak tekintettel, többé már egyáltalán nem voltak tekintettel miránk! És akik az amerikaiak oldalán harcoltak, azok dettó ugyanilyenek voltak, 100 főből legalább három az amerikaiakra volt tekintettel, s ha találkoztak a [brú] barátokkal, egyszerűen megölték őket. Még látni sem akarták a barátokat, mondván, hogy azok „a kommunistákkal vannak”. Nem mondhatod, hogy mi brúk, ne lennénk különösek!

2. Szövegmelléklet [2/7]

[KS néhány történetet mesél el a francia indokínai háború idejéből. Kezdetben egy stratégiai fontosságú hídról beszélgetünk.]

KS: [...] Ott nagyon sok vietnami halt meg, a franciák harcoltak, a brúk meg elfutottak.

VG: *Elfutottak?*

KS: *El bizony. Tudod, a vietnamiak lelkivilága („az epéje”) meglehetősen furcsa!*

VG: *Hogyhogy furcsa?*

KS: *Ők nagyon szeretnek harcolni. Akármilyen nehéz legyen is, szeretnek harcolni. Ledobják azt a bombát, legurítják a hegyről, hogy az útra essen, legurítják. A vietnamiak nagyon hozzá vannak szokva/el bírják viselni, hogy meghaljanak. Igaz, nekik lett is országuk, nekünk meg, brúknak, nem lett!*

VG: Ti, brúk, hogyhogy nem szerettek harcolni? Egyfolytában katonák voltatok, először a vietnamiak, aztán a franciák, aztán meg az amerikaiak katonái voltatok!

KS: Nem, nem. *Akárkinek a katonái is voltunk, parancsra csináltuk, de a halált nem szerettünk! Nem bizony.*

VG: Azért csináltátok mindig, meg megparancsolták?

KS: *Igen, mert azt mondták, hogy „valakinek mennie kell” vagy „nektek mennetek kell”, és senki sem mondhatta azt, hogy nem megy. Hát elmentünk. De ha valaki azt mondta volna, hogy aki szeretne menni, az menjen, aki nem szeretne, az ne menjen...*

VG: ...akkor senki se ment volna?

KS: *Senki se. De ha [azt mondták], hogy aki szeretne menni, az menjen, aki nem szeretne, az ne menjen, de aki elmegy, az nem fog szűkölködni, akkor mindenki el akart menni! Megvolt mindene, étel és ruha [amit csak megkívánt]. Ez a szép élet! Mi brúk márcsak ilyenek vagyunk!*

VG: Jó, de ez mindkét oldalra érvényes!

KS: Hogyhogy?

VG: *Hát ha az ételt és a ruhát megkaptátok az egyik oldalon, és ugyanúgy megkaptátok a másik oldalon is, akkor mindegy volt, hogy melyik oldalra álltok?*

KS: *Igen, teljesen mindegy, bármelyikre! Minket csak az étel és a ruha érdekel, akár hívnak, akár nem hívnak, ha jól élünk, fiatalok és felnőttek egyaránt, mindenki elmegy!*

VG: *Akkor nem azért mentetek, mert testestül-lelkestül („az epétekben”) kommunisták vagy Amerika-barátok voltatok?*

KS: *Nem, mi mindannyian „testestül-lelkestül” jól enni és jól öltözni akarunk, mi brúk ilyenek vagyunk! Enni és öltözni szeretnénk, ahol megadják nekünk a jólétet, oda megyünk azonnal!*

VG: Tényleg?

KS: [Valójában a katonaelet] nem valami gyönyör! A repülőgépek, a katonai járművek [nem fejezi be: mind ránk támadnak]. De mindig nadrágban és ingben jársz, van ruha, van étel, ahogy a barátok, úgy te is! Amikor amerikai katona voltam, mondom neked, az ember elment, meghalt, volt úgy, hogy egy nap kettőt is hazahoztak. [És mégis:] az emberek továbbra is felszálltak a katonai járművekre, a repülőgépre: „én is megyek, én is megyek, én is”, és továbbra is megyek! Látom, hogy hazahozzák a barátomat holtan, vérbe fagyva, de akkor is megyek. De amikor a barátok megjönnek onnét, és mindnek rádiója van, piros sapkája, magas szárú cipője/csizmája, és mindannyian ilyenekben járnak – akkor mindenki, fiatalok és öregek egyaránt el akar menni. A mi falunk [gyakorlatilag kiürülne], senki se maradna egyáltalán, egyetlen lélek sem, legfeljebb egyedül mpaq Ū!

VG: Egyedül mpaq Ū maradna...?

KS: Egyedül mpaq Ū maradna itthon. Ha el lehet menni katonának, és megvan a pénz és minden, akkor mindenki elmegy azonnal.

VG: És miért maradna Ūnh egymaga itthon?

KS: Mert ő már öreg. A gyermekek, az akkorák, mint Ūn, Phun, Phen, Nhuai, vagy Bunchu, mindannyian [elmennek], ha megkapják a ruhát és az ennilót, hidd el nekem!

VG: Mit jelent az a szó, hogy rasék?

KS: Azt, hogy *mindannyian elmennének*.

VG: *Mindannyian? És bármelyik oldalra? Ha megvan a ruha és az étel? Ezt azért kérdelem, mert a kommunisták mindig úgy beszélnek, hogy „mi szegények vagyunk, de lélekben („epénkben”) kommunisták, és ti kövessetek bennünket”, de ti nem mondjátok, hogy „mi szeretjük/becsüljük/tiszteljük a kommunistákat, a forradalmat, vagy Hó apót”, hanem mindig a „ruháról és ételről” beszéltek!*

KS: *Igen, mi ilyenek vagyunk. Mi csak enni meg öltözködni szeretnénk. De ha valaki most azt mondja nekünk, hogy ez a mi házunk és ez a mi hazánk, hogy Vietnam a mi hazánk (is), akkor harcolunk mi is erőnk teljéből! Érted?*

VG: És ha holnap az amerikaiak azt mondják nektek, hogy ez a brúk országa, akkor ti a vietnamiakkal is harcba szálltok teljes erőből?

KS: Bizony, teljes erőből! Amikor az amerikaiak jöttek, az amerikaiak oldalán éltünk, és amikor a kommunista vietnamiak, akik északra mentek, visszajöttek onnan és [az amerikaiak] azt mondták, hogy harcoljunk a kommunisták ellen, akkor elmentünk katonának hozzájuk azonnal! *Mi brúk, mindannyian ilyenek vagyunk! Mikor milyen csapatok (ling=katonák) jöttek ide, mindig azokkal harcoltunk együtt!*

VG: Mikor melyik fél katonái jöttek ide, mindig azoknak az oldalán harcoltatok?

KS: *Mikor melyik ország (nróc)//hatalom jött ide és volt szüksége katonára, mindig oda mentünk el. Bármilyen ország is legyen az, egyrészt mert enni kapunk meg ruhát, másrészt, mert nekünk mindegy, hogy milyen ország; mi brúk nem akarunk házat, nem akarunk hazát...*

[A beszélgetés néhány olyan brú személyre terelődik, akik kezdetben a Viet Minh szövetségesei voltak, majd később francia katonák lettek.]

VG: Hogyan lesz valaki forradalmárból francia katona?

KS: Az úgy volt, hogy... ő akkor ment francia katonának, amikor a franciák „regiment” (trung đoàn)-ben jöttek már.

VG: Az mi?

KS: Amikor a franciák már nagyon sokan jöttek ide, volt már erőd is, állandóan harcolni jártak, a nagy út mentén laktak, és akkor *a franciáknak katonákra volt szükségük. Egy tassengből, egy xából hat főt követeltek. Hát ekkor mentek ők el katonának.*

VG: De ő [achuaih Bunlai] nem félt a régi elvtársaitól, nem félt attól, hogy a kachmang [„forradalom”, itt a „gerillák”] megharagszik rá, és aztán

lelővi; hogy börtönbe vetik őt, a feleségét, az apját és az anyját? Nem félt ettől? A kachmang nem mondta azt, hogy ő „csúnya”, mert elment francia katonának?

KS: Nem mondtak ők semmit!

VG: De miért nem?

KS: A kachmang akkor már az erdőbe vonult vissza, és ha találkoztak, akkor...[nem fejezi be] *Az ember azért ment el katonának, mert kényszerítették rá. A franciáknak nem lehetett azt mondani, hogy nem megy az ember katonának. Értesítettük hát a kommunistákat is erről.*

VG: Szóval ti értesítették a kommunistákat? Elmondtátok az akkori kachmang elnököknek (chu tich), hogy ők elmentek francia katonának...

KS: mert a franciáknak nem lehetett azt mondani, hogy nem megy az ember.

VG: És akkor ők, a kachmang, nem mondtak semmit?

KS: [Nem mondtak semmit.] Ha elmentél, az úgy volt, hogy... *Az akkori Viet Minh nem volt ilyen merev, mint ma. A Viet Minh idejebeli kommunisták rugalmasak voltak. Ha elmentél francia katonának, hát elmentél; ha megtörtént, hát így szóltak: „ha harcra kerül a sor, és löni fogsz, majd fölénk lőj!*

VG: *Tényleg így megbeszélték?*

KS: *Tényleg! Majd fölénk lőj!*

VG: *Ne lőjön rájuk?*

KS: *Ne bizony, lőjön más! Fölénk lőj! És mikor a történyt a fejünk fölé lőttük ki, tudta, hogy veled szemben ott „jó” emberek vannak! És aztán később rákérdezett, ki is volt ott, melyik brú? Egyrészt ez volt. Másrészt, ha a faluba mentünk... valaha, az akkori Viet Minh idejebeli kommunisták „lezserek” voltak... Ha a faluba mentünk [azt mondták]: „menj elől”. Mondjuk én megyek elől, és ahogy a falu széléhez érünk, mintegy véletlenül elsütöm a puskát, „durr”, lövök egyet. A faluban lévő Viet Minh emberek meg elmenekülnek. És ha a franciák odajöttek, hogy „mi volt ez a lövés”, „egy madárra lőttem”, semmi másra, csak „madárra”.*

VG: Ja, értem, szóval ez egy módja volt annak, hogy értesítsétek, hogy elmeneküljön!

KS: Igen!

VG: Mert nem akartatok harcolni egymással?

KS: Nem akartunk harcolni egymással!

VG: De máskor azt mondtad, hogy az amerikaiakkal való háború idején ez már máshogy volt...

KS: Bizony, bizony, az amerikai háború idején már nem lehetett...

3. Szöveg melléklet [2/8]

VG: Tegnap vagy tegnapelőtt este azt mesélted, hogy amikor otthagytatok a cachmangot, akkor visszaadtad a puskádat Vung Khóban. Aztán... [elgondolkozom], aztán valójában nem is tudom pontosan, miért is adtad vissza? Elegend lett belőle, már nem tudtad tovább csinálni? Miért adtad vissza, mert hisz nem is tudom hány évig a cachmang-nak dolgoztál? Aztán egyszer csak azt mondtad, na, most már elég, már nem szeretem a dolgot tovább? Mi miatt mentél át a másik oldalra?

KS: Nem akartam illegálisba/az erdőbe vonulni! A feleségem itt volt, az apám itt volt, a fiam itt volt, és ha én egymagam követem őket [a forradalmárokat], állandóan a gyermekem jár az eszemben!

VG: Na de ők nem követhettek téged oda?

KS: Nem, nekik nem engedték meg, hogy velem jöjjenek az erdőbe! Egyedül engem akartak!

VG: Nem engedték? Csak téged akartak?

KS: Igen. „A feleséged maradjon itt még egy darabig, majd aztán ők is követnek téged” – így beszéltek. Én meg nem akartam elhagyni őket. Ha megyek, együtt megyünk mindannyian, de ők [a forradalmárok] becsaptak engem! Ezt is elmondom neked, *ők [a forradalmárok] becsaptak engem!* Két nagy, fonott rizstartónyi (saník) rizsem (saro) volt [félretéve az irtásföldön] és ők azt mondták nekem, hogy a medve kiette, szétrongálta a rizstartót! Becsaptak engem!

VG: A medve?

KS: A medve.

VG: Megette a rizsedet?

KS: Igen, a rizsemet! Elrejtöttem az erdőben, mert azt mondták, hogy meneküljek el, meghagyták, hogy távozzak a faluból, az erdőbe; és két nagy, fonott rizstartónyi rizsem volt, és a vietnami, még a nevét is tudom, C. már meghalt-e vagy nem, nem tudom... [nem fejezi be]

VG: Várj csak, ezt továbbra sem értem. Ez a rizs honnét volt, V.K. faluból?

KS: Igen.

VG: És tényleg a te irtásföldedről, onnét V. K.-ból?

KS: Igen.

VG: És ezt hol tartottad?

KS: A Lahiang pataknál.

VG: Itt, az erdőben?

KS: Igen, itt rejtettem el.

VG: A cachmang számára tetted el?

KS: *Elrejtöttem, mert a forradalmárok azt mondták, hogy meneküljek az erdőbe, vonuljak illegálisba/az erdőbe, ne kövessem többé az amerikaiakat, ezt akkor meg is ígértem nekik, megígértem, majd a rizst elrejtettem ott, majd amikor el akartam menekülni, nem engedték, érted?!*

VG: Hogyhogy nem engedték?

KS: Nem engedték, hogy az erdőbe meneküljek, azt mondták, hogy [mégis] maradjak otthon, de ha találkozunk, akkor dolgozzak nekik. Én viszont a gyermekemet és a feleségemet is magammal akartam vinni, ezt meg nem engedték.

VG: Várj csak, tavaly elmesélted nekem, hogy ők [a kommunisták] hogyan csaptak be.

KS: Kik?

VG: Tavaly azt mesélted, hogy el akartál menni északra, hogy a fogaidat betömesd, és aztán ők nem engedték neked, hogy elmenj.

KS: Hát épp ezért nem akartam velük [a kommunistákkal] együttműködni!

VG: Ez melyik évben is volt?

KS: Amikor el akartam menni a fogaimat betömetni északra... [elgondolkodik], az 1959-ben volt, amikor megfogtak és börtönbe kerültem.

VG: De akkor még nem voltál börtönben, és mégis el akartál menni északra?

KS: Igen.

VG: El akartál menekülni (lúh), vagy csak el akartál menni (põq) oda?

KS: El akartam menni, és ott akartam maradni. Katonának akartam menni, a kommunistákhoz. Akkor még nem ismertem a másik oldalt, még fogalmam sem volt róluk!

VG: És aztán ők miért nem engedték meg ezt neked?

KS: Nem engedték.

VG: De miért nem? Miért nem örültek annak, hogy van valaki, aki a forradalom útját tapossa?

KS: *Ők így beszéltek: „Te most, ... [szünet]... te ... [szünet] most ne menj. Most nem engedünk”.* De én meg el akartam menni, méghozzá a gyermekemmel és a feleségemmel. Bár akkor még [valójában] nem volt gyermekem, épp csak hogy elvettem a legelső feleségem. De az öcsém, az apám, a nővérem... [fordít egyet a mondaton] velük együtt akartam menni! És ez az az év volt, amikor az embereket már elkezdték összefogdosni.

VG: Összefogdosni?

KS: [Ngo Dinh] Diem alatt. Még nem fogták meg őket, de már tudtak róla, a forradalmárok, ez az oldal, már értesült róla. Így mondták: „ebben az évben az embereket el fogják fogni és börtönbe fogják vetni”. Ez a Diem alatt volt, őt így hívták.

[Ez után egy vietnami kommunista gerilláról beszél, aki a falujukhoz közel az erdőben élt, és akit rendszeres időközönként fel kellett keresnie, hogy utasításokat kapjon tőle.]

KS: Ő az erdőben élt. Mindig a falunk mellett, az erdőben.

VG: És te hogyan találkoztál vele?

KS: Megbeszélés szerint.

VG: Ti mentetek hozzá az erdőbe?

KS: Megparancsolta/meghagyta, hogy rendszeresen járjunk hozzá.

VG: És ti nem árultátok (báo) be őt?

KS: Tessék?

VG: Ha az amerikaiak elfognak titeket, és eláruljátok, hogy az erdőben él... Nem volt senki, aki beköpte (pái) volna?

KS: Aki feljelentette volna (atong án)?

VG: Igen.

KS: Nem, nem, mi nem értesítettük az amerikaiakat. Ezt a vietnamit nem jelentettük fel, nem mondtuk meg, hogy Viet Kong lakik itt. Ha elfogtak, csak minket fogtak el, ő megmarad. [itt visszatérünk az eredeti történetre] Na szóval nem engedték, hogy elmenjek...

VG: Nem engedték, hogy elmenj [északra]?

KS: Nem.

VG: De miért mondtad azt, hogy becsaptak?

KS: *Azért, mert először azt mondták, hogy engednek menni. Aztán amikor tényleg el akartak fogni, már nem engedtek. Amikor a Diem el akart fogni.*

VG: Honnan tudtad, hogy a Diem [a Dél-Vietnami köztársaság államelnöke. Itt a dél-vietnami kormányzat] el akar fogni?

KS: Onnét, hogy összehívtak bennünket tanácskozni. Diem összehívott bennünket tanácskozni, és ott azt mondta, hogy akik a Viet Kong számára dolgoznak – tudod, ő így hívta őket – azok most vallják be, de ha nem is vallják be, ő úgyis tudja már, hogy kik azok. Akkor már fogtak el embereket. A T. falubelieket már mind megfogták. Most akkor menjünk oda és tárgyaljuk végig a dolgokat egyszer s mindenkorra. Mi akkor a Pláng torkolatánál laktunk, odamentünk [V.K.-ba, ahol a tanácskozás volt], hogy megtanácskozzuk a dolgot, lementünk oda, a megboldogult achuaih V.-vel együtt lementünk, hogy elmondjuk: „A kommunistáknak is dolgozunk, de nekik [az amerikaiaknak] is”. Ők [előzőleg] azt üzenték: „Ti H-beliek, a C.-falubeli H.N. nemzetség tagjai, jöjjetek le ide, hogy véglegesen lerendezzük a dolgokat”. Aztán onnét este jöttünk haza.

VG: Hova mentetek „le”? V.K.-ba?

KS: Igen, oda mentünk le tanácskozóra. És amikor hazatértünk onnan, este volt, úgy 7 óra körül, akkor érttem haza, elmentem a barátaimhoz [a gerillákhoz], hogy elmondjam nekik: „Most az a helyzet, hogy baj van, Diem el akarja fogni ezeket az embereket [akik kommunisták], nem tudni, hogy kit akarnak elfogni, de [akit akarnak, azt] el fogják fogni. El akarják fogni őket, meg akarják verni, meg akarják ölni őket, nem tudni, hogy meg fogunk-e halni” – így beszéltem. „De, hogy meg fognak verni, az biztos, aztán még az is lehet, hogy meg is halunk. Úgyhogy most már nem bírom tovább, nem bírom. El akarok menekülni innét.” „Jó, akkor elmész” – így ők. Erted? „Mész!” „Rendben, ha Önök azt mondják, hogy megyek/mehetek, akkor én

tényleg elmegyek”. „Igen, menj!” „Megytek! Rendben!” „Rendben!” Akkor azonnal hazamentem. Kora reggel lementem V.K.-ba a tanácskozásra. A tanácskozás alatt viszont, még ott, azonnal, elfogták az embereket, érted?

VG: Ott? Azonnal?

KS: Igen, azonnal, a kezdet kezdetén. Rengeteg embert! Tizenöt főt, azonnal! És láttam, ahogy elfogták az embereket, és ott beszélni kellett, és volt azonnal olyan ember, aki ránk mutatott [és elmondta, hogy kommunisták vagyunk], volt bizony ilyen ember, még most is él, mi brúk magunk dobjuk („mutatunk rá”) fel a brúkat, bottal [gumibottal?] mutatott ránk. És akkor hazaengedtek, hogy végiggondoljam a dolgokat. Hazaküldtek, hogy végiggondoljam. „Menj haza és gondold végig!” Hajaj, engem el fognak fogni! Hazaküldtek, hogy végiggondoljam. Hát hazamentem és vissza se mentem többé [V.K.-ba]! Felmentem egyenest C.-be, elmentem hozzájuk [az erdőbeli kommunistákhoz, és így szóltam]: „*el akarok menekülni innét, Diem el akar fogni engem. Most hát a ti dolgotok, hogy az utat mutassátok nekem, nem maradok együtt a családommal, de engedjétek meg, hogy a gyermekem és a feleségem, meg az apám elmenekülhessenek. Én itt, ezen az oldalon állok, semmi probléma, elviselem azt is, ha meghalok*”. Akkor még nem ismertem a másik oldalt [az amerikaiakat], még sohasem láttam őket. Hát így volt, hidd el nekem. És akkor: „Nem lehet!”

VG: Mit nem lehet?

KS: Nem lehet menni! *Azt mondta, hogy ne menjek! Nem engedte! Nincs út, azt mondta, egyrészt nincs út. Másrészt azt szeretné, hogy béke legyen ebben az országban. Hogy könnyű legyen házat és irtásföldet készíteni. És ehhez tudni kell túrni mindent, bevonulni a börtönbe Khe Sanhba. Ezt mondta!*

VG: Nem értem, boldogságról beszél, amikor az ember börtönbe kerül Khe Sanhban?

KS: *Ha tudsz túrni, akkor lesz ebben az országban béke; [mi az, hogy] nem akard a börtönt, de a békét, azt akard, milyen béke ez? Ilyeneket mondott öng G.!*

VG: Várj csak, ezt nem értem. Mondd el újra! [itt a ngõi, majd a nõiq szó értelmét kértem]

KS: Azt mondta, hogy ha elfognak túrni kell, ne meneküljünk el, ha megvernek, túrni kell!

VG: De miért?

KS: [Mit tudom én!] Így beszélt(ek). Ő, meg mpaq Đ., H. faluból! Olyanokat mondtak, hogy „*ti brúk a forradalomnak dolgoztok, de egy kicsit sem szeretitek, egyáltalán nem szeretitek a nehézségeket! Nem szeretitek, ha börtönbe kerültek!*”

VG: De hát senki se szereti! Senki se akar börtönbe menni! Micsoda örült ez az ember!

KS: *Hát, ha egy kicsit sem szeretitek, akkor egyáltalán minek is csináljátok, mit csináltok egyáltalán! Így mondták. Akkor én azt válaszoltam: „Hát*

akkor ennyi! Ha ti így beszéltek, akkor én nem csinálom tovább!” Reggel hazamentem, kora reggel, és még ott, akkor, jött is Diem és meg/el is fogtak azonnal.

GÁBOR VARGYAS

OLD VALUES – NEW CONTEXTS

THE BRU IN THE VIETNAMESE WAR

The paper consists of three parts. In the first one the author delineates the academic discourse about the Vietnam war that constitutes the political-historical framework of his paper. He concludes that besides the two usual voices on Vietnam War, the American and the Vietnamese, there is a third one possible: that of the Highlanders. Vietnam's minorities are conspicuously missing from the public discourse on “America's longest war”, albeit this war was fought mostly in the mountainous hinterland inhabited by them.

In the second part the author briefly presents, on the basis of his earlier works, the responses of the Bru to their encounters with the outside world. In his analysis the Bru were/are a very peaceful and shy people who, in their fight for survival during historical cataclysms, have elaborated a “smooth” strategy that consists in seemingly accepting the frameworks of the existing all embracing political systems, still keenly maintaining their privileged position at their periphery. Being thus *in* and *outside* them, the Bru aimed more at maintaining their *liberty/freedom* than their (political) *independence* – the identity of the ruler being of no importance for them (“we have accepted the rule of anybody that has come here” or, in literal translation, “whoever imposed himself upon us, we have accepted his rule”).

In the third part, the author demonstrates through an 18-hour-long life history of a Bru man, *khõi Sarâng*, recorded by himself, how these attitudes and value systems manifest themselves again and again in an extreme political historical situation – the Vietnam war.

BERTA PÉTER

TULAJDONLÁSI VERSENY, ÜZLETI ETIKA ÉS KONFLIKTUSKEZELÉS

EGY GÁBOR ROMA PRESZTÍZSTÁRGY POSZTSZOCIALISTA ÉLETRAJZA:
1992–2012

1. Bevezetés: többhelyszínű árucikk-etnográfák¹

A dolgok – tárgyak, technológiák, fogyasztói ízlések stb. – térbeli mozgásának nyomon követése és elemzése hosszú ideje része a gazdasági gyakorlatok társadalmi viszonyokba ágyazottságát vizsgáló antropológiai kutatásoknak. Kiváló példával szolgálnak erre a kula néven ismert csererendszert vizsgáló munkák (MALINOWSKI, 1922; UBEROI, 1962; LEACH – LEACH, 1983; CAMPBELL, 2002). Az 1980-as évekig azonban a mozgásban lévő – azon belül is a társadalmi vagy kulturális kontextusok/értékrezsimek határait átlépő – dolgok (*things-in-motion*, *things-in-changing contexts*) tanulmányozása rendszerint csak járulékos, marginális jelentőségű része volt az antropológiai vizsgálatoknak: az e perspektívában rejlő magyarázó erő és módszertani kapacitás tudatos kiaknázására elsősorban ezután került sor.

A mozgásban lévő dolgok által előidézett, valamint az őket érő hatások vizsgálata mint antropológiai perspektíva/értelmezési keret/módszer társadalomtudományi jelentőségének felismeréséhez számottevő mértékben hozzájárult Appadurai 1986-ban megjelent, nagy hatású tanulmánya.² E munka többek között a dolgok árucikk-státushoz való viszonyában bekövetkező „el-

¹ A terepmunkát és a tanulmány elkészülését az alábbi szervezetek támogatása tette lehetővé: Fotoplus Kft., Magyar Ösztöndíj Bizottság (Magyar Állami Eötvös Ösztöndíj), Nemzeti Kulturális Alap Ismeretterjesztés és Környezetkultúra Szakmai Kollégium (2502/1179), Nemzeti Kulturális Örökség Minisztériuma, Open Society Institute (Budapest), Országos Tudományos Kutatási Alapprogramok (F 029504; PD 77944), Soros Alapítvány. Támogatásukat ezúton is köszönöm. Külön köszönettel tartozom Szalai Andreának és Magyar Zoltánnak a tanulmány korábbi változatához fűzött, értékes észrevételeikért.

² Appadurai tanulmánya egyike azoknak az 1980-as években megjelent munkáknak, amelyeknek köszönhetően a társadalomtudományok 1960-as évek végétől kibontakozó „anyagfordulata” (*material turn*, lásd KITZMANN, 2005; EDWARDS, 2002, 69.; vagy másként fogalmazva az anyagikultúra-kutatás „újrafeltalálása” és „a dolgok rehabilitációja” /OLSEN, 2004, 89./, a „társadalomtudományok rematerializálása” /WOODWARD, 2007, 28./) kiteljesedett és egyre népszerűbbé vált például olyan tudományterületeken, mint az antropológia, a szociológia, a kultúratudomány vagy a művészettörténet. GRAEBER (2001, 30.) szerint „ha létezik olyan tanulmány, amelyről elmondható, hogy a legnagyobb hatást gyakorolta arra a módra, ahogyan az antropológusok mostanában az érték mibenlétéről beszélnek, az kétségtelenül Arjun Appadurai ³ Az áruk és az érték politikája’ című munkája...”.

mozdulásoknak”: a kommodifikáció, valamint a de- és a rekommodifikáció folyamatainak szentel megkülönböztetett figyelmet, és amellet érvel, hogy azon „ösvények” (*paths*) tanulmányozása, amelyeken a migráló – gyakran társadalmi és kulturális határokat is átszelő – dolgok haladnak, jelentős mértékben hozzájárulhat olyan folyamatok természetének: belső dinamikájának, kontextus-függőségének és változatosságának a megértéséhez, mint a (poszt) kolonializáció, a globalizáció vagy a kapitalizmus térhódítása.

Appadurai a szubjektumok vizsgálatát preferáló (kis túlzással: azokat „fetisizáló”) és a dolgok társadalmi jelentőségét és ágenciáját: kontextus- és identitásteremtő kapacitását megkérdőjelező és leértékelő, domináns társadalomtudományi problémaérzékenység újragondolására tesz kísérletet, és ezt szem előtt tartva vezeti be a „módszertani fetisizmus” (*methodological fetishism*) fogalmát. E terminus megalkotását, amint arra PELS (1998) is rámutat, a marxi „árufetisizmus”-fogalom inspirálta, ám – szemben Marxszal – a fetisizmus kifejezéshez a jelen esetben nem negatív konnotáció társul. Éppen ellenkezőleg. Appadurai értelmezése szerint az, ha a társadalomkutatók tekintete egyre inkább a dolgok, valamint a dolgok és a szubjektumok összetett viszonyrendszerének elemzése felé fordul, hasznos és szükséges módszertani fordulat (lásd még PELS, 1998, 95.; BROWN, 2001, 7.) – a metaforikusan értelmezendő fetisizmus tehát esetünkben olyan kutatói gyakorlat, amely a dolgok és a nekik tulajdonított ágencia jelentőségének elismerését és tudatos előtérbe helyezését foglalja magában. PELS-t (1998, 94.) idézve: „...a ’módszertani fetisizmus’ épp fordítottja a tények és értékek azon hierarchiájának, amely a társadalom- és kultúraelméletben általánosan elfogadott, és amely szerint a dolgok nem beszélnek vissza”. PELS (1998, 94.) az Appadurai által megalkotott „módszertani fetisizmus” helyett egy alternatív terminus: a „módszertani animizmus” (*methodological animism*) használatát javasolja. Hasonlóképpen tesz FOSTER (2006, 286.) is a globalizációval foglalkozó tanulmányában, amikor a „kritikai fetisizmus” (*critical fetisism*) kifejezéssel utal arra, hogy a társadalomtudományi kutatásoknak nagyobb figyelmet kellene fordítaniuk a kontextusok/értékzrsimek (nemzetek, etnikai csoportok stb.) között migráló dolgok által gyakorolt társadalmi és gazdasági hatások elemzésére, mivel e módszertani hangsúlyeltolódás révén új, ígéretes perspektívából szemlélhető a globális tendenciák és a lokális világok közötti kölcsönhatás természete. APPADURAI-t (1986, 5.) idézve:

Még ha a dolgokhoz való viszonyunkat szükségszerűen az a nézet határozza is meg, hogy azok nem rendelkeznek jelentéssel, eltekintve azon jelentésektől, amelyekkel az emberi tranzakciók, tevékenységek és motivációk ruházzák fel őket, fennáll az az antropológiai probléma, hogy ez a formális igazság nem magyarázza meg a dolgok tényleges történeti körforgását. Ezért a tárgyakat magukat kell követnünk, mivel jelentésük formájukba, a hozzájuk kapcsolódó használati módokba és életpályáikba „íródott”. Csak ezen életpályák elemzé-

se révén érthetjük meg azokat az emberi tranzakciókat és terveket, amelyek életre keltik a dolgokat. Így, habár *elméleti* szempontból a cselekvő egyének ruházzák fel jelentőséggel a dolgokat, *módszertani* nézőpontból szemlélve épp a mozgásban lévő dolgok azok, amelyek megvilágítják emberi és társadalmi kontextusukat. A dolgokra koncentráló társadalmi vizsgálatok (legyen az elemző akár közgazdász, művészettörténész vagy antropológus) egyike sem kerülheti el a módszertani fetisizmusként definiálható nézőpont legalább minimális mértékű alkalmazását. E módszertani fetisizmus, amely ismét magukra a dolgokra irányítja figyelmünket, részleges korrekciója annak a tendenciának, amely a dolgokkal kapcsolatos tranzakciókat túlzottan társadalmiasította, s amelyet nagyrészt, mint ahogy erre Firth rámutat (1983, 89.), Maussnak köszönhetünk.

Appadurai említett tanulmányában arra tesz kísérletet, hogy kétséget kizáróan demonstrálja: a mozgásban lévő dolgok társadalmi karrierjének és életrajzának nyomon követése az őket körülvevő társadalmi kontextusok, viszonyok és folyamatok mélyebb megértése szempontjából is kulcsfontosságú. Mindenekelőtt azért, mert nemcsak a szubjektumok formálják a migráló dolgokat, hanem az utóbbiak is számottevő hatást gyakorolnak arra, hogy a szubjektumok miként észlelik önmagukat és hogyan konstruálják meg identitásukat, valamint társadalmi és gazdasági viszonyaikat – vagyis a dolgok is rendelkeznek egyfajta ágenciával (*material agency*, lásd például: HOSKINS, 2006; KNAPPETT – MALAFOURIS, 2008). A cselekvőképesség tehát nem kapcsolódik kizárólag sem a dolgok, sem pedig a szubjektumok világához: e két szféra a közöttük kialakuló interakciók kontextusában jön létre, és tesz szert társadalmi jelentésre és jelentőségre, így a dolgok és a szubjektumok egyszerre alakítói és termékei is ezen interakciónak, valamint egymásnak. Viszonyukra az állandó kölcsönhatás és egymásra utaltság jellemző (lásd még BERTA, 2008).

A mozgásban lévő dolgok tanulmányozása rendszerint olyan „tárgy-etnográfákat” (FOWLES, 2006) eredményez, amelyek kétségbe vonják, hogy a társadalmi folyamatok és viszonyok elemzése mindenekelőtt „az individuumból gondolatain, tapasztalatain és tevékenységein keresztül” lehetséges. A tárgy-etnográfák esetében „az etnográfus tekintetének elsősorban egy konkrét tárgyra, tárgyszállyra vagy a tárgyak egy különálló közösségére kell fókuszálnia”, és el kell távolodnia attól a hagyományos kérdésfeltevéstől, amely azt firtatja, hogy „az emberek hogyan hoznak létre dolgokat”. A tárgy-etnográfák – hasonlóan az új anyagikultúra-kutatás egészéhez – elsősorban arra kérdeznak rá, hogy „...’a dolgok hogyan hoznak létre embereket’, a tárgy miként vesznek részt a társadalmi kapcsolatok mediálásában, valamint arra, hogy az élettelen tárgyak hogyan értelmezhetőek saját ágenciával rendelkező” (FOWLES, 2006) entitásokként.

A mozgásban lévő dolgok egy része olyan árucikk, amely társadalmi élete során egy vagy több kulturális, társadalmi vagy politikai határt is átlép. A „transznacionális” vagy „transzkulturális” árucikkek (*transnational commodities*, MACDOUGALL, 2003; *transcultural commodities*, MAYNARD, 2004, 103.) határátlépéseinek elemzésére az elmúlt néhány évtizedben számos kutatás vállalkozott, elsősorban azt vizsgálva, hogy az árucikkek migrációja milyen hatást gyakorol azokra az új kontextusokra, amelyekbe beágyazódnak, valamint azt, hogy a határátlépést követően hogyan módosulnak az árucikkek egyes anyagi és szimbolikus tulajdonságai (a hozzájuk társított jelentések, értékek vagy funkciók). Az antropológusok és szociológusok által vizsgált különböző kontextusok/értékrezsimok között mozgó árucikkek közé sorolhatóak például a használt ruhák (HANSEN, 1999, 2000a, 2000b), a Barbie-babák (MACDOUGALL, 2003; MAGEE, 2005), a határmenti kiskereskedelem révén beszerzett hiánycikkek (CHELCEA, 2002), a transzplantált emberi szervek (SCHEPER-HUGHES, 2000), a rézüstök (TURGEON, 1997), a Coca-cola (MILLER, 1998; FOSTER, 2008), a kávé (WEISS, 1996), a gyöngyök (SAUNDERS, 1999; STRAIGHT, 2002), a fegyverek (HUGH-JONES, 1992), egyes mezőgazdasági termények (BARRETT – BROWNE – ILBERY, 2004; COOK, 2004) és textil-termékek (WILSON, 1999), valamint a nyugati múzeumokba, galériákba, aukciós házakba és magángyűjteményekbe vándorló, rendszerint a „törzsi művészet” kategóriájába sorolt tárgyak és technológiák (THOMAS, 1991; LEVI, 1992; STEINER, 1994; FENN, 1996; GEISMAR, 2001, 2008; MYERS, 2002; lásd még az olyan kiváló tanulmánygyűjtemények számos írását, mint a MARCUS – MYERS, 1995; PHILLIPS – STEINER, 1999).

A transznacionális/transzkulturális árucikkek mozgásának, valamint a különböző kontextusokkal kialakított kölcsönhatásának dokumentálása és értelmezése során számos kutató alkalmazza az életrajzi módszert,³ amely KOPYTOFF (1986) tanulmányának megjelenése után vált különösen népszerűvé az új anyagikultúra-kutatás iránt érdeklődő antropológusok, régészek és geológusok között. Az életrajzi módszer képviselői abból a feltételezésből indulnak ki, hogy a dolgok – „miközben előállításuk pillanatától eljutnak a használatból való végleges kivonásig – nemcsak arra képesek, hogy materializálják tulajdonosaik életútját, vagyis „emléktárgyakká”, életrajzi tárgyakká váljanak, hanem eközben maguk is szert tehetnek társadalmilag konstruált életrajzokra” (BERTA, 2008, 52.; lásd még HOSKINS, 1998).⁴ Ezek az életrajzok a dolgok társadalmi karrierjének számos mozzanatát magukban foglalhatják: az előállító személyét és az előállítás körülményeit, a tu-

³ Lásd a korábban említett munkák jelentős részét, valamint az e módszerrel általánosságban foglalkozó írásokat: GOSDEN – MARSHALL, 1999; HOSKINS, 2006.

⁴ „Amikor a tárgyak feltűnnek az egyének életrajzaiban”, érvelnek SCHAMBERGER és munkatársai (2008, 277.), „gyakran relikviáknak vagy illusztrációknak tekintik azokat. Ez a gyakorlat alulreprezentálja és elfedi a tárgyak ágenciájának jelentőségét az élet formálásában azáltal, hogy azok szerepét az emlékeztetésre és a reprezentációra korlátozza, és határt szab az általuk gyakorolt hatások sorának...”

lajdonosok sorát, a különböző használati kontextusok közötti vándorlást, a dolgok jelentését, értékét és funkcióját érintő módosulásokat, valamint azokat a kategóriákat – árucikk, művészet, identitásszimbólum stb. –, amelyekbe a dolgokat életútjuk során használóik besorolták (lásd még SCHAMBERGER és munkatársai, 2008). A tárgy-etnográfia iránt érdeklődő antropológusok által leggyakrabban tanulmányozott életrajz-teremtő kontextusok/szervezőelvek kétségtelenül a tulajdonosváltás és elzálogosítás, az értékzrsímek közötti mozgás/rekontextualizáció, valamint a dolgok szimbolikus (jelentés, érték stb.) és materiális tulajdonságainak transzformációja.

Az árucikkekre fókuszáló, életrajzi módszert követő vizsgálatok közül jónéhány, érvel FOSTER (2006, 285.),

annak demonstrálására törekszik, hogy az árucikkek mozgása miként köt össze földrajzilag elkülönülő helyeket, illetve hogyan kapcsolja össze a termelők és fogyasztók társadalmi nemi, etnikai alapon és osztályhelyzet szerint rétegzett csoportjait, valamint egy arra vonatkozó érveléssel zárul, hogy az egyének általi használat eredményeként hogyan változik meg a dolgok jelentése a különböző társadalmi helyzetekben. A kutatók nem egyszerűen figyelemmel kísérik az árucikkek mozgását (a radarhoz vagy a vonalkód-leolvasó eszközhöz hasonlóan, mechanikus módon), hanem – ami sokkal fontosabb ennél – nyomon követik azokat a társadalmi viszonyokat és az anyagi világot érintő összefüggéseket, amelyeket e mozgás létrehoz, és amelyek kontextusában az árucikkek értéke kialakul.

A mozgásban lévő dolgok ágenciájának, valamint szubjektumokkal és kontextusokkal kialakított dinamikus és összetett viszonyának mélyebb megértését lehetővé tevő életrajzi módszer rendszerint megköveteli a migráló dolgok nyomon követését, vagyis az „egy kutatás: egy lokalitás” elve helyett a többhelyszínű terepmunka (*multi-sited ethnography*) módszerét részesíti előnyben (lásd FOSTER, 2006, 286., valamint MARCUS, 1995; FALZON, 2009; COLEMAN – HELLERMANN, 2011).

E módszer legismertebb kidolgozója, MARCUS (1995, 106.), amellel érvel, hogy a többhelyszínű terepmunka egyik technikája a „dolgok követése” (*following the thing*). E technika „magában foglalja az olyan, nyilvánvalóan anyagi formát öltő dolgok (legalábbis ahogyan azt eredetileg gondolták) különböző kontextusokon keresztüli áramlásának figyelemmel kísérését, mint az árucikkek, az ajándékok, a pénz, a műalkotások, és az intellektuális tulajdon” (MARCUS, 1995, 106–107.). Amint arra részben maga Marcus is rámutat, a mozgásban lévő dolgok többhelyszínű terepmunka révén történő tanulmányozása különösen a művészet(i)ként, illetve múzeumi kiállítási darabokként definiált tárgyak és piacaik iránt érdeklődő kutatók körében vált népszerűvé.⁵

⁵ Lásd például THOMAS, 1991; LEVI, 1992; STEINER, 1994; FENN, 1996; MYERS, 2002; GEISMAR, 2001, 2008.

MARCUS (1995) és FLOWES (2006) terminusait kombinálva amellet érvelek, hogy a többhelyszínű terepmunkán alapuló azon elemzéseket, amelyek a kulturális vagy társadalmi határokat átlépő árucikkekre, valamint azok transznacionális/transzkulturális életrajzaira (BERTA, 2009) fókuszálnak, többhelyszínű árucikk-etnográfikként (*multi-sited commodity ethnography*) érdemes definiálni.

Habár, amint arra már utaltam, a kulturális vagy társadalmi kontextusok között migráló dolgok tanulmányozásának tanulságai többnyire a (poszt) kolonializáció, a kapitalizmus térhódítása vagy a fogyasztói kultúrát érintő globalizáció lokális világokra gyakorolt hatásának elemzése során hasznosulnak, a jelen tanulmány más utat választ. A mozgásban lévő dolgok perspektíváját, valamint a Kopytoff által javasolt életrajzi módszert alkalmazva egy olyan ezüstitárgy – egy gábor roma tulajdonban lévő kanna – romániai posztszocialista társadalmi karrierjét mutatja be, amely az 1989-es rendszerváltás után térbeli mozgása során több települést is érintett és három erdélyi roma csoportban is megfordult, vagyis transzkulturális/transzetnikus életrajzzal jellemezhető. Az alábbi többhelyszínű árucikk-etnográfia megkülönböztetett figyelmet szentel a vizsgált tárgyhoz társuló ágencia (az általa előidézett vagy befolyásolt társadalmi gyakorlatok, folyamatok és érzelmek), a szimbolikus tulajdonságait érintő átalakulások, valamint a kontextusok közötti mozgás dokumentálásának, valamint annak, hogy mindezek elemzése hogyan járul hozzá a presztízviszonyok és -fogyasztás, a moralitás/üzleti etika, illetve a társadalmi sikeresség fogalmának mélyebb megértéséhez a gábor és a cārhar romák esetében.

2. Az erdélyi gábor és cārhar romák – párhuzamos presztízsgazdaságok

A gábor, illetve a cārhar romák az Erdélyben élő romák egy-egy csoportját alkotják (lásd SZALAI, 2010). A gáborok által cārharnek nevezett csoport Romániában *corturar* néven is ismeretes. Mindkét etnonima a sátor (román *cort*, rómani *cārha*) terminusból jött létre.

A legnépesebb gábor roma közösségek ma Maros megyében találhatóak, emellett nagy számban élnek gáborok (lásd az *1. képet*) Erdély olyan nagyvárosaiban, mint Kolozsvár, Brassó, Nagyvárad, Arad, Szatmárnémeti vagy Temesvár. Többségük a Hetednap Adventista Egyház tagja, néhány család a Pünkösdistá és a Jehova Tanúi Egyházhoz csatlakozott, megint mások – hasonlóan a magyar többségű erdélyi régiók nagy részére jellemző gyakorlathoz – reformátusok. A cārhar romák (lásd a *2. képet*) elsősorban Szeben és Brassó megyei településeken – többek között számos, az Olt folyó mentén található faluban – élnek, túlnyomó többségük a román ortodox egyház tagja. A két roma csoport közötti társadalmi távolság és a szimbolikus elkülönülés iránti igény jelentős: tagjaik etnikai endogámiát tartanak



1. kép Presztízstárgy-tulajdonos gábor férfiak. (Berta Péter felvétele, 2010)

fenn, és csak elvétve vesznek részt a másik roma csoportban zajló társadalmi eseményeken (virrasztókon stb.). A csoportközi érintkezés esetükben az alkalmi gazdasági együttműködés egyes típusaira korlátozódik, ezek többségét a presztízstárgyakkal kapcsolatos ügyletek alkotják.

A legelterjedtebb megélhetési stratégia a gábor romák között ma a közvetítő kereskedés (*bižnico*). A gábor kereskedők többsége elsősorban használt ruhákkal és cipőkkel, nemesfémekkel, régiségekkel, evőeszköz- és edénykészletekkel, szőnyegekkel és függönyökkel üzletel – főként Romániában és Magyarországon. A harmadik balkáni háború után a romák egy részének érdeklődése szerbiai, horvátországi és szlovéniai régiók, később pedig Szlovákia és Ausztria felé fordult. Az utóbbi években számos gábor kereskedő szerencsét próbált Franciaországban, Lengyelországban, Németországban, Belgiumban, Hollandiában, Albániában, Macedóniában és Görögországban. 2010–2011-ben sokuk számára kedvelt úticéllá vált Oroszország is. A cárharomák elsősorban állattenyésztésből (ló-, sertés- és szarvasmarhatartásból), valamint a helyi keresletet és az utóbbi két évtizedben megélénkült turizmus igényeit kielégítő rézműves munkákból teremtik elő jövedelmüket. Az általuk nevelt lovakat részben helyi vagy regionális vásárokon értékesítik (többnyire román vagy magyar gazdáknak), részben pedig olaszországi felvásárlóknak



2. kép A presztizstárgy-tulajdonos cārhar férfiak egyike. (Berta Péter felvétele, 2012)

adják el, akik azok húsát élelmiszer-alapanyagként használják fel. A pálinkafőző üstöket elsősorban a környékbeli gazdák vásárolják, míg a kisebb réztárgyakat (kávékiöntőket, kancsókat, bográcsokat stb.) többnyire turistáknak értékesítik. E megélhetési stratégiákat az elmúlt néhány évben kiegészítette az egyes nyugat- és dél-európai országokra (például Olaszországra, Franciaországra) irányuló gazdasági migráció, ahol a cārharok elsősorban kéregetés révén tesznek szert jövedelemre. (A romániai romák közelmúltban megindult olasz- és franciaországi migrációjával számos elemzés foglalkozik. Lásd például SIGONA, 2008, PESARINI, 2010, SOLIMENE, 2011.)

Az elmúlt 100–150 év folyamán mindkét roma csoport kialakított egy-egy olyan presztízsgazdaságot, amely az ezüstitárgyak két csoportját foglalja magában: a poharakét (*taxtaj*), illetve a fedeles kupákét (*kana*, lit. 'kanna'; lásd az 3. képet; BERTA, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012). E



3. kép A gábor kannák (fedeles kupák) egyike. (Nem azonos az esettanulmányban szereplő tárggyal.) (Berta Péter felvétele, 2011)

tárgyak mindegyikéről elmondható, hogy azokat egykor nem-roma – főként erdélyi szász és magyar – ötvösök készítették, és társadalmi karrierjük legelőjén, mielőtt a romákhoz kerültek volna, erdélyi arisztokraták, polgárok, céhek és református gyülekezetek tulajdonát képezték. A gábor és a cārhar roma presztízstárgy-gazdaságok a romániai gazdaság egy-egy informális, transzlokális, etnicizált és genderizált szegmensét alkotják.

A presztízstárgy-gazdaság a mindkét csoportban dokumentálható *romani politika* ('roma politika') szerves része: az egyének és apai ágak közötti státusversengés, illetve a presztízsvizonyokról való egyezkedés hangsúlyos színtere. Olyan szimbolikus küzdőtér, amely a résztvevők közötti társadalmi és gazdasági különbségek megalkotására, megjelenítésére és manipulálására szolgál. Az értékesebb tárgyak ezért *romani politikai* jelentéssel és jelentőséggel felruházott, korlátozott forrást alkotó szimbólumok, amelyek megvásárlásáért gyakran bontakozik ki intenzív verseny e roma csoportokon belül. Mivel hosszú távú birtoklásuk jelentős társadalmi elismerés és hírnév forrása, a tulajdonosok igyekeznek minél tovább megőrizni, illetve fiaiknak örökölni azokat, és csak gazdasági krízishelyzet esetén válnak meg tőlük.

A gábor és a cārhar romák között egyaránt – a gazdasági prosperitás szimbólumaiként értelmezett – ezüstpoharak és -kannák alkotják az árucikkek elitszféráját, vagyis e javak cserélnek gazdát a legmagasabb vételárakért. A hozzájuk társított gazdasági és társadalmi jelentőség mértékét pontosan szemlélteti – többek között – az európai műtárgypiacra és a gábor roma presztízstárgy-gazdaságra jellemző ártartományok közötti feltűnő különbség. Amíg a műtárgypiacon e tárgyak ára ma általában nem haladja meg a 9000–11 000 amerikai dollárt, a gábor romák között szerveződő adásvételek során a presztízstárgyak rendszerint az említett ártartomány sokszorosáért cserélnek gazdát. A keresettebb darabok ára a 200 000–400 000 amerikai dollárt is elérheti. (A gábor eladók–cārhar vásárlók, valamint a cārhar romák közötti adásvételek során kifizetett vételárak ugyancsak a műtárgypiacra jellemző ártartomány többszörösét teszik ki.) A presztízstárgy-adásvételek túlnyomó többségére a gábor, illetve a cārhar roma csoporton belül, egy kisebb részére pedig e csoportok tagjai között kerül sor.

A szóban forgó ezüstitárgyak emellett az etnikai, illetve az apai ági identitás és történelem megkonstruálásában és materializálásában is meghatározó szerepet játszanak (az etnikai és – ha apáról fiúra öröklődnek – az apai ági identitás nagyra becsült szimbólumai).

Az erdélyi gábor és cārhar romák birtokában ma számos ezüstpohár és -kanna található. Az egyik legnépesebb gábor roma közösségben például, ahol terepmunkám jelentős részét végeztem, számuk meghaladja a három tucatot. Presztízstárgyakkal azonban csak azokban a családokban találkozhatunk, ahol a birtokba vételükhöz és megőrzésükhöz szükséges *romani politikai* ambíció és gazdasági erőforrások egyaránt jelen vannak. Ez utóbbiak közül a két legfontosabb a pénz formáját öltő vagyoniállás és a presztízstárgy-öröklés lehetősége.

A poharak és kannák életrajzának nem-roma szakasza iránt mindkét roma csoport tagjai elhanyagolható érdeklődést tanúsítanak. Az egykori szász vagy magyar ötvösök, illetve nem-roma tulajdonosok helyét, akik a műtárgypiacon gazdát cserélő tárgyak értékének felbecsülése során rendszerint fontos szerephez jutnak, a gábor poharak és kannák esetében a korábbi gábor tulajdonosok, amíg a cārhar romák között gazdát cserélő tárgyak esetében a cārhar tulajdonosok veszik át. A presztízstárgyak értékének összehasonlítása, illetve vételárának meghatározása során a cārharok és a gáborok egyaránt kizárólag a saját roma csoportjukhoz tartozó korábbi birtokosok hírnevét és társadalmi presztízst veszik alapul (szimbolikus-mnemonikus patina), valamint az anyagi tulajdonságok sorát (anyagi patina). Ez utóbbiak értékét egy-egy általuk kidolgozott, részben etnicizált presztízstárgy-esztétika alapján becsülik fel.

A két roma presztízstárgy-gazdaság közötti érték koherencia jelentős, ami elsősorban a tárgyakkal kapcsolatos jelentés- és értéktulajdonítás (az árucikkek elitszféráját alkotó javak; a gazdasági prosperitás, az etnikai és az apai ági identitás szimbólumai stb.), valamint a presztízstárgy-esztétikák nagyfokú hasonlóságában nyilvánul meg. Ugyanakkor e gazdaságok között számottevő különbségek is felfedezhetőek (ezek ismertetésére itt terjedelmi okok miatt nem térek ki. Lásd BERTA, 2012).

Habár a legtöbb adásvétel a két roma csoporton belül történik, a presztízstárgy-esztétikák hasonlósága miatt a cārharok gyakran próbálnak megvásárolni olyan gábor poharakat, amelyek anyagi tulajdonságai elnyerik tetszésüket – mégpedig épp olyan jelentős összegekért, mint amelyekért azok a gáborok között gazdát cserélnék. Ugyancsak gyakori jelenség, hogy a gáborok cārhar férfiaktól vesznek fel nagyobb összegű kölcsönt, elzálogosítva náluk poharaikat és kannáikat. A gáborok azonban csak rendkívül ritkán vásárolnak cārhar presztízstárgyakat, és terepmunkám során egyetlen olyan esetről sem szereztem tudomást, amikor a cārhar tulajdonosok valamelyike poharát vagy kannáját egy jómódú gábor férfinél helyezte volna zálogba. A presztízstárgyak áramlása tehát a két roma csoport között kétirányú, ám korántsem kiegyenlített.

E presztízstárgy-kereskedelem interetnikus „tulajdonlási versenyként” (HARRISON, 1995) is értelmezhető, amely során a gáborok – különösen az idősebb generációk tagjai – értékesebb ezüsttárgyaik saját csoportjukon belüli megőrzését, a cārhar romák pedig azok megvásárlását tekintik céljuknak. E tulajdonlási verseny kialakulásának elsődleges oka a gáborok és a cārharok közötti gazdasági egymásrautaltságban keresendő, amely egyrészt a presztízstárgyaknak tulajdonított kiugróan magas (kizárólag e két roma csoportra jellemző) gazdasági értékből, másrészt e tárgyak ritkaságából fakad. Vagyis abból, hogy a gábor romák – legalábbis a közöttük megszokott, a műtárgypiacinál jóval magasabb árakon – nem értékesíthetik presztízstárgyaikat máshol, csak saját csoportjukban vagy a cārharok között, a cārhar romák egy része pedig mindenekelőtt a gábor eladókra számíthat akkor, ha megtakarított pénzét ezüsttárgyakba szeretné fektetni.

1998 áprilisától e tanulmány lezárásáig összesen 28,5 hónapot töltöttem terepmunkával gábor és cārhar roma közösségekben. Mivel e két roma presztízstárgy-gazdaság aktív résztvevői – tulajdonosok, brókerek, zálogba vevők – Erdélyben elszórtan élnek, éppen ezért a presztízstárgyak sem egyetlen településen vagy megyében találhatóak, a különböző történeteket és az értékesebb darabok (többnyire transzlokális) életrajzait vizsgálva számos erdélyi településen építettem ki tartós, rendszeresen karbantartott, változó mélységű kapcsolatot. A közel másfél évtized alatt – a többhelyszí-nű terepmunka módszerét alkalmazva – 21 Maros megyei faluban és városban kerültem kapcsolatba az ott élő gábor romák egy részével, emellett több Hargita, Kolozs, Arad, Hunyad, Bihar, Szatmár és Temes megyében élő gábor családdal is megismerkedtem. Budapestre visszatérve gyakran találkoztam olyan gáborokkal, akik Magyarországon kereskedtek: csatlakoztam hozzájuk a budapesti műtárgypiac kínálatának feltérképezése (a számukra vonzó ezüsstárgyak felkutatása, esetenként megvásárlása), valamint a közvetítő kereskedés során. Mivel az interetnikus presztízstárgy-kereskedelem különböző aspektusainak vizsgálata lehetetlen lett volna, ha a kutatói tekintet kizárólag gábor romákra fókuszál, az évek során számos cārhar roma családdal is megismerkedtem, és tartós kapcsolatot alakítottam ki. Cārhar ismerőseim jelentős része olyan személyek közül került ki, akik maguk is presztízstárgy-tulajdonosok és vásárlóként, brókerként vagy hitelezőként (zálogba vevőként) részt vettek a gábor és a cārhar romák közötti interetnikus presztízstárgy-ügyletek valamelyikében. A két roma csoport presztízstárgy-gazdaságának összehasonlítása és az interetnikus kereskedelem vizsgálata során 17 Szeben és Brassó megyei településen építettem ki rendszeres kapcsolatot helybeli cārhar roma családokkal.

Ismereteimre számos presztízstárgy megtekintése, a romáktól származó rajzok és szóbeli tárgyleírások, a témával kapcsolatos foman nyelvű diskurzusokban való rendszeres részvétel (többnyire hallgatói szerepben), a terepmunkám idején lezajlott presztízstárgy-tranzakciók figyelemmel kísérése és részletes elemzése, valamint a korábbi, fontosabb ügyletek rekonstruálása, továbbá a két roma csoportban található értékesebb tárgyak életrajzainak dokumentálása és értelmezése révén tettem szert.

3. Egy gábor kanná posztszocialista életrajza (1992–2012)

3.1. Értékdimenziók: anyagi és szimbolikus-mnemonikus patina

A gáborok által a kérdéses kannához társított társadalmi jelentőség és érték – beszélgetőtársaim többsége azt a ma gábor tulajdonban lévő három legértékesebb kanná közé sorolta – két forrásból származik.

Egyrészt annak köszönhető, hogy e tárgy számos, a gábor presztízstárgy-esztétika alapján értékesnek tekintett anyagi tulajdonsággal rendelkezik. Ilyen például gazdag, jó állapotú tőzaranyozása, amely a kanna külső és belső felületén egyaránt szembetűnő, az oldalán látható díszítmények – jobbra növényi motívumok – nagy száma és aprólékos kidolgozottsága; egyedi, egyes roma értelmezések szerint „*az egyiptomi fáraókkal*” kapcsolatba hozható, szépen formázott fogója, vagy az életkorára utaló jelek – az ezüst „megfeketedése”, karcolások és horpadások, esetenkénti anyaghiány stb. – számossága, amelyek roma beszélgetőtársaim szerint egyértelműen bizonyítják, hogy egy évszázadokkal ezelőtt készült darabbal van dolgunk. Azt az 1940-es évek elején született, Maros megyében élő férfit – Rupit⁶ – idézve, akinél a kannát 1993-ban elzalogosították:

Jó része a cigányoknak, még a sógorságaim is, irigyelnek ezér a portékáér. És mi a helyzet a mi cigányaink [a gábor romák] között? Amelyik portéka nem olyan súlyos, olyan jeles, fontos, leblamálják [kicsúfolják], semmit csinálnak belőle. De ez egy ilyen dolog (...), hogy Temesvártól Magyarorszáig, Váradig [Nagyváradig] senki, ha reám haraguszna, ha a rosszamat várják, de nem tudják azt mondani a portékáru, hogy rossz, hogy ilyen vagy ilyen. Első helyen vót ez! (...) Az az egy füle [a kanna fogója] megér egy taxtajt [ezüstpoharat]! (...) Anyósom, mikor látta, megcsókolta. Azt mondta: „Ez a kánáknak a kánája!” (2010/06/29)

Hasonlóképpen érvelt a zálogba vevő egyik fia is:

Ez, azt mondják, hogy a Faraó leányának a kannája vót. (...) Nincs, hol a tút letenni, mer ez verve van mindenhol. (...) Minket sokan nem szeretnek, mer tudják, hogy mi van a kezünkbe. De arra [magára a tárgyra] nem tudnak haragudni! Ez, higgye meg, én őszintén mondom, lenyom akármelyik poharat [értékesebb bármelyik pohárnál], mer ezen olyan munka van. Az érték az kell, mutasson is, hogy érték [a tárgy anyagi tulajdonságainak is kiválóknak kell lenniük].⁷ (2010/06/29)

⁶ Mivel a vizsgált tranzakciók során jelentős összegek cserélnek gazdát, az adatközlők védelme érdekében, vagyis azért, hogy a szóba kerülő vételárakat ne lehessen összekapcsolni az eladók és a vásárlók személyével: a) az itt említett valamennyi roma személy nevét és b) a településnevek egy részét is megváltoztattam vagy töröltem, c) nem használtam a presztízstárgyak egyedi tulajdonneveit, és d) elhagytam az esettanulmány fókuszában álló kanna anyagi tulajdonságaival kapcsolatos, annak azonosítására alkalmas részletes leírásokat. Végül e), bár terepmunkám során az ügyletben résztvevő személyekről és a kérdéses kannáról is számos fényképet készítettem, ezek egyikét sem közlöm. Helyettük e tanulmányban egy olyan kannáról, illetve olyan roma személyekről készült fotók szerepelnek, amelynek/akiknek egyáltalán nincs közük a bemutatott tranzakciókhoz.

⁷ Az „*egy füle megér egy taxtajt*” és a „*lenyom akármelyik poharat*” kommentárok értelme akkor válik világossá, ha figyelembe vesszük, hogy a gáborok értelmezése szerint – ál-

A kannának tulajdonított társadalmi jelentőség és érték másrészt abból fakad, hogy korábbi gábor tulajdonosai között több vagyonos és befolyásos férfi található, akik saját roma csoportjukon belüli presztízssükkel jelentős mértékben hozzájárultak e tárgy hírnevének és vonzerejének kialakulásához. A kanna első közismert gábor tulajdonosaként egy jómódú, köztisztelőben álló Maros megyei férfit tartanak számon, aki halála előtt a *romani politikában* kifejezetten sikeres fiára hagyta azt apai örökségként. Később ez utóbbi tulajdonos fia: az 1940-es években született Pista örökölte a kannát, aki az 1980-as évek elejére – kereskedőként – jelentős vagyonra tett szert. Mivel emellett számottevő *romani politikai* ambícióval is rendelkezett, roma csoportján belüli társadalmi elismertségét presztízstárgy-vásárlás révén is igyekezett gyarapítani.

a) Az apjától örökölt kanna mellé az 1980-as évek elején megvásárolt egy közepes értékű poharat egy Maros megyei gábor férfitől.

b) 1989 decemberében, a „*forradalom alatt*” pedig szert tett egy további – beszélgetőtársaim szerint a ma gábor tulajdonban található három legértékesebb pohár közé tartozó – presztízstárgyra, amely egy gazdagon aranyozott, 7,5 deciliteres talpas pohár (*taxtaj kuštikasa*) volt, oldalán tizenkét antik pénzérmével. (Az érméken ábrázolt fejek „*šarā ĩmpārāticka*” ’császári fejek’ – legalábbis a romák véleménye szerint – az ókori Rómában élt „*császárokat, uralkodókat*” örökítenek meg.) Pista 6 millió román lejért fizetett a poharáért, amelyből 3,5 millió lej készpénzben adott át az eladónak, a fennmaradó 2,5 millió lej⁸ helyett pedig az 1980-as évek elején megvásárolt poharát ajánlotta fel cseretárgyként.⁹ Az, hogy az 1989 decemberében megvásárolt pohár 1952-ig a gáborok között ma dominánsnak tekintett Bánesti ág egyik befolyásos tagjáié volt, és annak visszavásárlásával mindaddig több Bánesti férfi is hiába próbálkozott, különösen nagy visszhangot kiváltó gazdasági és *romani politikai* eseménnyé tette a rendszerváltás idején lezajlott tranzakciót, amely hosszú ideig meghatározó témája volt a férfiak közötti társalgásnak. (Pista nem tartozott a Bánesti férfiak közé.)

1989 és 1990 fordulóján így Pista két olyan ezüsttárgy tulajdonosa lett, amelyek együttes értékéhez csak egyetlen gábor roma kortársának presztízstárgy-vagyonáié volt mérhető. A Bánesti ághoz tartozó, utóbb említett férfi szintén egy pohárral és egy kannával rendelkezett, amelyeket ugyancsak a három legértékesebb kanna, illetve pohár között tartanak számon a gábor romák.

talánosságban szólva – a poharak fontosabbak a kannáknál, és csak a legtöbbre becsült kannák értéke éri el vagy közelíti meg az értékesebb poharakét.

⁸ Az egész évre vetített havi bruttó átlagkereset 1989-ben 3538 lej volt Romániában. A 6 millió lejes vételár az említett összeg 1696-szorosát tette ki. Ezen belül a cserepohár értéke a havi bruttó átlagkereset 707-szeresének felelt meg. (Az átváltások során a Román – adathiány esetén pedig a Magyar – Nemzeti Bank hivatalos, az adott tranzakció idején érvényes árfolyamait vettem alapul.)

⁹ Ahhoz, hogy poharáért cserébe a pénz mellé egy szerényebb értékű presztízstárgyat is kapjon, az eladó ragaszkodott, azért, hogy „*ne maradjon pohár nélkül*”, vagyis mérsékelje az értékesítésből fakadó, őt és családját érő presztízsveszteséget.

3.2. A kanna első (1992) és második (1993) elzálogosítása

Pista azonban nem sokáig élvezhette zavartalanul az 1989 decemberében lezajlott ügylettel járó hírnévgyarapodást – ami részben a pohárvásárlás érdekében felvett hiteleinek, részben pedig a Caritas bukásának köszönhető.

A Ioan Stoica által szervezett, „*kölcsönös segítségnyújtási akcióként*” meghirdetett, Caritas névre keresztelt piramisjáték (lásd MAGYARI-VINCZE – FEISCHMIDT, 1994; VERDERY, 1995a, 1995b) 1992 áprilisában indult el Romániában, és idővel egyre több befektetőt vonzott. A posztoszocialista gazdasági átalakulás addig nem tapasztalt, sokak számára bizonytalan és átláthatatlan útvesztőjében, amikor a hiperinfláció 1992-ben 200%-ra, majd 1993-ban 300%-ra nőtt, a Caritas, amelynek szervezői azt ígérték, hogy három hónap múlva a befizetett összeg nyolcszorosát fizetik vissza, sokak szemében ellenállhatatlan vonzerővel rendelkezett. Mivel munkatársainak több mint egy éven át sikerült elnyerniük a zavartalan működéshez szükséges – egyre növekvő – számú, új befektető bizalmát, a korábbi befizetők valóban hozzájuthattak az ígért haszonhoz, a Caritas pedig rendkívüli társadalmi népszerűsége tette szert – a hiperinflációval szembeni védekezés és a gyors meggazdagodás hosszú távon ugyan nyilvánvalóan fenntarthatatlan, ám ideig-óráig működőképes eszközének bizonyult. A Caritas „fénykorában” befektetőinek száma – a romániai napilapokban leggyakrabban olvasható becslés szerint – meghaladta a 4 millió főt (VERDERY, 1995b, 629.), a Román Nemzeti Bank elnöke pedig 1993 őszén úgy becsülte, hogy a Romániában kibocsátott bankjegyek egyharmada ekkor a Caritas „birtokában” volt (VERDERY, 1995b, 630.).

Hasonlóan sok más erdélyi gábor romához, Pista is bekapcsolódott a Caritasba. Látva azt, hogy az első befektetők hiánytalanul hozzájutottak a remélt haszonhoz, minden készpénzét a Caritasban helyezte el, majd a futamidő lejárta után újra és újra visszaforgatta azt a piramisjátékba. A még nagyobb nyereség reményében 1992-ben elzálogosította 1989 decemberében megvásárolt poharát egy Kolozs megyében élő roma hitelezőnél.¹⁰ Óvatosságból szándékosan olyan hitelezőt választott, akinek a roma csoportjában nem definiálják presztízstárgyakként, és nem is gyűjtik az ezüsstárgyakat. Az ilyen személyek egyetlen célja ugyanis – szemben a gábor és cārhar roma hitelezőkkel, akik az esetek többségében a zálogtárgy tulajdonjogára vágnak – az ügylettől remélt kamat megszerzése.

Ugyanebben az évben azért, hogy korábban felvett hiteleit törleszteni tudja, Pista 40 000 német márkát¹¹ kért kölcsön felesége egyik unokatestvérétől, akinek azonban nem állt rendelkezésre elegendő készpénz, ezért a

¹⁰ Az említett hitelező nem tartozott sem a gábor, sem a cārhar, sem pedig – a későbbiekben szóba kerülő – gyergyói roma csoport tagjai közé.

¹¹ Ez az összeg – a 1992. július 1-i árfolyamokat figyelembe véve – 26 410 dollárnak, illetve 2 058 395 forintnak felelt meg.

tőke nagy részét maga is hitelfelvétel révén teremtette elő. (Az unokatestvér a Pistának kölcsönadandó összeget részben készpénzben kapta meg, részben pedig Ferenc József portréját ábrázoló, négydukátos aranyérmék formájában, amelyeket készpénzre cserélt.) Pista a 40 000 német márka kölcsön fedezeteként átadta felesége unokatestvérenek az apjától örökölt kannát.

1993 tavaszán azonban az említett unokatestvér számára egyre sürgetőbbé vált, hogy visszakapja Pistától a fent említett tőkét és az azután járó kamatot. Mivel Pista – *romani politikai* ambíciójának engedve – nem volt hajlandó áruba bocsátani sem poharát, sem pedig kannáját,¹² 1993 márciusában felesége neki hitelező unokatestvérevel együtt felkereste a Maros megyében élő Rupit, abban bízva, hogy a tőle remélt kölcsönből vissza tudja fizetni azt az összeget, amellyel felesége unokatestvérenek tartozik.

A szintén közvetítő kereskedésből élő, a romániai rendszerváltás idején 40-es éveik közepén járó Rupi maga is presztízstárgy-tulajdonos volt: apjától egy kisebb értékű, kilenc deciliteres ezüstpoharat örökölt, és azon kevés gábor férfi közé tartozott, akik közvetlenül a rendszerváltás után kereskedelemre specializálódtak, hivatalosan bejegyzett „céget” (kft-t) alapítottak és „*iparendéellyel*” rendelkeztek. Rupi 1990-től – üzlettársként – gyakran kereskedett Pistával együtt: többek között a talmácsi cérnagyárból,¹³ valamint Székelyudvarhelyről vásárolt fel nagy mennyiségben cérnát és pamutfonalat. Ezeket teherautóval a román-szerb határ menti nagyvárosok egyikébe szállította, ahonnan az árukészletet Pista értékesítette tovább – elsősorban szerbiai nagy- és kiskereskedőknek, „*valutáért*”. Rupi visszaemlékezése szerint üzlettársi kapcsolatuk kölcsönösen jövedelmezőnek, kiegyensúlyozottnak és megbízhatónak bizonyult. Pista ezért is bízott abban, hogy Rupi szívesen ad majd neki kölcsön, Rupi pedig ezért nem látta indokoltnak, hogy megkérdőjelezze Pista szavahihetőségét. Rupi szavait idézve: „*Úgy bíztam benne [Pistában], mint a Jóistenben*”.

Rupi azonban nemcsak harmonikus üzlettársi kapcsolatuk miatt tűnt Pista szemében ideális hitelezőnek, hanem azért is, mert „*lány*”, azaz konfliktuskerülő, visszahúzódó férfiként tartották számon, aki – apai ági rokonai és apatársai részéről – viszonylag csekély támogatásra számíthat a gazdasági és egyéb konfliktushelyzetekben. Emellett úgy ismerték őt, mint aki nagy hangsúlyt helyez üzleti tisztessége („*patjiv le loveni*”) megőrzésére, és arra, hogy az adventista életvezetési stratégia elvei szerint éljen. (Rupi az 1970-es évek közepén csatlakozott a Heted Napot Ünneplő Adventista Egyházhoz.) Ez utóbbi tény legbeszédesebb bizonyítékeként beszélgetőtársaim gyakran utaltak arra, hogy Rupi a Bibliára hivatkozva következetesen elutasította – a gáborok között (is) elterjedt – pénzkölcsönzést („*kamatozást*”), vagyis azt, hogy az általa kölcsönadott összegek után járó kamatból tegyen szert jövedelme egy részére.

¹² Annak ellenére, hogy bármelyik tárgy árából visszafizethette volna adósságait, vagy legalábbis azok túlnyomó részét.

¹³ Ez Románia legrégebb, 1924-ben alapított cérnagyára.

Pista 1993 márciusában 152 000 német márkát¹⁴ kért kölcsön Rupitól, és fedezetként felajánlotta neki az apjától örökölt kannát. Rupi azonban csak azzal a feltétellel egyezett bele a hitelügyletbe, hogy Pista három héten belül vagy hiánytalanul visszafizeti a kölcsönadott összeget, vagy „*vásárt csinál vele*”, és eladja neki poharát. Egyrészt morális megfontolásból, vagyis azért ragaszkodott ehhez, mert nem akarta, hogy „*kamatozás*” révén tegyen szert jövedelemre (e három hétre egyetlen márka kamatot sem számított fel). Másrészt azért, mert Rupi elsősorban a Pista által 1989-ben megvásárolt, a kannánál jóval értékesebb poharat akarta megszerezni, amely akkor – amint arra már utaltam – egy Kolozs megyei településen volt zálogban.¹⁵ Pista arra is szóbeli ígéretet tett, hogy ha mégsem jelentkezne Rupinál a következő három hét folyamán, minden olyan pénzügyi veszteségért, amelyet Rupi miatta szenved el, felelősséget vállal. Rupi, akinek ekkor még fogalma sem volt arról, milyen hatalmas adósságot halmozott fel Pista több más erdélyi megyében, a kölcsönadott összeg nagyságára való tekintettel fedezetként magához vette a kannát. (A szerződést nem foglalták írásba.)¹⁶

A hitelező Rupinak azonban nem állt rendelkezésére elegendő készpénz az ügylet lebonyolításához. A pohárvásárlás lehetősége és *romani politikai* ambíciója arra sarkalta, hogy ő maga is kölcsönkérjen 100 000 német márkát egy évre egy Maros megyei magyar hitelezőtől. Az utóbbi ügylet során Rupiék szerződésbe foglalták, hogy nemfizetés esetén értékesebb vagyontárgyainak tulajdonjoga a magyar hitelezőre száll át. Így a kölcsönvett 100 000 német márka fedezeteként a hitelező „*nevére íratta*” házát, amely négy szobából, két konyhából és egy fürdőszobából, valamint egy nagyobb műhelyből állt, és ugyanígy tett egy 75x75 méteres építési telekkel is (amelyen ma két épület áll), ahol egy benzinkutat akart kialakítani egyik fia számára. Végül a magyar hitelezőnek – ugyancsak biztosíték gyanánt – a hitelfolyósítás idején átadott „*550 mázsa, 0,5-ös orosz cinklemez*” is.¹⁷

Pista azonban a következő három hét során nem jelentkezett Rupinál, pohara pedig továbbra is a Kolozs megyei roma hitelezőnél maradt. Rupi idézve: „*Ő [Pista] nem akarta adni a poharat, nem akarta kiváltani. Mer ő tudta, hogy X-nek [a Kolozs megyei roma hitelezőnek] nem kell pohár. S a pohár maradjon ott, mer ő [Pista], mikor lesz pénze, ki fogja venni [váltani]. Ne kerüljön egy ilyen embernél [egy gábor vagy egy cārhar férfihez], aki*

¹⁴ Az 1993. március 16-i árfolyamokat alapul véve a 152 000 német márka 91 479 dollárral, illetve 7 958 720 forinttal ért fel. Ez az összeg a márciusi romániai bruttó átlagkereset 1137-szerese volt.

¹⁵ Rupi azt remélte, hogy Pista képtelen lesz arra, hogy a rendelkezésre álló három hét alatt előteremtsen 152 000 német márkát – ezért hamarosan poharával és egy vételi ajánlattal fogja felkeresni őt.

¹⁶ Bár a hitelügylettel kapcsolatos egyezkedés során Rupi 550 000 német márkát kínált Pistának a pohárért, a köztük létrejött megállapodásban végül nem határoztak meg konkrét vételárat. 550 000 német márka – az 1993. március 16-i árfolyamokat alapul véve – 331 011 dollárt / 28 798 000 forintot ért.

¹⁷ A hitelügyletről készült szerződés egy példányát Rupi a mai napig őrzi.

értékelte a poharat [aki elsősorban a tárgyat, és nem a kölcsönadott összeg után járó kamatot akarta megszerezni].”

Mivel Rupi a következő év során nem tudta visszafizetni az általa kölcsönvett 100 000 német márkát és annak kamatait, a Maros megyei magyar hitelező a futamidő lejárta után egy hónap haladékot adott neki, majd – 1994 áprilisában – mindaz, amit Rupi a hitelfelvétel során biztosítékként felajánlott, a hitelező tulajdonává vált. Miután az utcára került, Rupi – családjával együtt – felnőtt lányához költözött, akivel egy évig éltek egy fedél alatt – addig, amíg végül sikerült megvásárolnia egy kisebb családi házat. Habár a fedezetül szolgáló kanna mindvégig nála volt, és Pista tartozásának értékesítése megoldást jelenthetett volna pénzügyi gondjaira, Rupi kísérletet sem tett annak áruba bocsátására. Mindenekelőtt azért nem, mert a roma üzleti etika értelmében a hitel értékesítésére – valamint a biztosítékul szolgáló kanna vagy pohár átadására – az adós tudta és beleegyezése nélkül nem kerülhet sor. Pistát azonban Rupi hosszú ideig nem tudta elérni sem telefonon, sem pedig személyesen.

Pista anyagi helyzetét azonban nemcsak korábban felvett hitelei tették egyre kilátástalanabbá, hanem a Caritas hanyatlása, illetve bukása is.¹⁸ Mivel 1993 nyarán a Caritasnál elhelyezett összegek értékének nyolcszorosa, valamint a működési költségek együttesen már meghaladták az új befizetések értékét, egyre gyakrabban fordult elő, hogy a befektetők csak késve, csak részben, vagy egyáltalán nem jutottak hozzá a megígért haszonhoz. A szórványos, majd egyre gyakoribb kifizetési nehézségeket intenzív negatív – romániai és nemzetközi – sajtókampány kísérte, amelyben a hozzászólók a Caritas közelgő összeomlását jóslták, és ennek társadalmi, politikai és gazdasági veszélyeire figyelmeztettek. Pista maga is azon befektetők népes csoportjához tartozott, akiknek végleg le kellett mondaniuk az általuk befektetett összegekről. Rupil idézve:

Ő [Pista] ott bukott meg, hogy (...) vett pénzt kölcsön a bánáti cigányoktól, s a bánffyhunyadi cigányoktól. Aranypénzt. S adta el, s tette a Caritasba Kolozsvárra. S kivett egy kocsi pénzt. S mikor kivette, visszatette az egészet. S utána bukott bele. S aztán mentek a kamatok! (...) Mikor idejött nállam és más cigányoknál, adott neki [pénzt kölcsön] X [egy befolyásos Maros megyei gábor férfi, egy pohár tulajdonosa], adott neki Y [egy másik Maros megyei gábor roma pohártulajdonos]. Mi nem tudtuk, de már ő a Bánátot elintézte vót [azaz ott már sokaktól vett fel kölcsönt], Hunyadon is, Kolozsváron is, Z-nek [egy további gábor férfinék] is tartozott, még most is tartozik, na. (2010/12/13)

¹⁸ A Caritas bukását és megszűnését Ioan Stoica végül 1994. május 19-én jelentette be.

3.3. Pista halála (1995)

Pista, miután kannáját elzálogosította Rupinál, arra kényszerült, hogy elrejtőzzön kinnlevőségeiket követelő hitelezői elől a román-szerb határhoz közeli romániai nagyvárosok egyikében, ahol – több beszélgetőtársam szerint – a helyi ortodox papok egyike segítette őt a bujkálásban. Amikor 1994 telén Rupi fülébe jutott a hír, hogy az a Kolozs megyei roma hitelező, akinél Pista pohara már évek óta zálogban volt, haladéktalanul meg akarja kapni a tőkét és a kamatot, ezért azt tervezi, hogy Pista hitelét a cārhar romák között értékesíti, sietve elutazott a fent említett határ menti nagyvárosba, ahol számos rokona is élt. Habár ott titokban többször is sikerült találkoznia Pistával, Rupi nem kapott tőle választ arra a kérdésre, hogy miért szegte meg a közöttük létrejött megállapodást, ahogyan az sem derült ki számára, hogy Pista hajlandó-e, illetve képes-e bármit is megtéríteni abból a jelentős anyagi veszteségből, amely őt és családját – a szerződésszegés miatt¹⁹ – érte.

1994 decemberében a Kolozs megyei roma hitelező végül valóban eladta Pista hitelét egy Szeben megyei, vagyonos és befolyásos cārhar férfinak – 300 millió román lejért,²⁰ valamint 3 lóért cserébe, és átadta neki Pista fedezetként szolgáló poharát. Nem sokkal később a gábor romák döbbenet értesültek arról, hogy Pista elhunyt – többen úgy vélik, hogy öngyilkos lett. Számos beszélgetőtársam mellett érvelt, hogy halálának oka a kilátástalanná váló eladósodásban, valamint abban a szégyenben és depresszióban keresendő, amely kiugróan értékes pohara cārharokhoz kerülését kísérte. Ruptól idézve: „[Pista] *Azér halt meg, annak a pohárnak a bánatjéért. Mert tudta, hogy ő [Pista] onnan [a cārhar hitelezőtől] többet nem hoz [za vissza a] poharat.*” Megjegyzendő, hogy bár a roma szokásjog értelemben Pista azután is presztízstárgya tulajdonosa maradt, hogy az a cārhar hitelezőhöz került, tragikus pénzügyi helyzete és az a köztudomású tény, hogy a cārhar romáknál elzálogosított darabokat a gáborok csak rendkívül ritkán tudják kiváltani, azt sugallta számára, hogy végleg le kell mondania poharáról.

Pista halála után feleségére és három fiára így hatalmas, a kamatok miatt folyamatosan gyarapodó adósság maradt, amelyet képtelenek voltak kiegyenlíteni.

¹⁹ Bár Rupi a romák előtt, illetve a velem folytatott beszélgetések során is következetesen ameltt érvelt, hogy veszteségei Pista szerződésszegése miatt keletkeztek, az eset értelmezésében segítségemre siető roma férfiak többsége úgy vélte: saját veszteségei előidézésében Rupi gyanútlanágának és túlzott jóhiszeműségének, valamint *romani politikai* becsvágyának – a Pista pohara iránti vonzódásnak – is jelentős szerepe volt.

²⁰ 1994 decemberében 300 millió román lej 169 119 dollárral, illetve 18 871 989 forinttal volt egyenlő. Ez az összeg az 1994. decemberi romániai bruttó átlagkereset 1147-szeresével ért fel.

3.4. „*En jólétemér bolonddó lettem*” – a kanna harmadik elzalogosítása (1995)

Rupit, aki ekkor még lányánál és vejénél lakott, 1995 elején felkereste elhunyt fivérének legidősebb fia, és arra hivatkozva, hogy pénzügyi nehézségei miatt hitelt szeretne felvenni egy Maros megyei, nem gábor roma („gyergyói roma”²¹) hitelezőtől, kölcsönkérte tőle a Pista által nála elzalogosított kannát, hogy az fedezetként szolgáljon a tervezett ügylet során. Rupi úgy döntött, segít rajta, mivel unokaöccse – saját állítása szerint – csak egy kisebb összeget akart kölcsön kérni (15 millió lejt²²), Rupi pedig úgy gondolta, ha esetleg az unokaöcs nem tudja törleszteni a hitelt, ő és két fia majd a segítségére siet. Így Rupi átadta a kannát unokaöccsének, ami azután – a tervezett hitelügylet részeként, fedezet gyanánt – a gyergyói roma hitelezőhöz került.²³

Megjegyzendő, hogy az egymással jó viszonyt ápoló fivérek között – a gazdasági segítségnyújtás egy formájaként – esetenként előfordul, hogy a tulajdonos kölcsönadja poharát vagy kannáját fivérének azért, hogy az utóbbi azt zálogtárgyként használva hozzájusson egy számára különösen fontos hitelhez. E szórványos esetekben az ezüstartágy átengedéséről annak tulajdonosa dönt, aki a roma üzleti etika értelmében szabadon rendelkezhet felette. Rupi esete azonban nem sorolható e ritka ügyletek csoportjába. Ő ugyanis egy olyan kannát „adott kölcsön” unokaöccsének, amelyet csupán fedezetként helyeztek el nála, vagyis amely nem képezte saját tulajdonát. Rupi kétségtelenül extrém és a roma üzleti etikával ellentétes, ezért morálisan megkérdőjelezhető döntését – a családon belüli segítségnyújtás elvárásán túl – valószínűleg a Pista által elkövetett szerződésszegéssel járó gazdasági és érzelmi veszteség miatti harag motiválta.

²¹ A *gyergyói romák* („*djurdjovaje roma*”) vagy *gyapotos čurarak* az erdélyi roma csoportok egyikét alkotják. (A Magyarországon élő, e csoporthoz tartozó romákra a szakirodalom gyakran a *colári* kifejezéssel utal.) Ma a legnagyobb számban Hargita megyében élnek, a domináns megélhetési stratégia – akárcsak a gáborok között – esetükben is a közvetítő kereskedelem. A visszaemlékezések szerint a 19–20. század fordulóján még a gyergyóiak is „*taxtajale roma*” ’*poharas cigányok*’ voltak, időközben azonban szinte valamennyi, egykor a tulajdonukat képező presztízstárgyat eladták („*kimentek a poharak tőlük*”). Generációról generációra hagyományozódó ezüstpoharakkal terepmunkám idején elsősorban néhány olyan gyergyói férfi rendelkezett, akiknek az elődei a 20. század elején Erdélyből Magyarországra települtek át, és a lakóhelyváltás során magukkal hozták ezüstartárgyaikat is. A gyergyói romák között – saját tapasztalataim, valamint cārhar, gábor és gyergyói roma ismerőseim egybehangzó véleménye szerint – az ezüstpoharak és -kannák köré szerveződő presztízsgazdaság már nem tekinthető élő gyakorlatnak, ezzel összhangban sem a gáborok, sem pedig a cārharok nem utalnak a gyergyóiakra a „*poharas cigányok*” kifejezéssel.

²² A 15 millió román lej 1995 januárjában 8446 dollárnak felelt meg, ami ekkor 943 840 forintot ért. Ez az összeg az 1995. januári romániai bruttó átlagkereset 68-szorosára rúgott.

²³ A hitelezőt a zálogba vétel során kizárólag az ügylettől remélt kamat megszerzése motiválta.

Rupi csak később tudta meg, hogy unokaöccse félrevezette őt: a kanna elzálogosításának pillanatában már több mint 40 millió lejmel tartozott a gyergyói roma hitelezőnek, majd – a zálogtárgy kiugróan magas értékére hivatkozva – titokban újabb összegeket kért kölcsön tőle. Az unokaöcs teljes tartozása – Rupi visszaemlékezése szerint – végül körülbelül 40 000–45 000 német márkát tett ki. Ez az összeg azonban már jóval nagyobb volt annál, mint amit Rupi és fiai – akik ekkor elsősorban saját adósságaik törlesztésével voltak elfoglalva, valamint azzal, hogy mielőbb házat vásároljanak maguknak – vissza tudtak volna fizetni. Rupi rezignált, utólagos kommentárját idézve: „*En jólétemér bolonddó lettem. (...) En akkor [amikor az unokaöcs tényleges tartozásának összege kitudódott] már nem tudtam a kánához [a kannához] kerülni [kiváltani azt], mer nem vót hol lakjunk! Kelletett rendezzük az adósságot...*”.

3.5. A kanna negyedik elzálogosítása (1996–1997)

A gyergyói roma hitelezőtől felvett kölcsönt azonban a következő két év során sem Rupi, sem unokaöccse nem tudta törleszteni. Miután a hitelező látta, hogy hiába várja kinnlevőségei visszafizetését, 1996–1997 telén feleségével együtt, titokban – úgy, hogy arról sem Rupinak, sem Rupi unokaöccsének, sem pedig Pista özvegyének nem volt tudomása – felkereste az Olt mentén lakó vagyonos cārhar roma családfők egyikét. Az áralku végén a cārhar házigazda megvásárolta Rupi unokaöccsének adósságát a gyergyói roma hitelezőtől 150 millió lejért, valamint 50 darab, 986 ezrelék finomságú (több mint 22 karátos) aranyból készült, 1915-ös évszámmal vert négydukátos érméért. A Ferenc Józsefet ábrázoló négydukátosok egyenként 13,9 grammot nyomtak, és azokat darabonként 3 millió lej értékben számították be a vételárba.²⁴ A kanna biztosítékként így az említett Olt menti cārhar hitelezőhöz került. (A vele folytatott egyik beszélgetés során, 2010-ben személyesen is megvizsgálhattam egyet azon aranydukátok közül, amilyenekkel 1996–1997 telén a gyergyói roma hitelezőt kifizette. Lásd a 4. képet.)

Itt jegyzem meg, hogy egyes erdélyi roma csoportok tagjai – köztük a cārharok is, szemben a gáborokkal – előszeretettel fektetik pénzük egy részét a 19–20. század fordulóján vert, aranyból készült pénzérmékbe (római terminussal: „*galbikba*”). Ezek közül a legnépszerűbbek a Ferenc József portréját ábrázoló, 1915-ös dátummal vert, négydukátos aranyérmék. Habár a cārhar roma csoportban az ezüstpoharak és -kannák népszerűsége összehasonlíthatatlanul nagyobb az említett dukátokénál, elterjedt gyakorlat – el-

²⁴ Az összesen 300 millió lejes vételár – az 1997. január 7-i árfolyamokat figyelembe véve – 72 534 dollárral, illetve 11 767 191 forinttal ért fel, és a januári romániai bruttó átlagkereset 565-szörösére rúgott. A dukátok egy részéből a gyergyói roma hitelező aranyfogakat és -gyűrűket készíttetett, a megmaradt darabokat pedig pénzzé tette.

sősorban az Olt menti cārhar közösségekben –, hogy a megházasítandó lánnyal járó hozomány („*zestre*”) részeként a szülők egy vagy több „*galbit*” is adnak a házasságkötés során. Egyes örömteli, nagy nyilvánossággal járó



4. kép A vizsgált kannát (fedeles kupát) zálogba vevő cārhar roma hitelezőnél lefényképezett egyik aranydukát („*galbi*”). (Berta Péter felvétele, 2010)

társadalmi eseményeken – például a közös étel- és italfogyasztással, illetve táncjal járó esküvők esetében – arra is akad példa, hogy a jó mód reprezentációjaként a lányok egy része olyan nyakláncot visel, amelyre „*galbikat*” fűztek fel. Az egyik Olt menti településen 2011. szeptember 28-án megtartott esküvőben például öten viseltek „*galbikkal*” díszített nyakláncot.²⁵ Ha figyelembe vesszük, hogy az említett négydukátos aranyérmék – különösen a gazdasági világválság 2008-as kirobbanása után, amikor az aranyfelvásárlás, mint értékálló befektetési forma a korábbinál is vonzóbbá vált – a mai

magyarországi aukciókon körülbelül 140 000–150 000 forintért cserélnek gazdát, akkor nyilvánvalóvá válik, hogy a „*galbi*” miért minősülnek a vagyonreprezentáció hatékony eszközeinek. (Az említett öt esetből csak egyet számszerűsítve: a 20 „*galbi*” tulajdonosa 2 800 000–3 000 000 forint értékű aranyérmét viselt nyakláncán a kérdéses esküvőben.) Az aranydukátok azonban – szemben az ezüstpoharakkal és kannákkal – egyetlen általam ismert erdélyi roma csoportban sem szingularizált tárgyak: nem rendelkeznek saját tulajdonnévvel, sem az anyagi tulajdonságok egyedi kompozíciójával, és értéküket – kizárólag súlyukat figyelembe véve – a nem romák között érvényes, aktuális nemesfémárak alapján állapítják meg.

²⁵ Ezekre 20, 10, illetve 6 darab, Ferenc Józsefet ábrázoló négydukátot erősítettek fel, a negyedik esetben a 10 négydukátos mellett a nyakláncon 8 kisebb, ugyancsak arany és Ferenc József portréjával díszített, kisebb érme is látható volt, amíg az ötödik kislány 1 darab négydukátost, illetve 10 darab kisebb aranyérmét viselt nyakláncán.

3.6. A kanna kiváltása (2006)

A kanna 1996–1997 telétől 2006 decemberéig maradt az Olt menti cārhar hitelezőnél – annak kiváltására vagy a kamatok törlesztésére sem Rupit, sem pedig Pista özvegye nem tett kísérletet. E tárgy sorsa akkor vett új fordulatot, amikor 2006 karácsonyán Rupit felhívta egyik unokaöccse, aki ugyanabban a román-szerb határ menti nagyvárosban élt, ahol Pista özvegye és fiai is. A tőle származó hír szerint az özvegy – hitelezői nyomására – úgy döntött, hogy napokon belül felkeresi az Olt mentén élő cārhar hitelezőt, azért, hogy eladja neki a kannát és az így kapott vételárból visszafizesse férjétől örökölt, illetve saját adósságai egy részét. A Rupit figyelmeztető unokaöcs szavait idézve: „*Vigyázzon bátyám, mit csinál, mert megégetik [megkárosítják] magát! (...) S ha [Pista özvegye és fiai] elhozzák a kancsót [a kannát a cārhar hitelezőtől], maga soha életjibe pénzt nem kap.*”

Rupi, aki 1993 márciusa óta egyetlen lejnyi tőkét sem kapott vissza Pista-tól, sem annak özvegyétől vagy fiaitól, tudta, hogy ha az özvegy által tervezett ügylet létrejön, örökre búcsút mondhat a kannának, és a 152 000 német márkát²⁶ sem látja viszont. A roma üzleti etika értelmében ugyanis Pista özvegyének és fiainak – mint tulajdonosoknak²⁷ – joguk volt a kanna értékesítéséhez, így Rupit nem emelhetett volna érdemi kifogást a tranzakció ellen. (Már csak azért sem, mert abban, hogy a kanna – fedezetként – az Olt mentén élő cārhar hitelezőhöz került, maga Rupit is hibás volt, hiszen éppen ő adta kölcsön azt titokban saját unokaöccsének.) Emellett Rupit azal is tisztában volt, hogy ha a kannát a cārhar hitelező most megvásárolja, már semmivel sem tud majd nyomást gyakorolni az özvegyre azért, hogy fizesse vissza a Pista által 1993-ban tőle felvett kölcsönt, illetve kárpótolja őt azokért a veszteségekért (háza, telke stb. elvesztéséért), amelyeket Pista szerződésszegésének tulajdonított.

Ezért Rupit úgy döntött, hogy Pista özvegyét megelőzve maga váltja ki a kannát a cārhar hitelezőtől. Tervét felesége is támogatta, nem utolsó sorban azért, mert a kiváltás révén Rupit azt a szégyent is mérsékelhette volna, amely akkor érte, amikor óvatlanul átadta a kannát unokaöccsének. Felesége – saját visszaemlékezése szerint – így bátorította Rupit:

Te, a Jóisten nem hagyott el bennünket, s jó, hogy életbe vannak a gyermekeink, s életbe vagyunk mellettük. Rendelt a Jóisten egy kicsi

²⁶ Pontosabban az említett összeggel azonos értékű eurót vagy amerikai dollárt.

²⁷ A gábor roma szokásjog szerint az elhunyt tulajdonos presztízstárgyát legidősebb fia örököli, annak nagykorúvá válásáig pedig a kérdéses darabra vagy az elhunyt özvegye, vagy – ritkább esetben – valamelyik közeli rokona (fivére stb.) felügyel. (Ha több presztízstárgyat is hagyott hátra, a legértékesebb darab legidősebb fiát illeti meg, és így tovább.) Az egyszerűség kedvéért azonban e tanulmányban Pista özvegyéről és fiáról is mint tulajdonosokról beszélünk.

házat, hova húzódjunk. De ha elviszik a kancsót [kannát], a cigányok otthon, a rokonaid, s a barátaid, jobban kacagnak, mint mikor az úton kerültünk [vagyis amikor ki kellett költözniük a házukból, amely 1994-ben a magyar hitelező tulajdona lett]! Mer akkor többet nem mehetsz, hogy kérjél pénzt [nem követelheti az adósság visszafizetését Pista özvegyétől], mer lekacagnak. Azt mondják, hogy „Mire [miért] adjanak?”. (2010/06/29)

Miután Rupi elszánta magát a kanna kiváltására, böjtölt és visszaemlékezése szerint a következő imával fordult Istenhez:

S akkor a feleségemmel (...) az Úr előtt tettem engemet, sírva imádkoztunk, s azt mondtam: „Drága jó Istenem, te ismersz mindent. Te tudsz mindent. Ha abba a vagyomba, negyven évig, amit én izzadtam véres verejtékkel, mer szereztem a gyermekeimnek, ha vót száz dollár kamat, vagy csaltam valakit, váltsd be a te ígéretedet, hogy a vízzel menjen el [a kanna], és a nagyhajú cigán [a cārhar hitelező] a kancsót [kannát] ne adja vissza! Ha őszinte kereset vót, váltsd be a te ígéretedet, mer nekem nincsen segítségem, csak te vagy egyedül a menedékem, szabadítóm, akkor őrizz meg minket a hatalmas cigányok [a cārhar romák] között, ahova menyünk, segítsél meg. Az legyen a jel, hogy adja vissza, ha igazságos kereset vót. Ha nem igazságos, menjen a vízzel a vagyonom, vesszen a kancsó [kanna] is!” Mer már a cigányok előtt én le vótam nézve (...) Mer mikor odaadtam a tesvéremnek a fiánál [a kannát], a cigányok kacagtak! A cigányok azt mondták: „Hát hol vót az eszed!? A házad is elment, a lemez elment, a hely elment, s a kancsó [kanna] is elmenyen...?!?”. (2010/06/27)

Rupi 2006 decemberének utolsó hetében, titokban felkereste azt a tőle néhány kilométerre lakó gyergyói roma férfit, aki 1996–1997 telén eladta unokaöccse adósságát az Olt menti cārharok egyikének. A gyergyói hitelezőt – aki maga is elismerte, hogy az üzleti etikával ellentétes módon járt el, és ezért morális kötelességének érezte, hogy támogassa a kanna visszaszerzését – Rupi arra kérte, hogy brókerként utazzon el a cārhar hitelezőhöz, és tudakolja meg tőle, hogy mekkora összeget kér a kanna kiváltásáért. Miután a gyergyói roma férfi – még aznap, a délutáni órákban – hazaért az Olt mentéről, magához hívta Rupit, hogy elmondja neki: a cārhar hitelező 1 milliárd régi román lejre – azaz 100 000 új román lejre²⁸ – tart igényt cserébe az 1996–1997 telén általa átadott 150 millió lejért, az 50 aranydukátért és az azóta eltelt évekre felszámolt kamatért.

²⁸ A 2005. július 1-től bevezetett romániai pénzreform során 1 új román lej 10 000 régi román lejjel lett egyenértékű. A gábor és a cārhar romák a pénzreform után is előszeretettel számolnak régi román lejben. A tanulmányban az új román lejben megadott összegeket – szemben azokkal az esetekkel, ahol régi román lej szerepel – külön jelzem.

Rupi senkinek sem említette azt, hogy a kanna kiváltására készül, mivel tudta, hogy ismerősei között több olyan befolyásos gábor férfi is akad, akik saját, elzálogosított presztízstárgyukat képtelenek voltak „hazahozni” a cārharoktól, és ezért – pusztán irigységből – megpróbálnák megghiúsítani az ügyletet. (Például úgy, hogy titokban meggyőzik az Olt menti cārhar hitelezőt arról, hogy a hosszú futamidőre való tekintettel akkora összeget kérjen Rupitól kamat gyanánt, amekkorát ő már nem tud kifizetni.) Titkolásának azonban volt egy másik oka is. Az, hogy Rupi el akarta kerülni, hogy a gábor és a cārhar romák közötti interetnikus presztízstárgy-ügyletekben gyakran brókerként segédkező gábor romák – akik a kanna kiváltásában alkalmi jövedelemszerzési lehetőséget láttak volna – felkeressék őt, és felajánlják neki szolgálataikat. További brókerek alkalmazása ugyanis nemcsak a kiváltás tervének titokban tartását nehezítette volna meg, hanem jelentős többletkiadással is járt volna számára.

Rupi még aznap este elindult feleségével, nagyobbik fiával és egyetlen fiúunokájával, valamint a gyergyói roma hitelezővel, illetve az utóbbi feleségével és fiával a kannáért. Késő éjszaka értek az Olt mentére. A cārhar hitelező otthonában nem akartak azonnal rátérni jövetelük – egyébként nyilvánvaló – céljára, előtte inkább „előkérték” a cārhar házigazda legértékesebb presztízstárgyát: egy több mint harminc antik pénzérmével díszített, gazdagon aranyozott talpas poharat. A szóban forgó pohár ivórészének alján egy nagyméretű érme látható, amely – Rupi értelmezését idézve – azt örökíti meg, amikor „*Jézus Krisztus osztotta az úrvacsorát*”. E pohár aranyozását Rupi így jellemezte: „*Kívül-belül úgy ég, mint a villany!*”. Csak ezután kérték meg a házigazdát arra, hogy hozza elő annak rejtkehelyéről a törölközőkbe csavarva tárolt, rég nem látott zálogtárgyat.

A kanna szemrevételezése során a cārhar házigazda fia kétszer is kísérletet tett a kiváltás megghiúsítására. Egyrészt – úgy, hogy a gyergyói roma férfi ne hallja szavait – azt ajánlotta Rupinak, hogy jöjjön vissza egyedül az újév első napjaiban, és akkor váltsa ki a tárgyat, mert így megspórolhatja a brókerként segédkező gyergyói roma férfinak szánt munkadíját. Másrészt megpróbálta rábeszélni apját arra, hogy ne az általuk is nagyra értékelt kannát adja oda Rupinak, hanem a gáboroktól korábban megvásárolt két ezüstpoharuk valamelyikét. Apja azonban – látva, hogy Rupit kizárólag a kanna érdekli – elutasította ezt a javaslatot.

A házigazda – Rupi visszaemlékezését idézve – végül azt mondta: „*Sok beszéd – szegénység. Ha el akarod vinni a kannát, s van 40 000 euród, tedd le, s vigyed. S ha nem, kifelé az udvaromról.*” Rupi és fia épp ekkora összeggel a zsebében érkezett az Olt mentére,²⁹ a gyergyói roma bróker pedig – Rupi kérésére, tartalékképpen – ugyancsak hozott magával 20 000 eurót. Az említett összegeket szándékosan nagy – ötszáz, illetve kétszáz – címletekben gyűjtötték össze, hogy azok átszámolása minél hamarabb

²⁹ A cārhar hitelező által eredetileg kért 1 milliárd régi lej akkori értéke megközelítőleg 30 000 euróra rúgott.

befejeződjön, így a cārhar házigazdának a lehető legkevesebb ideje maradjon arra, hogy meggondolja magát. A 40 000 euró³⁰ átadását követően Rupí magához vette a kannát, és hajnali két óra körül elindult vissza Maros megyei lakhelyére. Az öt brókerként segítő gyergyói roma hitelezőnek, illetve feleségének és fiának Rupí örömeiben fejenként 100 új lej³¹ adott (munkadíjként), annak ellenére, hogy részben épp a gyergyói férfi volt a felelős azért, hogy a kanna tíz évvel korábban, titokban az Olt mentére került.

Amint azt Rupí és a tranzakciót véleményező számos roma beszélgetőtársam megfogalmazta: a cārhar hitelező viselkedése kifejezetten szokatlannak tűnt, mivel a vártnál jóval kisebb ellenállást tanúsított a kanna kiváltása során.

Ahhoz képest, hogy az említett tárgy tíz évig volt nála zálogban, és ez alatt egyetlen lej sem kapott törlesztésképpen, a hitelező az ilyenkor megszokottnál feltűnően szerényebb összegű kamatot számított fel. Amint arra már utaltam, a cārhar romáknál elzálogosított gábor presztízstárgyak döntő többsége „*örökre ott marad a szakállas cigányok között*”, vagyis a gáborok csak rendkívül ritkán képesek kiváltani azokat. A kiváltás megakadályozásának legkézenfekvőbb eszköze – különösen akkor, ha a hitelügylet jó néhány évig elhúzódik, és az adós semmit sem törleszt tartozásából – az, ha a hitelező végül olyan magas kamatot kér, amelyet az adós már képtelen kifizetni. Habár az elzálogosítás óta eltelt tíz év elegendő okot szolgáltatott volna arra, hogy az Olt menti cārhar hitelező is ezt a stratégiát válassza, és ily módon elérje, hogy Rupinak – saját szavait idézve – „*ne legyen ereje felemelni [elhozni] a kannát*”, mégsem akadályozta meg annak kiváltását. (Rupí utólagos becslése szerint a hitelező akár 150 000–200 000 eurót is kérhetett volna tőle – anélkül, hogy ezért bárki is az erkölestelen haszon-szerzés vádjával illethette volna.) Az Olt menti cārhar férfi tehát valójában egyszerre mondott le a kanna megszerzéséről, valamint annak a kamatnak a jelentős részéről, amelyet a gyergyói roma férfinak átadott összeg és aranydukátok után jogosan követelhetett volna Rupitól.

A hitelező döntése első pillantásra azért is érthetetlennek tűnt, mert a kanna a hitelügylet tíz éve alatt különösen a szívéhez nőtt. Saját bevallása szerint kiugróan értékes, egyedi anyagi tulajdonságai miatt úgy tekintett e tárgyra, mint amelynek értékét – a birtokában lévő öt ezüstpohár közül – csak a korábban említett, több mint harminc antik érmével díszített talpas poharé múlja felül.

Mivel magyarázható tehát, hogy a cārhar házigazda csupán 40 000 eurót kért a kanna kiváltásáért? E döntés megértéséhez egy rövid kitérőt kell tennünk.

³⁰ A 2006. december 29-i árfolyamokat alapul véve a 40 000 euro 135 928 új román lej, illetve 10 076 204 forintot ért. Ez az összeg a 2006. decemberi romániai bruttó átlagkereset 92-szeresének felelt meg.

³¹ Vagyis összesen 22 230 forintot.

3.7. A kiváltást lehetővé tevő tényező: presztízstárgyak, átkok és az üzleti etika

Amint arra már utaltam, a rendszerváltás idején Pista nemcsak az apjától örökölt kannával, hanem egy rendkívül értékes, 1989 decemberében vásárolt pohárral is rendelkezett, amelyet 1992-ben elzálogosított egy hitelügylet során. A poharat zálogba vevő Kolozs megyei roma hitelező azonban hiába várt arra, hogy Pista visszafizesse tartozását, ezért 1994 decemberében eladta Pista adósságát egy Szeben megyében élő cārhar férfinak, aki 300 millió lejrt és 3 lovat adott azért, és magához vette a biztosítékul szolgáló poharat. (A cārhar vásárló tulajdonában vagy nála elzálogosítva a tanulmány lezárásának idején, 2012-ben 8 ezüsstárgy volt (7 pohár és 1 kanna), ezek közül négy pohár gábor romáktól érkezett.)

Az, hogy Pista adósságai és az azok fedezetéül szolgáló ezüsstárgyak idővel cārhar férfiakhoz kerültek, sokat rontott özvegye alkupozícióján a gábor hitelezőkkel folytatott egyezkedés során, mivel az utóbbiak úgy vélték: így már jóval kisebb az esélye annak, hogy az özvegy ki tudja váltani a poharat vagy a kannát, és annak értékesítését követően a kapott vételárból törleszti majd adósságait. Reménytelen anyagi helyzete és a hitelezőktől érkező fenyegetések miatt az özvegy elkeseredésében gyakran átkozta mindazokat, akik férje ezüsstárgyainak sorsába a roma üzleti etikával ellentétes módon beleavatkoztak – vagyis tudta és beleegyezése nélkül eladták, illetve megvásárolták férje adósságait. Átkai elsősorban azokra a cārhar férfiakra irányultak, akikhez végül férje pohara és kannája került garanciaképpen.

Az események megértéséhez érdemes figyelembe venni, hogy mindkét roma csoport tagjai szoros összefüggést feltételeznek az üzleti etika, a presztízstárgy-gazdaság és az átok, mint a morális szankciók egyik típusa között. A sértett fél által kimondott átkok (lásd SZALAI, 2009, 2012) értelmezésük szerint „*a mištimóban* [e terminus elsősorban az ezüstpoharakra és -kannákra utal] *jobban fognak*”, vagyis a presztízstárgy-ügyletek esetében az üzleti etika megsértése az átlagosnál súlyosabb következményekkel járhat: a halált vagy betegséget kívánó átok nagyobb valószínűséggel teljesedik be. Emellett az átok ideológiájának mindkét roma csoportban hangsúlyos eleme, hogy a kiszolgáltatott és védtelen személyek – például az árvák és az özvegyek – azon átkai, amelyekkel az őket ért sérelmeket viszonyozzák, hatásosabbak mások átkainál, mivel – Rupit idézve – „*az özvegyeknek s az árváknak a dosszárjuk* [aktájuk] *a Jóistennél külön van félretéve*”.

Pista poharának sorsában akkor következett be számottevő változás, amikor 2001 novemberében az a cārhar hitelező, aki 1994 decemberében megvette Pista adósságát és magához vette fedezetként szolgáló poharát, elveszítette egyetlen fiát. A halálesetet gábor és cārhar roma beszélgetőtársaim egyaránt a presztízstárgyakkal kapcsolatos üzleti etika nyílt megsértésére (az adósság titokban történő megvásárlására) vezették vissza, illetve az özvegy jogos átkainak tulajdonították, és a gábor romák gyakran és nyilvánosan emlegették

azt maguk között annak egyértelmű példajaként, hogy milyen drámai következményekkel kell számolnia annak, aki más ezüsttárgyait illetéktelenül (a tulajdonos tudta és engedélye nélkül) „magához veszi”.

Attól tartva, hogy az özvegy átkai további haláleseteket idéznek elő családjában (egyetlen fia után egy fiú- és három lánygyermek maradt hátra), a cārhar hitelező 2005-ben eladta Pista adósságát a Maros megyei gábor férfiak egyikének, átadva neki a biztosítékul szolgáló, „*armandino*” (‘megátkozott’) poharat.³²

Beszélgetőtársaim – mindkét roma csoportban – amellet érveltek, hogy Pista poharának visszakerülése a gáborokhoz, akárcsak az, hogy a kanna 2006. decemberi kiváltását a cārhar hitelező nem akadályozta meg, egyaránt az özvegy átkainak beteljesülésétől való félelemmel magyarázható. A kanna visszaszerzését megkönnyítette, hogy az azt 1996–1997 telén zálogba vevő cārhar hitelezőnek is csak egy fia és egy lánya született. Rupit idézve: „...*az egyedül való fia meghalt a pohárér* [annak a cārhar hitelezőnek, akihez 1994 decemberében Pista pohara került]. *Az özvegy átka miatt. (...) Meghalt a fia, mer az özvegy fenyegette, s azt mondta, hogy 'A fiadat a földbe teszem, hogy a vagyonodat örököljék a kutyák!'. Meg is halt a fia. S akkor ez* [vagyis a kannát titokban zálogba vevő cārhar hitelező] *is félt ettül!*”.

A váratlan haláleset a kanna kiváltása során is szóba került azon rövid szóváltás részeként, amelyre a cārhar hitelező fia és Rupit között került sor azelőtt, hogy a gábor romák visszaindultak az Olt mentéről. Rupit idézve:

– A cārhar hitelező fia: *Vigyázz az úton, mit csinálsz Y-nak* [Pista özvegyének] *a kancsójával* [kannájával]! *Mer ha csinálsz vagy egy smekeriát* [tisztességtelen manővert], *szakadjon meg a nyakad!*

³² Az adósságot a hatvanas évei végén járó Máté vásárolta meg, aki – miután 2002-ben kölcsön kért ugyanettől a cārhar hitelezőtől egy jelentősebb összeget – apjától örökölt saját poharát nála hagyta fedezetként. A közöttük 2005-ben létrejött adásvételi szerződés értelmében, amelyről Pista özvegye semmit sem tudott, a cārhar hitelező megvásárolta Máté presztízstárgyát Pista hitelért, valamint egy nagyobb pénzösszegért cserébe, és átadta neki Pista ‘megátkozott’ poharát. Máté így maga is az átkok ‘célkeresztjébe’ került, mivel a pohár az özvegy tudta és beleegyezése nélkül került hozzá, ráadásul egy olyan hitelezőtől, akinek a roma üzleti etika értelmében nem volt joga áruba bocsátani Pista adósságát. Máté egyrészt *romani politikai* ambíciója miatt vállalkozott a tranzakcióra, vagyis azért, mert Pista pohara egykor apai nagyapjáé volt, akit kora legbefolyásosabb gábor családfői között tartottak számon, és aki 1952 januárjában kényszerült annak értékesítésére. Ez a tárgy ezért különleges érzelmi értékkel rendelkezett Máté szemében, annak visszaszerzésétől pedig jelentős presztízshozamot remélt. Másrészt az ügylet azért tűnt számára kifizetődőnek, mert a saját poharára felvett kölcsönt már nem tudta törleszteni, így a halmozódó kamatok miatt az hamarosan végleg „*elmerült volna az adósságban*” – anélkül, hogy Máté kézhez vehetett volna egy jelentősebb összeget a tulajdonjog átengedéséért cserébe. A cārhar hitelező – az özvegy átkaitól való félelem mellett – azért is érdekelt volt a tranzakció létrejöttében, mert Pista pohara fél literrel kisebb volt Mátéénál, vagyis ez utóbbi a cārhar romák között – legalábbis akkor, ha kizárólag az űrtartalmat vesszük figyelembe – értékesebbnek bizonyult az előbbinél. Máté azonban a cārhar hitelezőtől átvett, ‘megátkozott’ poharat nem tudta sokáig megőrizni: 2010 őszén ugyanis – adósságai miatt – kénytelen volt eladni Pista hitelét egy másik gábor férfinék – 1 millió amerikai dollárért.

– Rupí: *Ha elszakad a nyakam, vagy meghalok, már hetven év körül vagyok, öregember vagyok, de... lássa azt a fiamat? Még van egy otthon, ilyen. Így járjon a két fiam, ha arannyal lehúznak a mérlegen [ha több aranyat kínálnának nekem, mint ahány kiló vagyok], ha adom, úgyse, csak a Y-nak [Pista özvegyének] a kezibe! Mer én nem akarom, hogy Y [Pista özvegye] tegyen nekem is egy fiút a földbe, mint unokatestvérednek, Z-nek [a Pista poharát 1994 decemberében magához vevő cārhar hitelezőnek]!*

– A cārhar hitelező fia: *Vérjen meg az a kép [a falon lógó ortodox szentképre mutat], ha nem hiszem!* (2010/06/29)

3.8. A kanna kiváltását követő „gyűlés”

Rupí kérésére fia már a hazaféle vezető úton, a hajnali órákban telefonon értesítette több gábor roma ismerősét és rokonát arról, hogy a kannát – amely tíz évig pihent az Olt mentén – kiváltották, és szívesen látják őket otthonukban, hogy megtekintsék azt. Reggel hét óra tájban, amikor Rupíék Maros megyei házukhoz értek, már több gábor férfi is türelmetlenül várta őket, pontosabban azt, hogy megpillanthassa a kannát, és ellenőrizhesse, hogy valóban igaz-e a kiváltásáról szóló hír.

Rupí számára több okból is fontos volt, hogy a kanna „hazahozatala”, amelyet a gábor romák „történelmi tettként”, megkülönböztetett *romani politikai* jelentőséggel felruházott eseményként definiáltak, nagy nyilvánosságot kapjon saját roma csoportjában.

Egyrészt azért, mert így hatékonyabban mérsékelhette az abból fakadó szimbolikus veszteséget (szégyent), hogy tíz évvel ezelőtt meggondolatlanul hagyta a kannát kicsúszni a kezéből, amikor átadta azt unokaöccsének.

Másrészt Rupí tisztában volt azzal, hogy ha a kanna kiváltása kitudódik, azon férfiak egy része, akiknek Pista és özvegye a mai napig tartozik, sietve felkeresi őt, és – arra hivatkozva, hogy a kanna értéke bőven fedezi kinnlevőségeiket – tőle követeli majd veszteségei megtérítését. Ezért Rupinak elemi érdeke volt, hogy a környékbeli tekintélyes gábor férfiak közül azokat, akik szolidárisak vele, meghívja magához és jóváhagyásukat kérje saját álláspontjával kapcsolatban, miszerint senkinek sincs joga ahhoz, hogy tőle követelje vissza Pista és felesége adósságait. Vagyis a kanna kiváltását kísérelő, szokatlanul nagy társadalmi érdeklődést Rupí arra használta fel, hogy a befolyásos férfiak egy részének véleményére támaszkodó, saját érdekeit támogató társadalmi konszenzust hozzon létre, amely elbátortalaníthatja azokat a hitelezőket, akik kinnlevőségeiket nem közvetlenül Pista özvegyétől és fiaitól, hanem tőle szeretnék behajtani.

Harmadrészt Rupí a vele szolidáris, befolyásos férfiak támogatását egy további, számára kulcsfontosságú kérdésben is el akarta nyerni. Mivel 1993

márciusa óta egyetlen lej tőkét vagy kamatot sem kapott Pistától vagy annak örökösitől, úgy vélte: a kanna már „*elmerült az adósságban*”,³³ vagyis jogosan követelheti Pista özvegyétől azt, hogy a tárgy tulajdonjogát – ingyen, esetleg egy kisebb összegért cserébe – átengedje neki. Ahhoz, hogy Rupirávegye az özvegyet és fiait a tulajdonjog átruházására, jelentős társadalmi nyomásra volt szükség, ez utóbbi létrehozásának egyetlen – morálisan elfogadott – eszköze pedig a befolyásos gábor roma férfiak véleményére támaszkodó, széleskörű (érték)konszenzus kialakítása. Rupi tehát a kanna kiváltásának reggelén otthonába invitált, vele szolidáris férfiaktól egyúttal arra vonatkozóan is megerősítést remélt, hogy jogosan követeli az özvegytől a kanna tulajdonjogának – végleges, szerződésben rögzített – átengedését, mivel pénzügyi veszteségeinek együttes értéke már meghaladta a kanna piaci értékét. A tulajdonjog megszerzése – *romani politikai* ambíciója mellett – a konfliktus-megelőzés miatt is sürgető volt Rupi számára. Kora miatt – ekkor 63 éves volt – ugyanis tartott attól, hogy halála után Pista és özvegye hitelezői konfliktusok árán, akár erőszakkal is ráveszik majd nagyobbik fiát arra, hogy adja el vagy adja át nekik a kannát, hogy annak vételárából visszakaphassák kinnlevőségeiket.

Pista özvegye és fiai ugyanakkor abban voltak érdekelték, hogy a kanna tulajdonjoga még véletlenül se kerüljön Rupihoz, mivel ő saját veszteségeit egyszerűen levonta volna a tárgy becsült piaci értékéből, így az özvegy és családja legfeljebb néhány tízezer dollárt kapott volna a tulajdonjogért cserébe. Vegyük figyelembe, hogy az özvegy hosszú ideje azzal az ígérettel „tartotta féken” türelmetlen hitelezőit, hogy a roma üzleti etika értelmében férje presztízstárgyai még az ő és fiai tulajdonát képezik, és amint lehetséges, visszaszerzi azokat azért, hogy értékesítésük révén előteremtse hitelezői kinnlevőségeit. A Pista adósságát 2005-ben a cārhar hitelezőtől megvásároló Mátét azonban Rupinál jóval befolyásosabb férfiként tartották számon a gábor romák között, akitől az özvegy hiába követelte vissza férje presztízstárgyát vagy azt, hogy a tulajdonjog átengedésért cserébe fizessen ki neki egy többszázezer amerikai dollárra rúgó összeget. Az özvegy ezért megörült annak, hogy Rupi kiváltotta a kannát, és úgy tervezte, hogy azt „fillérékért” visszaveszi majd tőle, és valaki másnak adja el. Terve arra a feltételezésre épült, hogy Rupi „*lágý*”, „*szelíd*” ember, aki kevésbé tud majd ellenállni a befolyásos hitelezők nyomásának. Az özvegy érdekei ezért azt diktálták, hogy a Rupival folytatott egyezkedés során túlozza el a kanna aktuális piaci értékét, és minél kevesebb tartozást ismerjen el, így a lehető legkisebb összeget kelljen kifizetnie Rupinak cserébe a tárgy kiváltásáért.

Ahhoz, hogy kiderüljön, a kanna valóban „*elmerült-e az adósságban*”, előbb több olyan kérdést is tisztázni kellett, amelyekkel kapcsolatban Rupi, illetve Pista özvegye egyaránt saját érdekeihez igazodó, eltérő értelmezést alakított ki. Tisztázatlan volt például, hogy

³³ Vagyis annak a tőkének és kamatnak az együttes összege, amellyel Pista és családja Rupinak tartozik, már elérte a kanna becsült értékének körülbelül 80%-át.

(a) a kanna ma körülbelül mennyit érne, ha azt a gáborok között áruba bocsátanák?

(b) a Rupí által 1993-ban Pistának kölcsön adott 152 000 német márka ma hány euróval ér fel?

(c) a Rupí által elszenvedett, Pista szerződészegésének tulajdonított egyéb veszteségek – a ház, a telek, a lemezek stb. – értéke ma hány euróra tehető?

(d) és végül: Rupí mennyi kamatot³⁴ követelhet jogosan Pista özvegyétől arra a közel tizennégy évre, amióta a hitelügylet zajlik?

Rupí tehát a kanna kiváltásának reggelén – többek között – azért hívott meg magához olyan befolyásos gábor férfiakat, akiknek „*sokan hallgatnak a szavuk után*”,³⁵ hogy maga mellé állítva őket egy olyan társadalmi konszenzust hozzon létre a kanna, az 1993-ban kölcsönadott összeg, saját pénzügyi veszteségei és a jogosan követelhető kamat számszerűsített értékével kapcsolatban, amellyel képes lesz megghiúsítani Pista özvegyének tervét (a kanna potom áron való visszaszerzését), és ráveheti őt arra, hogy mondjon le végleg e tárgy tulajdonjogáról az ő javára.

A befolyásos gábor férfiak között kialakuló konszenzus jelentősége a presztízstárgy-ügyletekkel kapcsolatos tulajdonjogi és egyéb viták során érthetőbbé válik, ha figyelembe vesszük, hogy e tárgyak értékét a gáborok etnicizált módon határozzák meg (a korábbi gábor tulajdonosok hírneve, a presztízstárgy-esztétikában rögzített értékpreferenciák stb. alapján), és azok a műtárgypiaci vételárok sokszorosáért cserélnek gazdát közöttük. Ezért az árral és értékkel kapcsolatos egyezkedés és konfliktus-menedzselés során a gáborok nem fordul(hat)nak szakvéleményért a nem roma régiségkereskedőkhöz, muzeológusokhoz, értékbecslőkhöz stb., hanem kizárólag saját csoportjuk tagjaira számíthatnak.

A kanna kiváltásának délelőttjén számos gábor férfi kereste fel Rupit, aki minden érdeklődőnek megmutatta a tárgyat azért, hogy ellenőrizhessék annak nominális autentikusságát, és ily módon is fokozza a „hazahozatalát” kísérő társadalmi érdeklődést. Kivételt csak a férfiak egy kisebb csoportja képezett, akik előtt unokájával letagadtatta, hogy otthon tartózkodik. E csoportot ahhoz a néhány Maros megyei családhoz tartozó férfiak alkották, akik elsősorban „*a mitából/mita után* [a más gábor romáktól érkező, gyakran kikényszerített, különféle pénzajándékokból] *élnek*”. Rupí attól tartott, hogy ha szemrevételezés céljából az említett férfiak kezébe adja a kannát, azt mindaddig nem kapja majd vissza tőlük, amíg ki nem fizet nekik egy általuk meghatározott összegű pénzajándékot.

³⁴ Habár Rupí – a Bibliára hivatkozva – 1993-ban elutasította, hogy kamatot kérjen Pistától, a kanna elzalogosítása óta eltelt közel tizennégy év túlságosan hosszú idő volt ahhoz, hogy csupán a tőke és a magyar hitelező tulajdonába került vagyontárgyainak értékét kérje vissza Pista özvegyétől. Ezért egy olyan összegre is igényt tartott, amelyet a hasonló ügyletek esetében kamatként szoktak definiálni.

³⁵ Vagyis olyan férfiakat, akik *romani politikai* súlyuknak köszönhetően jelentős társadalmi konszenzust formáló, illetve kikényszerítő erővel rendelkeznek.

A tranzakció híre ekkorra már abba a román-szerb határ menti nagyvárosba is eljutott, ahol Pista özvegye élt – koradélután egyik fia fel is hívta Rupit, arról érdeklődve, hogy valóban kiváltotta-e apja kannáját. Miután a hír igaznak bizonyult, az özvegy és legnagyobb fia azonnal autóba ültek és elindultak a Rupit lakóhelyéül szolgáló Maros megyei városba. E telefonbeszélgetés után Rupit ismét ’gyűlést’ („*đjileši*”, „*kris*”) hívott össze a saját házában, magához invitálva – vagy ha már aznap jártak nála, visszahívva – az őt támogató, tekintélyes gábor férfiak jelentős részét, hogy ők is legyenek jelen az özvegyvel való egyezkedés során.

Az özvegy megérkezését követően, több mint negyven gábor férfi jelenlétében lezajlott egyezkedés legfontosabb részét Rupit így idézte fel:

– Rupit (Pista özvegyének címezve): *Y [Pista özvegyének a nevét mondja], itt van az unokatestvéred, s a sógorom, ezek a gazdag cigányok (...) itt az én házamba úgy érezted magadat, mint otthon a te házadba. Mer itt nálam nem bánt, csak a Jóisten, ember nem bánt Tégedet. Amit én kérdezek, adventisták vagyunk, eskü nélkül, légy szíves... [válaszolj arra], de Isten téged úgy segítsen, ha valamit beismersz, bevallasz valamit, csak szégyenből [tedd, értsd: pusztán félelemből semmit ne ismerjen el], ha nem igaz, mondd: „Bocsássál meg, nem igaz!”.* Amit én kérdezek *Z bácsi* [a legbefolyásosabb gábor férfiak egyike, a beszélgetés idején 3 ezüstpohár tulajdonosa]³⁶ *előtt*, [arra] *felelsz nekem?*

– Pista özvegye: *Igen.*

– Rupit: *Amikor kérte a férjed a pénzt [1993 márciusában], mennyi időre kérte?*

– Pista özvegye: *Három hétre.*

– Rupit: *Z bácsi, hallja?*

– Z bácsi: *Igen.*

– Rupit: *S mér kérte a 152.000 márkát? Kamatra, vagy hogy adja el a kancsót [a kannát]?*

– Pista özvegye: *Nem. Hogy adjuk magának az X poharat [a Pista által 1989 decemberében megvásárolt poharat].*

– Rupit: *Z bácsi, hallja?*

– Z bácsi: *Igen.*

– Rupit: *Akkor, kérem szépen, mikor felmentünk a szállodánál [ebédelni – a hitelüggyel kapcsolatos egyezkedés részeként, 1993 márciusában], mennyit kért a férjed? 2 millió 500 000 márkát kért [a poharáért]?³⁷*

³⁶ Rupit és „Z bácsi” lényegében egyidős férfiak. Rupit visszaemlékezésében a „bácsi” terminus a köztük lévő társadalmi távolság jelentőségére utal, vagyis arra, hogy „Z bácsi” jóval sikeresebb a *romani politikában* Rupinál.

³⁷ Amint azt már említettem, Rupit 1993 márciusában 550 000 német márkát ajánlott Pistának a pohárért, aki azonban ezt kevesellte, és 2 500 000 német márkát kért tőle.

- Pista özvegye: *Igen.*
- Rupí: *Én ígértem nektek 550 000 márkát?*
- Pista özvegye: *Igen.*
- Rupí: *Nem adtátok [oda ennyiért]. Mikor én olvastam le a 152 000 márkát, beismered, hogy a 152 ezeret egyszerre adtam oda a kezedbe, s a férjedébe?*
- Pista özvegye: *Elismerem. Megverne az Isten... [ha letagadnám]*
- Rupí: *De mikor a 152 000 márkát adtam nektek, te láttad, s a férjed, hogy a maffióta [az a magyar hitelező, aki Rupinak 100.000 német márkát adott kölcsön] a daruval a trájlerre [teherautóra] rakta a lemezemet, a 16 ballot [550 mázsa] lemezt, s vitte el?*
- Pista özvegye: *Láttam.*
- Rupí: *S én mit kérdeztem a férjedet [férjedtől]? „Pista, ha nekem adod a poharadat, hogy vegyem meg, három hét alatt, ne adjad a poharadat is, s kamatot is adjál. Nincs ennek a pénznek semmi kamatja három hétig. Én kamatra vettem, én fizetem [a kölcsön kamatait]. S ha nem bírom én fizetni, bírja a pohár. De ha, Isten őrizzen, három hét után te nem hozod a pénzt, sem a poharat, akkor ezt a költséget, s ezt a veszteséget ki fogja állni?” Így verte a mellyit [Pista]: „Én”. Így mondta a férjed?*
- Pista özvegye: *Így.*
- Rupí a jelenlévőkhöz: *S akkor most, Z bácsi, kérdezem magát, apatárs! Mi a tennivaló? Mit kérjek ettől az asszonytól? 14 év után? (...) Hogy tetszedjen Istennek is, maguknak is. Mer én kamatozni nem kamatoztam. Mit kérjek? Illetéket kérjek? Értékelést kérjek? Vagy mit kérjek?*
- Z bácsi: *Az X pohár és a kancsó [Pista két presztízstárgya], a két tárgy nem éri meg, amin ment át ez az ember [azaz Rupí]. (...) Igazság szerint ennek az embernek járna 600 000 márka. Azér, mer ő a helyéér [azért a telekért, amely ugyancsak a magyar hitelező birtokába került] kapott volna 500 000 márkát. Plusz a lemez, plusz a ház, plusz a szekció [Rupí műhelye]! Plusz a szenvedés, minden!”(2010/06/29)*

Bár elismerte férje pénzügyi felelősségét, az özvegy csak egy, a „gyűlésben” javasoltnál jóval kisebb összeget: 100 000 amerikai dollárt ajánlott fel Rupinak a kannáért cserébe. Rupí számára azonban, aki arra törekedett, hogy megszerezze a kanna tulajdonjogát, nyilvánvaló volt, hogy az özvegy az ígért összeg töredékével sem rendelkezik – vagyis, ha el is fogadná ajánlatát, a 100 000 dollárból valószínűleg semmit sem látna. Ezért – összhangban „Z bácsi” fent említett javaslatával – először 500 000 eurót kért tőle veszteségei ellentételezéseként, majd csupán 450 000 eurót. Pontosan tudta azonban, hogy kérése teljesíthetetlen: az özvegynek senki sem adna kölcsön ennyi pénzt, mivel (férje presztízstárgyain kívül) nem rendelkezik olyan vagyontárggyal, amelyet fedezet gyanánt felajánlhatna – Rupí éppen ezzel a

követeléssel akart nyomást gyakorolni rá annak érdekében, hogy az özvegy végre belássa: itt az ideje, hogy a kanna tulajdonjogát átengedje neki. Végül Rupí – kompromisszumkészséget színlelve – csupán azt kérte az özvegytől, hogy fizesse vissza az általa kölcsönadott 152 000 német márkát, és vásárolja vissza mindazt, amit férje szerződésszegése miatt elveszített: „*Figyelj ide, Y [Pista özvegye]! Lemezt lehet kapni, vedd vissza a 16 ballot [550 mázsa] lemezemet, egy akkora helyet, mint azt, amit elvettek... azt már nem tudjuk, mer épített a huligán nagy raktárat, azon a helyen. Vegyünk egy akkora fődet nekem, amekkora vót az enyim, s a lemezemet vedd vissza, s vegyed vissza a házamat is, mer látod, visszaadja az ember. S odaadom a kancsót [kannát].*”

Saját pozitív társas képének megóvása érdekében Rupí az özvegygel folytatott egyezkedés során gyakran hangsúlyozta, hogy nem akar indokolatlanul nagy haszonra szert tenni a kanna esetleges kiváltása során, csupán veszteségeit szeretné kompenzálni; és többször kijelentette, hogy a kanna nem az ő tulajdona („*vásár nem volt*”), nála csak zálogban van, és amint az özvegy kifizeti tartozását, azonnal visszaadja azt neki. Ugyancsak a tulajdonosi szereptől való elhatárolódást szolgálta az a döntése, hogy a kanna Olt menti kiváltása után őt felkereső gábor férfiak egyikének sem adott „*örömajándékként*” értelmezett pénzajándékot („*mitát*”³⁸) – annak ellenére, hogy közülük többen is már mint a kanna új tulajdonosának gratuláltak neki.³⁹ A „*mitaosztás*” elutasításában nagy szerepe volt annak is, hogy Rupí így jelentős összeget takarított meg.

Az előbb említett stratégiák célja a hitelező saját pozitív társas képének – jó hírének, társadalmi presztízisének – fenntartása és megóvása. Ha ugyanis azután, hogy a zálogtárgy „*elmerült az adósságban*”, a hitelező nyilvánosan kijelenti, hogy az már az ő tulajdonát képezi, vagy amellettt érvel, hogy a hitelnyújtás elsődleges célja a zálogtárgy megszerzése, és nem a bajbajutott adós iránt érzett együttérzés volt, azzal saját jó hírén ejt csorbát. (Ne feledjük, hogy a presztízistárgyakat tulajdonosaik többnyire jelentős érzelmi értékkel ruházzák fel, azok elvesztése pedig számottevő szégyen és presztízisvesztés forrása – vagyis értékesítésük olyan gyakorlat, amelyet

³⁸ Az „*örömajándékként*” értelmezett „*mita*” olyan pénzajándék, amely a házasságkötés részeként, valamint bizonyos gazdasági ügyletek (elsősorban a presztízistárgy-adásvételek) után kerül kiosztásra. Roma ideológiája szerint elsősorban azért, hogy az ajándékozó ily módon megossza örömét a megajándékozottal („*mást is részeltessen az örömeiben*”). A „*mita*” kifejezés számos más jelentésben is használatos (munkadíj stb.), ezek ismertetésére azonban itt nem térek ki.

³⁹ Szemben például a presztízistárgy-adásvételekkel, amelyek esetében a „*mitaosztás*” általánosan elvárt gyakorlat, az, hogy a zálogból való kiváltás után a tulajdonos ad-e „*örömajándékként*” értelmezett „*mitát*” legközelebbi barátainak és hozzátartozóinak, kizárólag saját döntésén múlik. Erre csak ritkán akad példa. Gyakran előfordul, hogy a tulajdonos ismerősei úgy próbálnak meg szert tenni némi készpénzre, hogy a zálogból való kiváltás után sietve felkeresik őt, és a kiváltás társadalmi jelentőségét felnagyítva gratulálnak sikeréhez, azt remélve, hogy a túlzó dicséretek majd „*megnyitják pénztárcáját*”. Rupí esetében a „*mitaosztás*” azért sem tűnt valószínűnek, mert ő nem a kanna tulajdonosa, csupán a kérdéses tárgyat zálogba vevő hitelező volt.

fokozott arc-érzékenység jellemez.) A hitelező nyilvános üzleti arcmunkája azonban, és ezzel minden érintett tisztában van, gyakran csak valódi céljának – a fedezetként szolgáló tárgy megvásárlásának – a „keretezésére”, társadalmiasítására szolgál. Az arcmunkát a hitelező társadalmi elismerés és tiszteletreméltóság iránti vágya, valamint a konfliktuskerülés és a társas kapcsolatok ápolásának igénye teszi szükségessé.

Mivel a Rupi és az özvegy közötti, a kanna „hazahozatalának” napján lezajlott egyezkedés nem hozott eredményt, másnap az özvegy – egyik elkeseredett, befolyásos hitelezője társaságában – ismét felkereste Rupit, és 200 000 eurót ajánlott a kanna kiváltásáért cserébe. Rupi azonban ezt az ajánlatot sem fogadta el, ellenben felajánlotta az özvegynek, hogy ad neki még 50 000 amerikai dollárt, ha a kanna tulajdonjogát átengedi neki, és azt szerződésben is hajlandó elismerni. Az özvegy azonban nem merte elfogadni az ajánlatot, mivel tudta, hogy hitelezői csak addig reménykedhetnek abban, hogy nem kell végleg lemondaniuk kinnlevőségeikről, amíg a kanna Rupunál csupán zálogban van.

Amikor látta, hogy minden igyekezete ellenére sem tud „*vásárt csinálni*” az özvegygel, Rupi elkeseredésében azzal fenyegette meg őt, hogy ha harminc napon belül nem rendezi tartozását, visszaviszi a kannát az Olt mentére a cārhar romák valamelyikéhez, és „*annyi pénzt vesz fel rá*” kölcsönként, amennyit csak lehetséges. (E terv csupán a nyomásgyakorlás eszköze volt, azt – saját értelmezése szerint – ő maga sem gondolta komolyan.) Rupira ugyanis legalább akkora nyomás nehezedett, mint az özvegyre. Csakhogy amíg az özvegy esetében e nyomás forrása hitelezőinek türelmetlensége volt, addig Rupi számára saját életkora okozott fejtörést. Amint arra már utaltam, Rupi tartott attól, hogy ha a kannát nem vásárolja meg mielőbb „*cigányosan*”: a roma üzleti etika által előírt módon (azaz az özvegy tudtával és beleegyezésével), halála után az özvegy befolyásos hitelezői majd nagyobbik fiától követelik kinnlevőségeik visszafizetését, illetve annak megtagadása esetén „*kiügyeskedik*” fia kezéből a tárgyat, anélkül, hogy a Pista szerződésszegése miatt bekövetkezett veszteségekért bárki is kárpótolná családját. Rupi tehát mindenekelőtt a konfliktus-megelőzés érdekében igyekezett olyan eltökélten tisztázni a kanna tulajdonjogi helyzetét és „*vásárt csinálni*” az özvegygel.

3.9. A kanna kiváltásának társadalmi visszhangja a gábor romák között

A kanna „hazahozatalának” híre futótűzként terjedt a gábor roma csoportban. A kiváltás napján és az azt követő hetekben sorra keresték fel Rupit az érdeklődő férfiak, hogy a tranzakció részleteiről, körülményeiről érdeklődjenek, és megtekintsék a kannát. (Megjegyzendő, hogy közülük jónéhányan arra számítottak, hogy az ügylettől járó presztízshozam nagyságára való te-

kintettel Rupí pénz formáját öltő „örömajándékot” / „mitát”/ is ad majd nekik. Amint arra már utaltam, Rupí elzárkózott a „mitaosztástól”). A kiváltás ténye hónapokon át Erdély-szerte az egyik legfontosabb témája volt a gábor férfiak között szerveződő formális és informális beszélgetéseknek.

Azt, hogy a gáborok mekkora társadalmi jelentőséget tulajdonítottak a kanna kiváltásának, pontosan szemlélteti az a 2007. január 9-én, az egyik Maros megyei településen megrendezett virrasztó, amelyre két héttel azután került sor, hogy Rupí hazaérkezett az Olt mentéről. Az elhunyt, aki egyike volt a legbefolyásosabb gábor férfiaknak, apjától örökölt poharát 1998-ban elzálogosította egy Olt menti cārhar hitelezőnél. Bár az általa felvett kölcsön összege nem volt jelentős, és öt felnőtt, kereső fia is van, családjá mindmáig nem tudta kiváltani poharát. E kudarc részben abból fakadt, hogy legidősebb fia nem volt „ügyes kereső”, ezért gyakran adódtak pénzügyi nehézségei, másrészt abból, hogy fiai között nézeteltérés alakult ki a pohár kiváltásához szükséges gazdasági együttműködést illetően. Mivel az Olt mentéről való esetleges „hazahozatala” után – a gábor roma szokásjog szerint – a pohár a legidősebb fiú tulajdonát képezte volna, a négy fiatalabb fivér nem akarta saját jövedelméből finanszírozni a kiváltás költségeinek túlnyomó részét. Az a tény, hogy pohara valószínűleg „örökre ott marad az Olt mentén”, jelentős presztízsveszteséget jelentett az elhunyt számára (többek között azért, mert a gábor romák közötti tekintélye részben presztízstárgy-brókeri tevékenységéből származott), és gyakran vált családján belüli konfliktusok forrásává.

Virrasztójában több száz gábor roma vett részt – sokan közülük Románia távolabbi területeiről, illetve külföldről (főleg Magyarországról) érkeztek haza erre az alkalomra. A jelenlévő férfiak között kialakuló társalgás egyik központi témája a kanna két héttel korábbi „hazahozatala” volt, amelyet az egyik befolyásos gábor férfi – mondatait Rupinak címezve, nyilvánosan – így minősített: „Rupí bácsi, maga mit csinált!? Maga a halottakat ébreszti fel a sírokból?!? Mer ötszáz, ezer éve nem csinált cigány olyat, amit maga csinált, hogy hozzon a nagyhajú cigányoktól [a cārhar romáktól] vissza taxtajt vagy kannát!”⁴⁰

Megjegyzendő, hogy a kanna „hazahozatalát” néhányan a 2007. január 9-én elhunyt idős bróker halálával is kapcsolatba hozták, aki, bár Rupí őt is meghívta otthonába a kiváltás reggelén, nem ment el hozzá – sokak szerint azért, mert a kanna „visszatérése” saját kiváltatlan poharára, és az ezzel járó

⁴⁰ Számos cārhar férfi (különösen az idősebb generációkhoz tartozó személyek) ma is hosszú haját és szakállat visel. A gáborok diskurzusában a 'cārhar férfiak' értelemben használt „nagyhajú cigányok”, „szakállas cigányok” kifejezések erre a tényre utalnak. A beszélő azon kijelentése, miszerint „ötszáz, ezer éve” egyetlen gábor roma sem hozott „haza” olyan poharat vagy kannát, amely korábban a cārharoknál került zálogba, nyilvánvaló túlzás, amely arra hivatott, hogy Rupí tettének társadalmi jelentőségét érzékeltesse. Habár a gáborok valóban csak rendkívül ritkán képesek arra, hogy kiváltsák a cārharoknál elzálogosított presztízstárgyaikat, a kanna „hazahozatala” nem egyedi eset. Lásd például Pista poharának történetét.

szégyenre emlékeztette, így jobbnak látta, ha inkább otthon marad. Egyesek mellett érveltek, hogy az elhunyt, amikor a kanna kiváltásának hírére meghallotta, ismét veszekedni kezdett fiaival, és azzal vádolta meg őket, hogy „Élőhalottat csináltok belőlem, hogy a drága poharamat ott kellett hagynom [az Olt mentén]!”⁴¹ És Rupit, az öreg Rupit egy fiával egyedül el tudta hozni a kannát?!”. Roma beszélgetőtársaim egyikét idézve, miután a befolyásos bróker „egész nap ott [egyik unokaöccse otthonában] ivott és sírt (...), azér a bánatér, hogy Rupit a kancsót [a kannát] elhozta, (...) szívinfarktust kapott. Onnan nem haza ment, hanem vitték azonnal le a Fertőzön [Maros megye egyik kórházába], s ott meg is halt.”

3.10. A konfliktus-menedzselés egyik eszköze: a nyilvános eskütétel („hitre menés”)

Bármekkora hírnévhozammal járt is számára a kanna kiváltása, ez sem tudta elterelni Rupit figyelmét az előtte álló legfontosabb kihívásról, arról, hogy miként tudná megóvni családját az elhunyt Pista és özvegye hitelezőinek zaklatásától, és hogyan tudna gondoskodni arról, hogy a kannát nagyobbik fia zavartalanul megőrizhesse majd az ő halála után is. A legkézenfekvőbb megoldás a kanna tulajdonjogának átengedése vagy megvásárlása lett volna, ebbe azonban – amint arra már utaltam, a hitelezőktől való félelme miatt – Pista özvegye nem egyezett bele.

Rupit végül egy 2007. január közepén felröppent hír készítette cselekvésre. Eszerint Pista egyik elkéseredett, befolyásos gábor roma hitelezője egy társadalmi összejövetelel kijelentette: hamarosan nyilvánosan „hitre fog menni”, vagyis esküt tesz: halált és egyéb veszteségeket kilátásba helyez, önmagára és családtagjaira mondott feltételes önátkokkal kötelezi magát arra, hogy visszaveszi Rupitól azt az összeget (50 000 amerikai dollárt), amelyet eddig hiába követelt Pista özvegyétől. Az ilyen „hitre menések” célja a nyomásgyakorlás, a magát valamely jövőbeni cselekedet – például a rendőrségi feljelentés – megtételére kötelező személy elszántságának demonstrálása, aki a „hitre menés” során rendszerint egy olyan határidőt is megjelöl, ameddig haladékot ad a „megfenyegetett” címzettnek arra, hogy rendezze vele vitás ügyét. A „hitre menés” e típusa végső soron a konfliktus elmélyülésének megelőzésére szolgál.

Az elkéseredett hitelező tervéről Rupit egyik apatársa értesítette, azt tanácsolva neki, hogy a hitelezőt megelőzve ő maga „menjen hitre”, és nyilvánosan jelentse ki: mivel neki egyetlen lejjel sem tartozik, ezért a hitelezőnek nincs joga ahhoz, hogy tőle követelje vissza azt az összeget, amelyet korábban Pistának adott kölcsön.

⁴¹ Értsd: az abból fakadó szégyent és presztízvesztést, hogy meg kellett válnia pohárától, egyfajta szociális halálként értelmezte.

Rupi nyilvános esküjére („*hitre menésére*”) 2007. január végén került sor Marosvásárhely egyik külvárosi parkjában. Az esemény megszervezéséről Rupi és fiai gondoskodtak. Elsőként felkerestek tíz olyan befolyásos gábor roma férfit, akiről úgy gondolták, hogy e vitás kérdésben nekik adnak igazat, és szolidárisak velük, arra kérve őket, hogy vegyenek részt a „*hitre menésen*”, de ne pusztán tanúkként, vagyis ne csak a közönség sorában. Rupi terve az volt, hogy az említett férfiak is „*hitre mennek*” vele együtt, vagyis önmagukra és családjukra mondott feltételes önátkokkal vállalnak majd kötelezettséget arra, hogy ha Pista és özvegye hitelezői – a jövőben bármikor – a családjától követelnék kinnlevőségeiket, védelmükbe veszik őt és hozzátartozóit. Az ilyenkor szokásos gyakorlatnak megfelelően Rupi a „*hitre menésre*” megkért tíz férfinak munkadíjként értelmezett pénzajándékot („*mita*”) ígért – nagyobbik fia 10 000 dollárt vett kölcsön erre a célra, amelyből a felkért férfiak fejenként 1000 dollárt kaptak. Ezután Rupi felkeresett néhány, a helyi rendőrkapitányságon dolgozó tisztet és – ugyancsak munkadíjnak tekintett pénzajándék fejében – arra kérte őket, vegyenek részt a „*hitre menésen*” szem- és fültanúként, hogy jelenlétük még nagyobb súlyt adjon az ott elhangzó szavaknak. (A rendőrök részvétele világossá tette: Rupi bármikor mozgósítható kapcsolati tőkével rendelkezik a helyi rendőrségen, ahogyan azt is demonstrálta: bízik a saját igazában, és szükség esetén, a konfliktus megoldása érdekében attól sem riad vissza, hogy a hatóságokhoz forduljon segítségért.)

A „*hitre menés*” első részében az összegyűlt több mint ötven gábor romának Rupi *romani* nyelven – majd a román rendőröknek románul is – röviden összefoglalta a konfliktus történetét. Elmondta, hogy Pista 1993-ban hogyan kereste fel őt, milyen hitelszerződést kötöttek, mekkora összeget adott neki kölcsön és milyen anyagi, illetve érzelmi veszteségeket szenvedett el azóta, valamint azt is, hogy miként sikerült kiváltani a kannát néhány héttel korábban az Olt menti cārhar roma hitelezőtől. Majd rátért a „*hitre menés*” konkrét kiváltó okának ismertetésére: Pista egyik hitelezőjének – rá és családjára irányuló – fenyegetésére. Ez utóbbi kapcsán kijelentette, hogy mivel ő maga akkor, amikor Pista az elkeseredett hitelezővel szerződést kötött, nem volt jelen és nem vett részt e kölcsönügyletben, a hitelezőnek nincs joga ahhoz, hogy kinnlevőségét tőle követelje vissza – függetlenül attól, hogy Pista kannája most ismét az ő felügyelete alá került.

Ezután Rupi az általa felkért egyik tanú kabátjára térdelve, kalap nélkül, bal kezében a Bibliával, önmagára és családjára mondott feltételes önátkokkal arra kötelezte magát, hogy ha ezután Pista vagy özvegye bármelyik hitelezője felkeresi őt, azt követelve, hogy fizesse vissza az előbbi személyek adósságait, azt feljelenti a rendőrségen. Rupi visszaemlékezését idézve: „*Ha X-beli [X településen élő] cigán lesz, ha akár Y falubeli, ha Z-ben lakik is, aki reám jön, hogy követelje az adósságot, amivel tartozik Pista vagy a felesége, én az antikorrupciónál [a helyi rendőrség korrupciós ügyekben illetékes csoportjánál] és a miliciánál adom [feljelentem] őket!*”. Majd – a

csak románul beszélő rendőrök kedvéért – mindezt román nyelven is elismételte. Rupinak ezután egymás után közel féltucat jelenlévő gábor roma „*adta a hitet*”, azaz: „*mondta előre*” számára azokat az átkokat, amelyeket Rupí egyes szám első személyben megismételt. Végül az általa felkért tíz befolyásos gábor pártfogó „*ment hitre*” – állva, bal kezüket a magasba emelve. Ők arra esküdtek meg, hogy ha Rupí mostani esküvétele ellenére később mégis akadna olyan hitelező, aki zaklatná családját, haladéktalanul Rupíék segítségére sietnek – ha nem így tennének, Rupí feltételes önátkai saját családtagjaikat sújtva teljesedjenek be. Rupí szavait idézve: ha bárki „*követelőzik ezek után, akkor ők mellettem vannak jóba-rosszba, hogy adjuk a milícián s az ügyészségen őket*”. Rupí terve bevált: a befolyásos gábor pártfogók részvételével lezajlott, nyilvános erődemonstráció után az elkeseredett hitelező lemondott abbéli szándékáról, hogy Rupí családjától követelje a Pistának korábban kölcsönadott összeget.

3.11. 2007 februárjától a tanulmány lezárásáig (2012)

A tanulmány lezárásáig a hitelügyletben nem állt be érdemi változás.

Rupí kisebbik fia időközben azért, hogy később apatársi szövetséget köthessen egy befolyásos és jómódú gábor férfivel, ígéretet tett neki arra, hogy saját lányával majd jelentős összegű – 40 000 dollárra rúgó – hozományt ad. Az említett összegből 20 000 dollárt le is számolt kiszemelt apatársának a nemrég megtartott eljegyzés során. (A leendő apatársak között létrejött egyezség szerint az eljegyzett fiatalok esküvőjére három év múlva kerül majd sor.) Az eljegyzéssel kapcsolatos egyéb kiadások: az ilyenkor kiosztandó, „*örömajándékként*” értelmezett „*mita*”, az étel- és italfogyasztás stb. költsége további 10 000 dollárt tett ki. E házasságpolitikai manőver tehát jelentős kiadással járt számára, amelyet Rupí kisebbik fia jórészt kölcsönök segítségével teremtett elő, így az eladósodás szélére sodródott. Rupí úgy igyekezett fia segítségére sietni, hogy egy általa felkért bróker révén, titokban megpróbálta értékesíteni apjától örökölt saját poharát a cārharok között – azt a tárgyat, amelyet halála után egyébként is kisebb fia örökölt volna.⁴² Habár a bróker számos cārhar romának megmutatta a pohár fényképét, az iránt csak szerény érdeklődés mutatkozott, így az értékesítés vagy elzálogosítás terve végül megghiúsult.⁴³ A bróker többek között azt a hitele-

⁴² A presztízstárgy-öröklés gábor roma logikájának megfelelően a kevésbé értékes pohár Rupí kisebbik fiát illeti meg, amíg a jóval értékesebb kanna nagyobbik fia felügyelete alá kerül. (Az utóbbi tárgyra ugyanis Rupí – informálisan – úgy tekintett, mint saját tulajdonára.)

⁴³ A gáborok, illetve a cārhar romák közötti értékesítés legfontosabb akadálya az volt, hogy a pohár szájperemén és oldalán látható díszítőelemek egyik roma csoportban sem minősültek különösebben vonzóknak és keresetnek. Ráadásul a gáborok között az olyan formájú poharak iránti kereslet, amelyek közé Rupíé is tartozott, manapság rendkívül szerénynek mondható.

zót is felkereste, akinél az esettanulmány fókuszában álló kanna tíz éven át zálogban volt – ő azonban kizárólag a kannát szerette volna megvásárolni vagy ismételten zálogba venni. Rupi azért, hogy felmérje az említett cārhar hitelező érdeklődésének komolyságát, telefonon színlelt egyezkedésbe kezdett vele a kanna elzálogosításáról, ami azonban – saját nézőpontjából – kedvezőtlen véget ért. A cārhar hitelező ugyanis kijelentette, hogy a kanna zálogba helyezéseért cserébe legfeljebb egy akkora összeget hajlandó kifizetni (tőkeként), mint amennyiért 2006 decemberében maga Rupi kiváltotta azt tőle – vagyis 40 000 eurót.

Rupi ezután többször is felhívta Pista özvegyét és fiait, sürgetve, hogy mielőbb fizessék vissza tartozásukat, vagy adják el neki – legálisan – a kannát. Egy 2010 augusztusában rögzített interjúból idézve: „*Van két hónapja, három, hogy felhoztam a figyelmit Y-nak [az özvegynek] a fiának. Azt mondtam: 'Keressél magadnak embert: vagy add el, vagy tedd zálogba [a kannát], s gyere, hozd el a pénzemet, s inkább hagyok az én pénzemből, adjál kevesebbet. De húzzunk vonalat [hosszú döntést]. Mer én nem akarom ezt az ügyet így döntetlenül hagyni a gyermekeimnek halálom után.' Ő erre felé se jött.*” Mivel Pista özvegyének és fiainak továbbra sincs elegendő pénzük ahhoz, hogy a kannát kiváltsák, arra pedig, hogy annak tulajdonjogát egy „kisebb” összegért – például 50.000 dollárért – átengedjék Rupinak, a hitelezőiktől való félelem miatt nem vállalkoznak, ezért Rupi türelmetlenségének és aggodalmának csillapítására, úgy tűnik, egyelőre nem kínálkozik lehetőség.

4. Konklúzió: az árucikk-életrajz (tulajdonlás-történet) mint korlátozott forrást képező, szimbolikus panteon

E tanulmány a „módszertani fetiszizmus” Appaduraitól származó logikáját követve, valamint a mozgásban lévő dolgok perspektíváját és az életrajzi módszert alkalmazva egy konkrét ezüstdarab poszt-szocialista társadalmi karrierjét követte nyomon. E periódusban a kérdéses kanna három erdélyi roma csoport/értékrekszim határát is átlépte, és háromszor esett át a de- és a rekontextualizáció folyamatán, így transz-etnikus/transzkulturális életrajzzal jellemezhető. Esetében a domináns életrajz-teremtő kontextus vagy gyakorlat a hitelügylet részeként lezajló elzálogosítás, valamint a körülötte kialakuló tulajdonlási verseny volt. Ez utóbbi egyrészt intra-etnikus (*gábor roma*: Rupi ↔ Pista özvegye és fiai ↔ az utóbbiak hitelezői), másrészt inter-etnikus (*gábor roma*: Rupi + Pista özvegye és fiai + az utóbbiak hitelezői ↔ *cārhar roma*: az Olt menti cārhar hitelező) dimenzióval rendelkezett.

Amint arra már utaltam, az életrajzi megközelítés újszerűsége, „magyarázó ereje” elsősorban abban rejlik, hogy olyan elemzői perspektívát kínál, amely alkalmas (a) a dolgok kontextusok közötti mozgásának, valamint (b) szimbolikus és anyagi metamorfózisainak nyomon követésére, emellett (c)

sajátos nézőpontból világítja meg és érthetőbbé teszi a dolgok körül kialakuló, általuk előidézett vagy befolyásolt társadalmi gyakorlatokat, folyamatokat és érzelmeket (például a különbség politikáját, a moralitás szerveződésének logikáját stb.). Vagyis e módszer hatékonysága elsősorban abból fakad, hogy képes a dolgokkal kapcsolatos folyamatszerűség, dinamika és ágencia észlelésére és megragadására, így hozzájárul a szubjektumok és a dolgok közötti interakciók, valamint a szubjektumok közötti viszonyok mélyebb megértéséhez.

(a) Az életrajzi módszer segítségével a tanulmány kísérletet tett a vizsgált kanna értékzetsímek közötti migrálásának dokumentálására, valamint (b) azon szimbolikus tulajdonságok változásának a bemutatására, amelyeket a különböző társadalmi kontextusokban hozzá társítottak. Mivel a gábor, a gyergyói és a cārhar romák részben eltérő jelentésekkel látták el, és nem ugyanott jelölték ki helyét a fogyasztói javak fontossági sorrendjében, a szóban forgó kanna a felügyeletét ellátó hitelezők perspektíváját alapul véve jelentős szimbolikus átalakuláson ment keresztül, miközben anyagi tulajdonságai változatlanok maradtak. Csak egy példát említve – *gábor romák*: elsősorban nagyra becsült, identitásértékkel felruházott (eticizált stb.) presztízstárgy + másodsorban potenciális zálogtárgy → *gyergyói romák*: kizárólag „hétköznapi”, identitásértékkel nem rendelkező, etnikai értelemben jelöletlen zálogtárgy → *cārhar romák*: elsősorban nagyra becsült, részben etnicizálendő (a cārharok etnikus történelmébe való integrálásra váró), részben már etnicizált presztízstárgy (anyagi tulajdonságainak értékét a cārhar hitelező a zálogba vétel során már felbecsülte a saját roma csoportjára jellemző presztízstárgy-esztétika alapján).

(c) Emellett az életrajzi megközelítés lehetőséget kínált a vizsgált kanna társulói ágencia megragadására. Vagyis azon társadalmi és gazdasági gyakorlatok, folyamatok és viszonyok – egy részének – bemutatására és értelmezésére, amelyekre (c1) e mozgásban lévő tárgy több-kevesebb hatást gyakorolt, illetve (c2) amelyeket részben vagy egészen önmaga idézett elő.

(c1) A tanulmány rávilágított például arra, hogy e kanna zálogba vétele, felügyeletének „ elvesztése ” majd pedig „ hazahozatala ” az Olt mentéről milyen jelentős hatást gyakorolt Rupi gáborok közötti társadalmi megítélésére és hírnevére, emellett szemléletes példaként szolgált arra vonatkozóan is, hogy az ezüst presztízstárgyak milyen hangsúlyos szerepet játszanak a társadalmi sikeresség minősítése, valamint az egyének közötti presztízsvizonyok és a fogyasztói értékpreferenciák definiálása során a gábor roma csoportban.

(c2) Bemutatta továbbá, hogy a vizsgált kanna hogyan idézett elő (tett lehetővé) olyan gazdasági és társadalmi folyamatokat, mint

- az elzálogosításával járó, informális hitelügyletek,
- az aktuális értékével és árával, valamint tulajdonjogi helyzetével kapcsolatos, gábor romák közötti társadalmi egyezkedés és konszenzuskeresés,
- a megszerzéséért, illetve megtartásáért zajló, intenzív tulajdonlasi verseny, amelynek több résztvevője is kiugróan nagy gazdasági áldozat- és kockázatvállalásra volt hajlandó,

– a konfliktusmenedzselés olyan technikák segítségével, mint a nyilvános eskütétel, a pénzajándékok átadása, valamint a „gyűlés” összehívása.

– Végül a tanulmány a Pista által 1989-ben megvásárolt pohár körül kialakult tulajdonlási verseny elemzése során rávilágított a dolgok ágenciájával kapcsolatos roma magyarázatok egy sajátos esetére. Ennek háttérében egy, a társadalmi értékek fontossági sorrendjével kapcsolatos szimbolikus konfliktus állt, amely röviden így összegezhető: a fogyasztói döntéshozatal során vajon az emberi élet primátusát képviselő roma üzleti etikát/moralitást érdemes-e előnyben részesíteni, vagy a presztízstárgy-gyűjtés és az attól remélt hírnévgyarapodás lehetőségét, vállalva az utóbbival járó kockázatokat? E morális dilemma két tragikus haláleset racionalizálása során is meghatározó szerephez jutott: Pista 1995-ben bekövetkezett haláláért, valamint a Pista adósságát 1994 decemberében megvásároló cārhar hitelező egyetlen fiának az elvesztéséért gábor és cārhar roma beszélgetőtársaim egyaránt az üzleti etika nyílt megsértését, végső soron pedig Pista poharát tették felelőssé. Az életrajzi módszer az említett értékkonfliktus „szűrőjén” keresztül tette láthatóbbá, hogy a gábor és a cārhar romák hogyan konstruálják meg az üzleti etika/moralitás fogalmát és a társadalmi értékek (a presztízstárgyak, az emberi élet stb.) fontossági sorrendjét, illetve miként egyezkednek azokról.

Amíg a kutatói diskurzusban az árucikk-életrajz elsősorban értelmezési keretként hasznosul, addig a potenciális vásárlók annak legfontosabb elemét: a tulajdonlás-történetet gyakran olyan vágyott, korlátozott forrást képező, szimbolikus panteonnak tekintik, amelynek kisajátításáért – pontosabban az abba való bekerüléséért – intenzív verseny folyik. Elidegeníthetetlen részévé válni egy keresett, sokak által megvásárolni kívánt, ritka árucikk tulajdonlás-történetének – számos esetben ez az egymással rivalizáló potenciális vásárlók legfontosabb céljainak egyike. A versengő összehasonlítás gyakorlatára épülő, olyan fogyasztói szubkultúrák esetében, mint amilyen az erdélyi gábor és cārhar romák presztízstárgy-gazdasága, éppen ez a helyzet.

A potenciális vásárlók e törekvése az árucikk-életrajz, azon belül a tulajdonlás-történet társadalmi ágenciájával magyarázható. A jelenlegi és a leendő birtokosok (magánszemélyek, múzeumok, etnikai csoportok stb.) ugyanis a tulajdonlás-történetre gyakran az erőforrások reprezentálásának, valamint a társadalmi és gazdasági különbségek megkonstruálásának és megjelenítésének eszközeként: diszkurzív-mnemonikus küzdőtérként vagy „hírességek csarnokaként” tekintenek. Nem utolsó sorban azért, mert a tulajdonviszony kialakulása szimbolikus határt hoz létre egyrészt a kérdéses darab jelenlegi birtokosa, valamint azon érdeklődők között, akik hiába próbálták megvásárolni azt, valamint az aktuális tulajdonos és az adott árucikk értékesítésére kényszerülő korábbi birtokos(ok) között is. Másként fogalmazva: az árucikk-életrajz ágenciája gyakran abban nyilvánul meg, hogy az a tulajdonlás-történethez társított társadalmi jelentőségen és vonzerőn keresztül hatást gyakorol a szubjektumok közötti viszonyokra (például a jelenlegi tulajdonos presztízisének megítélésére), valamint az adott árucikk

körül kialakuló egyes folyamatok (tulajdonlási verseny stb.) intenzitására. Ugyanakkor a mindenkori tulajdonosok társadalmi és gazdasági sikerességének változása is befolyásolhatja az árucikkekhez, illetve életrajzaikhoz társított pénzügyi érték és jelentőség alakulását. Az árucikk életrajza (birtokviszony-története) és aktuális tulajdonosa között tehát nemritkán összetett érték- és hírnévkölcsönhatás figyelhető meg.⁴⁴

A gábor roma presztízstárgy-gazdaság példájánál maradva: az értéke-sebb darabok megvásárlásától remélt hírnévhozam – legalább részben – az eddigi gábor tulajdonosok számottevő társadalmi presztízsből, vagyis abból fakad, hogy a vásárló maga is elidegeníthetetlen részévé válhat a nagyra becsült korábbi birtokosok sorából álló, az emlékezés szimbolikus helyeként, egyfajta etnicizált panteonként felfogott tulajdonlás-történetnek. Ha azonban az értékes poharak vagy kannák egyike egy, a *romani politikában* csak szerény sikereket elérő, a korábbi tulajdonosaiénál jóval alacsonyabb társadalmi státusú személyhez kerül, az a kérdéses darab hírnevét és értékét is kedvezőtlenül befolyásolja. Az új tulajdonos ugyanis csak elvétve tudja szóba hozni („*megpengetni*”) e tárgyat a gábor roma társadalmi eseményeken szerveződő férfitársalgás során, és mások is ritkábban beszélnek róla, ami a gáborok értelmezése szerint több-kevesebb értékvesztéshez vezet („*leesik a tárgy értéke*”).⁴⁵ Az új tulajdonos alacsony társadalmi presztízisével – vagy egyéb okokkal – magyarázott értékcsökkenésre a gábor romák a pejoratív „*alvó pohár*”, „*alszik a pohár és a gazda is*” („*sovel vi o taxtaj, vi lehko gazda*”) stb. kifejezésekkel utalnak. (Az „*alvó/alszik*” terminusok esetünkben a kérdéses tárgy társadalmi nyilvánosságából való részleges ki-rekesztettségének szinonimái.)

A fenti elemzés is rámutatott arra, hogy az árucikk-életrajz, azon belül a tulajdonlás-történet kialakulása és formálódása során hogyan fonódnak össze olyan gyakorlatok, mint a társadalmi és gazdasági különbségek politikája, az identitásépítés és hírnévmenedzsment (a panteonizáció stb.), valamint a múlthoz való viszony megkonstruálása. Vagyis arra, hogy az árucikk-életrajzok segítségével a szubjektumok miként hozzák létre és manipulálják, illetve jelenítik meg identitásaikat, valamint a társadalmi és gazdasági viszonyokat. Egyúttal szemléletes példaként szolgált arra vonatkozóan, hogy a keresett, sokak által megvásárolni kívánt árucikkek gyakran nem csupán valamely személy vagy csoport tulajdonát képezik, hanem annak köszönhetően, hogy saját életrajzukba integrálják: tulajdonlás-történetük elidegeníthetetlen részeivé teszik őket, átvitt értelemben maguk is „birtokolják” tulajdonosaikat.

⁴⁴ A korábbi tulajdonosok társadalmi megítélésének az utókor általi, számottevő átértékelése ugyanígy hatást gyakorolhat az árucikkeknek és életrajzaiknak tulajdonított értékre és jelentőségre, ily módon pedig a jelenlegi tulajdonosra is.

⁴⁵ A gáborok számára a presztízstárgyak értékének egyik legfontosabb markere nem az, hogy e darabokat hányan vették eddig szemügyre, hanem az, hogy a tekintélyes gábor férfiak közül hányan, milyen gyakran és milyen kontextusban beszélnek róluk egymás között.

IRODALOM

APPADURAI, Arjun

1986 Introduction: Commodities and the Politics of Value. In: APPADURAI, Arjun (szerk.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. 3–63. Cambridge, Cambridge University Press.

BARRETT, Hazel R. – BROWNE, Angela W. – ILBERY, Brian W.

2004 From Farm to Supermarket: The Trade in Fresh Horticultural Produce from Sub-Saharan Africa to the United Kingdom. In: HUGHES, Alex – REIMER, Suzanne (szerk.) *Geographies of Commodity Chains*. 19–38. London, Routledge.

BERTA Péter

2005 Az érték etnicizálása – az etnicitás értéke. A presztízstárgy-gazdaság mint etnikai identitásgyakorlat az erdélyi gáborok között. *Tabula*, 6, 2, 171–200.

2006 Tárgyhasználat, identitás és a különbség politikája. Az etnikai identitásszimbólum-alkotás gyakorlata az erdélyi gáborok között. In: VARGYAS GÁBOR (szerk.): *Ethno-lore*. Az MTA Néprajzi Kutatóintézetének évkönyve XXIII. 147–192. Budapest, Akadémiai Kiadó.

2007 Ethnicisation of Value – The Value of Ethnicity. The Prestige-item Economy as a Performance of Ethnic Identity among the Gabors of Transylvania (Romania). *Romani Studies*, 17, 1, 31–65.

2008 Szubjektumok alkotta tárgyak – tárgyak által konstruált szubjektumok. Interakció, kölcsönhatás, egymásrataltság – az „új” anyagi-kultúra-kutatásról. *Replika* 63, 29–60.

2009 Materialising Ethnicity: Commodity Fetishism and Symbolic Re-Creation of Objects among the Gabor Roma (Romania). *Social Anthropology*, 17, 2, 184–197.

2010 Shifting Transactional Identities. Bazaar-Style Trade and Risk Management in the Prestige Economy of the Gabor Roma (Romania). In: WOOD, Donald C. (szerk.): *Economic Action in Theory and Practice: Anthropological Investigations*. 279–310. Bingley, Emerald. (Research in Economic Anthropology 30.)

2011 Constructing, Commodifying, and Consuming Invented Ethnic Provenance among Romanian Roma. *Museum Anthropology*, 34, 2, 128–141.

2012 A fogyasztás politikája és az erdélyi gábor és cārhar romák közötti presztízstárgy-kereskedelem. *Tabula*, 13, 1–2, 61–94.

BROWN, Bill

2001 Thing Theory. *Critical Inquiry*, 28, 1, 1–22.

CAMPBELL, Shirley F.

2002 *The Art of Kula*. Oxford, Berg.

- CHELCEA, LIVIU
 2000 A hiány kultúrája az államszocializmus idején. Áruk, fogyasztók és stratégiák egy román faluban a nyolcvanas években. *Replika*, 39, 135–156.
- COLEMAN, Simon – HELLERMANN, Pauline von (szerk.)
 2011 *Multi-Sited Ethnography. Problems and Possibilities in the Translocation of Research Methods*. London, Routledge.
- COOK, Ian és mtársai
 2004 Follow the Thing: Papaya. *Antipode*, 36, 4, 642–64.
- EDWARDS, Elizabeth
 2002 Material Beings: Objecthood and Ethnographic Photographs. *Visual Studies*, 17, 1, 67–75.
- FALZON, Mark-Anthony (szerk.)
 2009 *Multi-Sited Ethnography: Theory, Praxis and Locality in Contemporary Social Research*. Farnham, Ashgate.
- FENN, Catherine J.
 1996 Life History of a Collection: The Tahltan Materials Collected by James A. Teit. *Museum Anthropology*, 20, 3, 72–91.
- FOSTER, Robert J.
 2006 Tracking Globalization: Commodities and Value in Motion. In: TILLEY, Christopher – KEANE, Webb – KÜCHLER, Susanne – ROWLANDS, Michael – SPYER, Patricia (szerk.): *Handbook of Material Culture*. 285–302. London, Sage.
 2008 *Coca-Globalization: Following Soft Drinks from New York to New Guinea*. New York, Palgrave Macmillan.
- FOWLES, Sev
 2006 *Thing Theory*. <http://www.columbia.edu/~sf2220/Thing/web-content/Pages/Syllabus.html> Utolsó letöltés: 2012. 05. 22.
- GEISMAR, Haidy
 2001 What's in a Price? An Ethnography of Tribal Art at Auction. *Journal of Material Culture*, 6, 1, 25–49.
 2008 Alternative Market Values? Interventions into Auctions in Aotearoa/ New Zealand. *The Contemporary Pacific*, 20, 2, 291–327.
- GOSDEN, Chris – MARSHALL, Yvonne
 1999 The Cultural Biography of Objects. *World Archaeology*, 31, 2, 169–78.
- GRAEBER, David
 2001 *Toward an Anthropological Theory of Value*. New York, Palgrave.
- HANSEN, Karen Tranberg
 1999 Second-Hand Clothing Encounters in Zambia: Global Discourses, Western Commodities, and Local Histories. *Africa*, 69, 3, 343–365.
 2000a Other People's Clothes? The International Second-Hand Clothing Trade and Dress Practices in Zambia. *Fashion Theory: The Journal of Dress, Body & Culture*, 4, 3, 245–274.

- 2000b *Salaula: The World of Secondhand Clothing and Zambia*. Chicago, University of Chicago Press.
- HARRISON, Simon
1995 Four Types of Symbolic Conflict. *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 1, 2, 255–272.
- HOSKINS, Janet
1998 *Biographical Objects. How Things Tell the Stories of People's Lives*. New York, Routledge.
2006 Agency, Biography and Objects. In: TILLEY, Christopher – KEANE, Webb – KÜCHLER, Susanne – ROWLANDS, Michael – SPYER, Patricia (szerk.): *Handbook of Material Culture*. 74–84. London, Sage.
- HUGH-JONES, Stephen
1992 Yesterday's Luxuries, Tomorrow's Necessities: Business and Barter in Northwest Amazonia. In: HUMPHREY, Caroline – HUGH-JONES, Stephen (szerk.): *Barter, Exchange, and Value: An Anthropological Approach*. 42–74. Cambridge, Cambridge University Press.
- KITZMANN, Andreas
2005 The Material Turn: Making Digital Media Real (Again). *Canadian Journal of Communication*, 30, 4, 681–686.
- KNAPPETT, Carl – MALAFOURIS, Lambros (szerk.)
2008 *Material Agency. Towards a Non-Anthropocentric Approach*. New York, Springer.
- KOPYTOFF, Igor
1986 The Cultural Biography of Things: Commoditization as Process. In: APPADURAI, Arjun (szerk.): *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. 64–94. Cambridge, Cambridge University Press.
- LEACH, Jerry W. – LEACH, Edmund (szerk.)
1983 *The Kula. New Perspectives on Massim Exchange*. Cambridge, Cambridge University Press.
- LEVI, Jerome M.
1992 Commoditizing the Vessels of Identity: Transnational Trade and the Reconstruction of Rarámuri Ethnicity. *Museum Anthropology*, 16, 3, 7–24.
- MACDOUGALL, J. Paige
2003 Transnational Commodities as Local Cultural Icons: Barbie Dolls in Mexico. *Journal of Popular Culture*, 37, 2, 257–75.
- MAGEE, Carol
2005 Forever in Kente: Ghanaian Barbie and the Fashioning of Identity. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture*, 11, 6, 589–606.
- MAGYARI-VINCZE ENIKÓ – FEISCHMIDT Margit
1995 A CARITAS és a romániai átmenet. *Replika*, 15–16, 65–87.

- MALINOWSKI, Bronislaw
 1922 *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. George Routledge & Sons, Ltd.
- MARCUS, George E.
 1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95–117.
- MARCUS, George E. – MYERS, Fred R. (szerk.)
 1995 *The Traffic in Culture: Refiguring Art and Anthropology*. Berkeley, University of California Press.
- MAYNARD, Margaret
 2004 *Dress and Globalization*. Manchester, Manchester University Press.
- MILLER, Daniel
 1998 Coca-Cola: A Black Sweet Drink from Trinidad. In: MILLER, Daniel (szerk.): *Material Cultures: Why some Things Matter*. 169–187. Chicago, University of Chicago Press.
- MYERS, Fred
 2002 *Painting Culture: The Making of an Aboriginal High Art*. Durham, NC, Duke University Press.
- OLSEN, Bjørnar
 2004 Steps Towards a Defense of Things. *Nordisk Museologi*, 2, 25–36.
- PELS, Peter
 1998 The Spirit of Matter: On Fetish, Rarity, Fact, and Fancy. In: SPYER, Patricia (szerk.): *Border Fetishisms. Material Objects in Unstable Spaces*. 91–121. London, Routledge.
- PESARINI, Angelica
 2010 Romanian Gypsy Women in Rome – An Ethnographic Account. *Tsiganologische Mitteilungen*, 51–63.
- PHILLIPS, Ruth B. – STEINER, Christopher B. (szerk.)
 1999 *Unpacking Culture: Art and Commodity in Postcolonial Worlds*. Berkeley, CA, University of California Press.
- SAUNDERS, Nicholas J.
 1999 Biographies of Brilliance: Pearls, Transformations of Matter and Being, c. AD 1492. *World Archaeology*, 31, 2, 243–257.
- SCHAMBERGER, Karen – SEAR, Martha – WEHNER, Kirsten – WILSON, Jennifer
 2008 Living in a Material World: Object Biography and Transnational Lives. In: DEACON, Desley – RUSSELL, Penny – WOOLLACOTT, Angela (szerk.): *Transnational Ties: Australian Lives in the World*. 275–298. Canberra, The Australian National University Press.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy
 2000 The Global Traffic in Human Organs. *Current Anthropology*, 41, 2, 191–224.

- SIGONA, Nando (szerk.)
 2008 *The „Latest” Public Enemy: Romanian Roma in Italy. The Case Studies of Milan, Bologna, Rome and Naples.* Firenze, osservAzione.
- SOLIMENE, Marco
 2011 „These Romanians have Ruined Italy”. Xoraxané Romá, Romanian Roma and Rome. *Journal of Modern Italian Studies*, 16, 5, 637–51.
- STEINER, Christopher B.
 1994 *African Art in Transit.* Cambridge, Cambridge University Press.
- STRAIGHT, Belinda
 2002 From Samburu Heirloom to New Age Artifact: The Cross-Cultural Consumption of Mporo Marriage Beads. *American Anthropologist*, 104, 1, 7–21.
- SZALAI Andrea
 2009 *Átok, feltételes átok és társadalmi nem erdélyi roma közösségek nyelvi ideológiájában és gyakorlataiban.* PhD-értekezés.
 2010 Nyelvi ideológiák és a társadalmi határok kijelölése egy erdélyi gábor roma közösségben. In: FEISCHMIDT Margit (szerk.): *Etnicitás. Különbségteremtő társadalom.* 419–430. Budapest, Gondolat Könyvkiadó – MTA Kisebbségkutató Intézet.
 2012 Átok és kontextualizáció a romani gondozói beszédben. *Nyelvtudomány* (megjelenés alatt).
- THOMAS, Nicholas
 1991 *Entangled Objects: Exchange, Material Culture, and Colonialism in the Pacific.* Cambridge, MA, Harvard University Press.
- TURGEON, Laurier
 1997 The Tale of the Kettle: Odyssey of an Intercultural Object. *Ethnohistory*, 44, 1, 1–29.
- UBEROI, Singh J. P.
 1962 *Politics of the Kula Ring.* Manchester, Manchester University Press.
- VERDERY, Katherine
 1995a 'Caritas': And the Reconceptualization of Money in Romania. *Anthropology Today*, 11, 11, 3–7.
 1995b Faith, Hope, and Caritas in the Land of the Pyramids: Romania, 1990 to 1994. *Comparative Studies in Society and History*, 37, 4, 625–669.
- WEISS, Brad
 1996 Coffee Breaks and Coffee Connections: The Lived Experience of a Commodity in Tanzanian and European Worlds. In: HOWES, David (szerk.): *Cross-cultural Consumption.* 93–105. New York, Routledge.

WILSON, Verity

1999 *Studio and Soirée: Chinese Textiles in Europe and America, 1850 to the Present*. In: PHILLIPS, Ruth B. – STEINER, Christopher B. (szerk.): (1999) *Unpacking Culture: Art and Commodity in Postcolonial Worlds*. 229–242. Berkeley, CA: University of California Press.

WOODWARD, Ian

2007 *Understanding Material Culture*. London, Sage.

PÉTER BERTA

PROPRIETARY CONTEST, BUSINESS ETHICS AND CONFLICT MANAGEMENT

THE POST-SOCIALIST BIOGRAPHY OF A GABOR ROMA PRESTIGE OBJECT:
1992–2012

By applying the logic of “methodological fetishism”, the perspective of things-in-motion as well as the biographic method, the study delineates the post-socialist social career of a highly valued prestige object: a silver roofed tankard possessed by a Romanian Gabor Roma owner. As the piece in question crossed the borders of three Transylvanian Roma groups, and three times went through the processes of de- and re-contextualization, thus it is characterized by a transethnic/transcultural biography. The study pays special attention to the agency associated with this object (the social practices, processes and emotions caused or influenced by it), the transformations concerning its symbolic properties, and its movements between various social contexts and value regimes, as well as to the way the analysis of the aforementioned issues contributes to a deeper understanding of the prestige relations and consumption, morality and business ethics and the way of being successful in two Transylvanian Roma groups. It also reveals how such practices as the politics of difference, identity building and management, and the construction of the relation to the past are connected with each other in the construction of a commodity biography interpreted as a discursive-mnemonic pantheon. That is, how subjects create, manipulate and represent through commodity biographies and ownership histories their own identities as well as their social and economic relations.

FOLKLÓR ÉS TÖRTÉNETI ETNOGRÁFIA
(Szerkesztette: Bti Anik – Vargha Katalin)

EREDETI NÉPMESÉK ÉS SZÓBELI REJTVÉNYEK?

TALÁLÓSOK MERÉNYI LÁSZLÓ ÉS ARANY LÁSZLÓ
MESEGÝJTEMÉNYEIBEN

A közelmúltban jelent meg a 19. századi magyar szóbeli rejtvények antológiája (VARGHA, 2010a), összegzését adva a népnyelvi és népköltési gyűjtésekből származó, 1856 és 1924 között nyomtatásban megjelent szövegeknek. A kötet összeállítását kísérő kutatások során számos olyan probléma merült fel, amelyekkel mindeddig nem foglalkozott behatóan a magyar folklorisztika. Ezek közül az egyik legfontosabb és legösszetettebb kérdés a népi találósok és más rejtvények kapcsolata.

A különféle rejtvények ugyanis a 18. század végén és a 19. század során igen népszerűek lehettek a társadalom legkülönbözőbb rétegei körében. Erre utal az, hogy a 18. század második felében és a 19. század során rendszeresen, igen nagy számban találunk rejtvényeket előbb kéziratos gyűjteményekben és aprónyomtatványokban, majd irodalmi és ismeretterjesztő folyóiratokban, olvasókönyvekben és más, oktató-szórakoztató kiadványokban is.

A folklorisztikai kutatás szempontjából azért figyelemre méltóak ezek a források, mivel a bennük mese, rejtett szó, talány és egyéb elnevezések alatt megjelent rejtvénytípusok egyáltalán nem különülnek el élesen az „eredeti népként” gyűjtött, kiadott és kanonizált szövegektől. A népköltési gyűjteményekben megjelent találósok rendszerezése és közreadása (VARGHA, 2008b, 2010a, 2010b), valamint a 19. századi terminológia bemutatása (VARGHA, 2011) után szükségesnek tűnik a népköltési szövegek elhelyezése ebben a tágabb rejtvény-struktúrában. Ehhez elsőként a források rendszeres feltárása szükséges, amely jelenleg is folyamatban van.¹

Jelen tanulmány célja három, egymással szorosan összekapcsolódó forrás vizsgálata: Merényi László: *Eredeti népmesék* (1861), Arany László: *Eredeti népmesék* (1862), és az Arany-család kéziratos találós-lejegyzései (MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3–8, Irod. 409/II. 18v). A három forrás összehasonlító vizsgálata a szövegszintű egyezéseken és különbségeken túl rámutathat arra is, milyen különböző koncepciója lehet két kutatónak közel egy időben a mindkettejük által vizsgált szövegtípusról. Még érdekesebbé teszi a kérdést az, hogy a magyar folklorisztika tudományos megalapozásának (SZEMERKÉNYI, 2011) időszakáról van szó, amikor a kutatás elvei körvonalá-

¹ A történeti forrásokat vázlatosan áttekinti MÁNDOKI, 1979. A *Szóbeli rejtvények a reformkorból* című – végül meg nem jelent – kötet tervéről lásd MÁNDOKI, 1982. A *Hasznos Múltak* című ismeretterjesztő folyóirat (1817–1842) rejtvényeiről lásd VARGHA, 2008a.

zódtak és kanonizálódtak, és rögzült egy többé-kevésbé általánosan elfogadott műfajstruktúra. A *népi találós* fogalmának bizonytalanságát jól mutatja a vizsgált három forrás és a hozzájuk kapcsolódó dokumentumok. A közölt szövegek pedig kisebb-nagyobb arányban olyan rejtvényeket is tartalmaznak, amelyek nem a paraszti, szóbeli hagyományhoz kötődnek.

A két mesegyűjtemény korabeli recepciója és később a népköltészeti kánonban betöltött helyzete eltérő, sőt egymással ellentétes. Merényi László 1861-es kötetét bírálva fogalmazta meg Arany János a népköltési szövegek gyűjtésére és lejegyzésére vonatkozó elveit (ARANY J., 1861). Arany László viszont apja elveinek ismeretében, azokat követve állította össze egy évvel később megjelent kötetét (ARANY L., 1862), amelyet az első klasszikus magyar népmesegyűjteményként tart számon a magyar folklorisztika.² Mindkét kötetben megjelentek a mesék mellett találósok is (MERÉNYI, 1861, I. 204–224.; ARANY L., 1862, 318–325, 328.), és a két szöveganyagot megvizsgálva az lehet a benyomásunk, hogy a két szerző eltérően értelmezi a vizsgált műfaj kereteit.

A harmadik vizsgált forrás az Arany-családhoz köthető, az MTA Könyvtárának Kézirattárában őrzött kéziratcsomó, amely tartalmazza az Arany László által kiadott valamennyi találóást, ezen kívül 24 olyan szöveget is, amelyek az 1862-es kötetben nem jelentek meg.³ Kovács Agnes ezek kapcsán megjegyzi, hogy bizonyos szövegeket Merényire való tekintettel nem vett fel saját gyűjteményébe Arany László, mert „nem tartotta volna helyesnek, hogy két azonos című mese ill. találóskérdés gyűjtemény egymáshoz közelálló szövegeket közöljön”.⁴

² KOVÁCS, 1977; KÓSA, 2001, 79.; DOMOKOS, 2007, 159.; DOMOKOS – GULYÁS, 2009, 12. Arany László *Eredeti népmeséinek* kritikai kiadását Hermann Zoltán, Gulyás Judit és Domokos Mariann rendezi sajtó alá. Erről a vállalkozásról, a korábbi kutatások eredményeinek összefoglalásával lásd DOMOKOS – GULYÁS, 2009.

³ MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I, 3–8, Irod. 409/II. 18v. A kihagyott szövegeket – néhány apróbb pontatlansággal – Kovács Agnes adta közre 1982-ben (KOVÁCS, 1982, 529–530.). Az általa közölt 20 szöveg közül néhány több változatban is megtalálható a kéziratban, ezekkel a többnyire kihúzott szövegekkel együtt beszélhetünk 24 szövegről. A kézirat digitalizálása lehetővé tette a pontosabb olvasatot, így a továbbiakban a főszövegben és a függelékben is saját átíratomban közlöm a szövegeket. Az átírás során a kritikai kiadás szerkesztői által kialakított alapelvekre támaszkodtam (DOMOKOS – GULYÁS, 2009, 47–50.). Ezúton szeretném megköszönni Domokos Mariannak és Gulyás Juditnak, hogy digitális formában rendelkezésemre bocsátották az Arany-kéziratokat (valamint más kéziratokat is), és megosztották velem az anyaggal kapcsolatos meglátásaikat.

⁴ KOVÁCS, 1982, 515. Kovács Agnes megállapításai elsősorban a meseszövegekre vonatkoznak, és csak mellékesen utal a találósokra is. Az idézett tanulmány végén közölt Adattár elején ezt írja: „Arany Juliska meséi közül azokat közöljük itt, amelyeket Arany László azért nem dolgozott fel az *Eredeti népmesék* számára, mert rossznak talált („Nemtudomka”), vagy azért, mert változata megjelent Merényi László *Eredeti népmesék* I–II. Pest, 1862. című gyűjteményében („Az özvegy ember és az özvegy asszony”, „Bolond Jankó”). Közöljük továbbá azokat a találóskérdéseket, melyek ugyancsak nem jelentek meg Arany László gyűjteményében” (KOVÁCS, 1982, 518.). A találósok esetében tehát nem részletezi a kihagyás okát.

Jelen tanulmány 1. bemutatja Arany János bírálatát, és néhány további adatot a Merényi László által közölt találosok korabeli recepciójáról; 2. összeveti a fent említett három forrásban megjelent találos-szöveganyagot, megvizsgálva Kovács Ágnes megjegyzésének relevanciáját; 3. javasolja Merényi szövegeinek tágabb kontextusba helyezését, a népi találosoknál bővebben értelmezett hagyományos rejtvényköltészet figyelembe vételével. Végül Függelékben adja közre a három forrás valamennyi találosát egy összehasonlító táblázatban.

Arany János bírálata Merényi László *Eredeti népmeséiről*

1861-ben jelent meg Merényi László⁵ kétkötetes mesegyűjteménye, melyben az első kötet végén 93 *néptalányt* is közölt (MERÉNYI, 1861, I. 204–224.). Gyűjteményével a folklorisztikai tudománytörténetben elválaszthatatlanul összeforrt Arany János nevezetes, a szövegkezelés tekintetében erősen elmarasztaló bírálata (ARANY J., 1861),⁶ amelyben „a mesegyűjtés és -közlés elveit máig ható érvénnyel fejti ki” (DÖMÖTÖR – KATONA – VOIGT, 1978, 322.). Bírálatában Arany nem csak a mesék, hanem a kötetben megjelent találosok kapcsán is részletesen kifejtette véleményét a megfelelő gyűjtői és közreadói magatartásról:

Visszatérve Merényihez, nem hagyhatjuk említés nélkül, hogy *néptalányokat* is gyűjt [...]. A talányok a nép ajkán is ritkán forognak teljesen prózai alakban. Néha rimelnek, de többnyire nem rím, hanem a szavak és mondatok rhythmicus berendezése, hangutánzás, alliteratio, s egyéb ily eszközei primitív népköltészetnek, az, a mi őket megkülönbözteti a mindennapi beszédétől. Mi a gyűjtői jelességet a talányokra nézve abban látjuk, ha mennél tisztábban fel tudja keresni és megtartja ezen rhythmusos formát, nem abban, ha maga neki áll és versbe szedi a néptalányt. Sajnáljuk, hogy Merényi többnyire az utóbbi módon járt el. Vannak ugyan talányai közt eredeti népmesezetek is, mint a *vereshagymáról* [...],⁷ de már az olyan, mint a *harmatról* szóló (XVI.) magán viseli a szószaporító sütögetés jeleit [...]. Vagy a III. sz. *rejtett szó* (betűs talány), a XII. számú (Déli báb) lehelli-e a népiesség

⁵ Merényi László (1837–1907) megyei hivatalnok, jogot hallgatott. Az Akadémia megbízásából székely tájszólásokat és népmeséket gyűjtött. (SZINNYEI, 1891–1914, VIII. 1110.) Merényiről és folkloristaként hiteltelenné válásáról részletesen lásd DOMOKOS, 2007.

⁶ Az eredeti szöveg változatlan formában megjelent néhány újabb, jobban hozzáférhető kiadványban: ARANY J., 1968, 326–342., jegyzetek: 765–768.; DÖMÖTÖR – KATONA – VOIGT, 1978, 322–339. (jegyzetekkel). A továbbiakban az előbbire, vagyis *Arany János összes műveinek* kritikái kiadására hivatkozom az idézett részeknél.

⁷ Lásd a VIII. szöveget. A Merényi által közreadott valamennyi találos a közlés eredeti sorrendjében megtalálható a *Függelékben*.

zamatját? vagy e periodicus szerkezetű, a *ködről* (IV.) [...]. (ARANY J., 1968, 339–341.)

Arany tehát bírálta Merényi szövegkezelési technikáját nemcsak a mesék, hanem a találósok tekintetében is, kiemelve néhány „nem népies” példát a szövegekből. Álláspontját, mely szerint Merényi túlzott mértékben stilizálta a népi szövegeket, verstani elemzéssel is alátámasztotta:

A XIX. számú, gyertyát jelentő *találós mese*, mely a gyűjteményben így hangzik:

Amott egy fa,
Ága nélkül
Rászállt madár
Szárnya nélkül;
Mind megette
Szája nélkül. –

előttem és talán sokak előtt ily alakban ismeretes

Egy fa felnőtt ága nélkül,
Egy madár rászállt szárnya nélkül,
Meg is ette szája nélkül.

és ez rhythmusibb alak a népnél, mely nem a *szótagot* számlálja és nem süti a verset. Az egész trochaeusi lendületű: de nem csupán ez adja rhythmusát. Párhuzamosan felelnek meg egymásnak a „felnőtt”, „rászállt” – „ette” spondaicus igék, az „ága”, „szárnya”, „szája” nevek és a három: „nélkül” praepositívó. Am hallgassa Merényi a néptől, nem így tagolja-e kimondásban, hangsúllyal emelgetve ki a sor ízét, – az „egy madár”-t pedig dactylusnak ejtve:

Egy fa	I	felnőtt	I	ága	I	nélkül,
Egy madár	I	rászállt	I	szárnya	I	nélkül,
Meg is	I	ette	I	szája	I	nélkül.

Dacára gyűjtünk nagy jártasságának a népnyelvben, oly eseteket is lehetne felhozni munkájából, midőn a népi szólásmódot ferdén alkalmazta. (ARANY J., 1968, 340–341.)

Arany János aprólékos, a részletekre is figyelő kommentárjai mutatják, hogy jól ismerte a népi találós szövegeket. Azt is tudjuk, hogy több ízben is foglalkozott e műfajjal, felhasználva azt metrikai tanulmányaihoz (DÖMÖTÖR – KATONA – VOIGT, 1978, 336.). Végül azt is ki kell emelni, hogy Meré-

nyit, mint a népi szövegek *közreadóját* bírálta, amiért az eredeti szövegekbe túlzottan beleavatkozott. Azonban mint *tehetséges gyűjtőt* biztatta, a kijelölt irányvonalak figyelembe vételével további munkára bátorította:

Mind ezzel a szorgalmas és – bátran hozzátehetjük – tehetséges gyűjtőt nem el akartuk kedvetleníteni vállalatától. Csupán ki kelle jelölnünk az utat, melyen haladva nagyobb szolgálatot tesz irodalmunknak, mint ha írói vizsketegtől hajtva, az által kívánna *bravourt* csinálni, hogy a népmeséket idegen cífrával ékesgeti, vagy *forccirozza* az előadási modort. (ARANY J., 1968, 341–342.).

Arany bírálata és állásfoglalása a népköltési gyűjtés és szövegkezelés tekintetében nem csak Merényinek szólt. A találósokra vonatkozó szakasz korabeli jelentőségét mutatja az is, hogy két évvel később a Kisfaludy Társaság népköltési gyűjtési felhívásában is szerepel ez a szöveg, szinte változatlan formában:

A találós mesék közül csak a tisztán népi eredetűeket kérné a társaság beküldeni. *Figyelembe veendő, hogy a találós mesék a nép ajkán ritkán forognak teljes prózai alakban. Néha rimelnek, de többnyire nem a rim, hanem a szavak és mondatok rythmusos berendezése, hangutánzás, alliteratio s egyéb ily eszköze a primitiv népköltészetnek az, mi őket megkülönbözteti a mindennapi beszedtől. A gyűjtő feladata minél tisztábban fölkeresni és megtartani a rythmusos alakot. [...]*

A népköltési gyűjtemények becsé nagyrészt a lelkiismeretes hűségtől függvén, kéretnek a gyűjtők lehető tiszta és első forrásból meríteni, s változtatás, cziczoma nélkül küldeni be mindent, a mit összegyűjthetnek. (GREGUSS, 1863, 319. kiemelés V. K.)

A kiemelt szakaszban két különbséget találhatunk az eredetihez képest: a *néptalányok* helyett itt *találós mesékről* esik szó, és az utolsó mondatban a gyűjtő feladata mellől természetesen elmaradt a személyesen Merényinek címzett megjegyzés arról, mi *nem* tartozik a gyűjtő feladatához. A kihagyott szakasz: „[...] nem abban, ha maga neki áll és versbe szedi a néptalányt. Sajnáljuk, hogy Merényi többnyire az utóbbi módon járt el” (ARANY J., 1968, 340.).

Arany Jánosnak nem volt célja ellehetetleníteni Merényit, később is támogatva, anyagilag is segítve gyűjtőútját, és jelentéseiről többször is említést tett olvasóinak (DÖMÖTÖR – KATONA – VOIGT, 1978, 323.; DOMOKOS, 2007). Mégis, fenti bírálata után „visszatérő toposzá válik Merényi népköltési-szövegkezelési technikájának elutasítása” (DOMOKOS, 2007, 146.), és ez hozzájárult ahhoz, hogy a fiatal gyűjtő folkloristaként marginális pozícióba került (DOMOKOS, 2007, 140.).

A találósokra vonatkozó további adatokból az derül ki, hogy a kortársak véleménye még nem volt teljesen elutasító Merényi kötetével szemben, hiszen többen is említik őt a *találós mesék* korábbi közreadóinak sorában, mindenféle elmarasztaló megjegyzés nélkül (KRIZA, 1863, 543.; TÖRÖK, 1872, 500.). Ugyanakkor ehhez azt is hozzá kell tenni, hogy ezekben a felsorolásokban Arany László, később Kriza János kötetét éppúgy megtaláljuk az előzmények között, mint Edvi Illés olvasókönyvét (EDVI ILLÉS, 1838) vagy Gáspár János *Csemegéit* (GÁSPÁR, 1863). Azt sem hagyhatjuk figyelmen kívül, hogy a *találós mese* terminus a 18. század végén és a 19. század első felében igen sokféle rejtvény megnevezésére szolgált, csak az 1860-as évektől jelölt elsősorban szóbeli rejtvényeket.⁸

Valamivel későbbi Katona Lajos kritikája, aki a találósok szerkezetével foglalkozó írásában utal az *Eredeti népmesékre*. Merényi kötetét ő is a „közkezen forgó gyűjtemények” közé sorolja, azonban találóit „nagyon kétes értékűnek” minősíti:

Legalább a mennyire a közkezen forgó gyűjteményekből (Arany–Gyulai, Merényi, Kálmány L., Nyelvőr⁹) látom, kivéve a Merényi-féle, *nagyon kétes értékű közléseket*, a teljes szerkezetre, a melyben a keret bevezető és záró része is megvan, alig akad példa. [...] Ilyenformán a Merényi Ered. népmesék I. 215. l. XXXIV. sz. találósa is a teljesekek közé számítható, csak hogy *ennek a népiességéhez még több kétség fér, mint a Petsch idézte német példához, a mely nekem szintén nagyon irodalmi ízűnek tetszik.* (KATONA, 1900, 466. kiemelés V. K.)

A korabeli népköltési gyűjtemények ismeretében azt mondhatjuk, hogy Merényi rejtvényeinek egy jelentős része valóban nem „népies”, vagyis ezek tartalmilag és formailag jelentősen elütnek a korban szóbeli rejtvényként közölt szövegektől. Azonban ez nem feltétlenül Merényi hibás szövegkezelési eljárásából adódik, hiszen nem invariánsokat közöl, hanem hagyományos, változatokban élő szövegeket. Azonban ez nem a paraszti néphagyományt, és nem is feltétlenül a szóbeliséget jelenti.

Nézzük meg például a *harmat* rejtvényét (XVI.), amely Arany János szerint „magán viseli a szószaporító sütögetés jeleit” (ARANY J., 1968, 339.). Azonban a Merényi által közölt szövegnek több, korábbi változatát is ismerjük, ezek egyikét a 18. század végén jegyezték be egy kéziratos énekes gyűjteménybe:

⁸ A komáromi *Mindenes Gyűjteményben* az *enigma* fordításaként, verses talányok megnevezésére használják a terminust, a szerkesztő arra kéri olvasóit (különösen a hölgyeket), hogy „üres óráikban származható únalumnak el-szélesztésére méltóztassanak némelly Találós Meséket ’s Rejtett Szókat rövid versekbe foglalni” (*Mindenes Gyűjtemény*, 1789, I. negyed, 57.), és küldjék el megfejtésükkel együtt a lapnak. A (szóbeli) rejtvények 19. századi terminológiáját részletesen bemutatja VARGHA, 2011.

⁹ Vagyis ARANY – GYULAI, 1872; MERÉNYI, 1861; KÁLMÁNY, 1881, 1882, 1891; valamint a *Magyar Nyelvőr* találós-közleményei. (V. K.)

Mondj nekem oly vizet – Ha felelni mernél – A melyik szélesebb Mélységes tengernél; Mégis, ha bele mégysz Alig ér bokáig. Mondjad hát, ne törjed Az eszed sokáig.	Mondj Nékem olly vizet, ha felelni mernél A melly leg szeleseb, s mellyebb a tengernél, Mégis ha belé mégy, alig er bokáig, Mond meg hamar, ne tórd fejedet sokaig.
(MERÉNYI, 1861, I. 211.)	(<i>Körmötzi János-gyűjt. (1786–1793)</i> (Stoll 368.). Közli MÁNDOKI, é. n., 27.)

Látható, hogy a két szöveg szinte szóról szóra megegyezik. Egy másik, hasonló változat a *Hasznos Mulatságokban* jelent meg, *Köznép Meséje* cím alatt (1824, I, 160.), és a további forrásfeltárás során bizonyára több szöveg is előkerül még.

A következő példa Merényi VII. szövege a *hegedűről*, ennek variánsát egy 18. század végi kézirat nyomán Harsányi István publikálta:

Hallottál-e csodát Hatot e világon? Hetediket mondok – Minden ráhallgasson! Gyors paripa nyargal A hitvány bárányon, Meg nem tántorodik, Sőt nyerít vastagon.	Hallottál-é csodát hatott ez Világon Hetediket mondom kiki ra vigyázzon A Paripa ugral a Gyenge bárányon Még sem tántorodik ő nyerit vastagon. <i>Bél húr.</i>
(MERÉNYI, 1861, I. 209.)	(<i>Dávidné Soltári</i> (Stoll 393.). Közli HARSÁNYI, 1918, 315–321.)

Ezek a párhuzamok arra mutatnak, hogy a Merényi László által közölt verses, mesterkéltn megfogalmazású rejtvények¹⁰ nem a közlő beavatkozása nyomán nyerték el formájukat, hanem így hagyományozódtak. Eredeti közegeket feltehetőleg az írásbeliség – a közköltészet, diákköltészet – jelenti. Párhuzamaikat kéziratoss énekeskönyvek, kalendáriumok lapjain találjuk meg, valamint az ismeretterjesztő (és irodalmi) folyóiratok rejtett szói között.

További 12, Merényi által közölt szövegnek¹¹ ugyan előfordulnak variánsai a népi találósok között, ám megfogalmazásukban ezek is inkább a fenti, közköltészeti jellegű szövegekhez hasonlítanak, így elképzelhető, hogy ezeket is írásos forrásokból ismerte. Az általa közölt további szövegekre az Arany-kötet és -kézirat bemutatása után térünk vissza.

¹⁰ Összesen 22 szöveg: I–VII, XII–XIV, XVI–XVII, XXI–XXIV, XXIX, XXXII, XXXV, XXXVIII, L, LXLIII.

¹¹ XI, XX, XXVI–XXVIII, XXX, XXXIII–XXXIV, XXXVI, XLI, XLV, XLIX.

Találósok Arany László *Eredeti népmeséiben* és az Arany-család kézírataiban

Merényi után egy évvel Arany László¹² is *Eredeti népmesék* címmel adta közre mesegyűjteményét (ARANY L., 1862). Kötetében – melynek összeállításánál mintaszerűen követte az apja, Arany János által lefektetett elveket – 54 találóst is közölt, *Találós mesék* cím alatt (ARANY L., 1862, 318–328.). A gyűjtemény nem csak szakmai körökben vált közismertté. Amint arra Kovács Ágnes is rámutatott, a későbbi „szerény, kispénzű emberek számára is hozzáférhető” kiadások és a népiskolai olvasókönyvek révén a társadalom széles rétegéhez eljuthattak, és így a szájhagyományra is nagy hatást gyakorolhattak Arany László meséi (KOVÁCS, 1969, 179.).

A kutatás szempontjából igen szerencsés, hogy hozzáférhető az a kéziratanyag is, amelyre Arany László bizonyíthatóan támaszkodott kötete összeállításánál. Az MTA Könyvtárának Kézírtárában, Kriza János és mások kézíratos mesegyűjtésével egybekötve, „négy keménytáblás, bordó és kék színű (mintás) kézíratos kolligátum-kötetben találhatóak”¹³ az Arany-család mese- és találós-lejegyzései.¹⁴ A kézirat szövegeinek lejegyzése 1850–1854 körülre datálható, földrajzilag mind Nagykőröshöz, mind Nagyszalontához köthető.¹⁵ Találósokat a kézíratos kötetek két pontján találunk: A szövegek túlnyomó része, 75 találós mese az első kötet elején (MTAK Kt. Irod. 4-r. 409/I. 3–8.), további három szöveg a második kötet 18v oldalán (MTAK Kt. Irod. 4-r. 409/II. 18v.) olvasható.¹⁶ A Merényi találósaival történő összehasonlítás előtt mindenképpen szükséges röviden bemutatni a kézirat ezen részeit.

Az MTAK Kt. Irod. 4-r. 409/I. jelzésű kötetben a 3–8. oldalon végig találósokat (és gyerekrajzokat) találunk. A *Találós mesék* cím a kézirat legelső oldalán is fel van feltüntetve, majd a szövegeket tartalmazó hat lapon további négy alkalommal, a 3, 4, 4v és 7. oldalon. Ez arra is utalhat, hogy a találósok lejegyzése több különböző alkalommal történt. Sáfrán Györgyi bejegyzése szerint a szövegeket Arany László nővére, Juliska jegyezte le, kivéve az utolsó szöveget, amelyet Arany Lászlónak tulajdonít a kutatás (KOVÁCS, 1982, 529–530.). Ez abban is eltér a többi szövegtől, hogy ceruzával írták be, míg a többit fekete tintával. A 2v és a 4. oldalon csak rajzok

¹² Arany László (Nagyszalonta, 1844 – Budapest, 1898) „jogot végzett, a Földhivatal tisztségviselője, majd igazgatója, országgyűlési képviselő, de költői, irodalomtudósi tevékenysége is jelentős” (SZEMERKÉNYI, 2011, 148.), Arany János fia.

¹³ MTAK Kt. Irod. 4-r. 409/I. 14 lapja, Irod. 4-r. 409/II. 73 lapja, Irod. 4-r. 409/III. kötet 8 lapja és Ms 10.020/VIII. 28 lapja rendelhető az Arany-családhoz.

¹⁴ DOMOKOS – GULYÁS, 2009, 13–18. A kéziratanyag történetéről; az anyag formai és tartalmi adatait lásd ugyanebben a tanulmányban a 18–21. oldalon.

¹⁵ A kéziratok keletkezésének helyéről és idejéről rendelkezésre álló adatokat összefoglalja DOMOKOS – GULYÁS, 2009, 21–24.

¹⁶ Kovács Ágnesnél az „Irod. 4-r. 409/II. 18v” oldal helyett hibásan „Irod. 4-r. 409/II. 16b” szerepel (KOVÁCS, 1969, 191.).

vannak: a 2v oldalon egy emberalak fejjel lefelé, a 4. oldalon pedig több kisebb, vázlatos rajz (madáralakok, arcok), valamint három bűvös négyzet, vagyis olyan 3x3-as négyzet, amelyben a beleírt számok összege minden irányban megegyezik.

A szövegekben és azok mellett számos javítás és utólagos bejegyzés található. Feltételezhetjük, hogy ezek több, egymást követő alkalommal keletkeztek, és esetleg több kéztől származnak. Erre utal egyrészt a különböző íróeszközök használata: találhatunk javításokat a lejegyzéshez hasonlóan tintával, emellett grafit és piros ceruzával is. Másrészt több kézre utal a kihúzott szövegek esetében a kihúzás módja (egyetlen vízszintes vonallal; több, egymást keresztező vonallal; apró függőleges vonalkákkal; erőteljes átsatírozással; stb.). Bizonyos jelölések a kiadásra történő előkészítésre utalnak – például az, hogy a találósokat közlő valamennyi lapon át vannak húzva a szövegek egy egybefüggő, függőleges vonallal.

A kötetbe szerkesztés folyamatára legközvetlenebbül talán a piros ceruza bejegyzések utalnak, bár az egyes jelek használata nem teljesen következetes. A közlésre kiválasztott találósokat sok helyen a szöveg előtt elhelyezett x jelöli, míg a kihagyott szövegeket szintén pirossal zárójelbe tették. Más kihagyott szövegek elé 'M' betűt írtak, ennek értelmezésére még később visszatérünk. Szintén pirossal vannak összehúzva azok a szövegek, amelyek összetartoznak (például azért, mert azonos formulára épülnek), ezek később a kötetben is együtt jelentek meg. A mellékjelek mellett egy helyen szövegjavítást is találunk piros ceruzával, a javítás eredménye pontosan megfelel a kötetben szereplő változatnak:¹⁷

<p>^{Két} gara^{jcár} ára, még sem fér a^{egy} házba. (Gyertya ez is.)</p> <p>(MTAK Irod. 4-r. 409/I. 6.)</p>	<p>Két garajczár ára, Még se fér egy házba. <i>Gyertya (és fénye).</i></p> <p>(ARANY L., 1862, 319., 328. kiemelés V. K.)</p>
---	---

A kézirat anyag és a kiadott gyűjtemény összevetésével megvizsgálható, hogyan szerkesztette Arany László kötetének ezt a részét, hogyan változtatott a szövegeken, illetve azok sorrendjén, mi az, amit kihagyott.¹⁸

¹⁷ A kézirat szövegeinek átírása a kritikai kiadáshoz javasolt megoldás szerint történt, vagyis alsó indexben található a javított vagy kihúzott szövegrész, felső indexben pedig az, amire javítottak. Ezen belül álló betű jelzi a feltehetőleg a kézirat lejegyzőjétől, dőlt betű a más kéztől származó javítást (DOMOKOS – GULYÁS, 2009, 49–51.). A sortöréseket csak ott őriztem meg, ahol ez tudatos szerkesztésre utal, mivel ez a kézirat szövegeire – a kötetből eltérően – alapvetően nem jellemző. Az egyes szövegek elhelyezkedését és sorrendjét a kéziratban belül a szögletes zárójelbe tett római számok mutatják.

¹⁸ Az *Eredeti népmesék* kritikai kiadásában a szerkesztők célkitűzése szerint „minden szöveg esetében a meglévő kézirat első lejegyzéséből kiindulva az ott nyomon követhető *szövegalkítás* kerül a középpontba” (DOMOKOS – GULYÁS, 2009, 48.). Ennek elemzése és

E kérdések megválaszolására azonban nem vállalkozik jelen írás, csak az utolsó szempont részletesebb kifejtésére kerül itt sor.

A három forrás találósainak összehasonlító vizsgálata

Forrásainkat összevetve az alábbi csoportokra oszthatjuk a bennük közölt találós szövegeket:

1. mindhárom forrásban megvan – 5 [6] szöveg;¹⁹
2. csak a kéziratban és Merényinél van meg – 11 [12] szöveg;
3. csak a kéziratban van meg – 9 [10] szöveg;
4. Arany László kötetében és a kéziratban megvan, Merényinél nincsen – 49 [50] szöveg;²⁰
5. csak Merényinél van meg – 77 szöveg.

Látható, hogy a találósok tekintetében nem fogadhatjuk el maradéktalanul Kovács Agnes fent idézett érvelését arra vonatkozóan, hogy Arany László „nem tartotta volna helyesnek” a Merényinél megjelentekhez közeli változatok közlését (KOVÁCS, 1982, 515.), hiszen az alábbi öt szöveget nem hagyta ki kötetéből:²¹

a kézirat átirása során a találósok esetében is problémát jelent az, hogy bizonyos szövegrészeket többszörösen is átjavítottak (vö. DOMOKOS – GULYÁS, 2009, 49.), valamint az, hogy a kihúzások és kisebb javítások esetében kevés támpont van arra nézve, hogy kitől és mikor keletkezettek.

¹⁹ A kéziratban található valamennyi szöveget figyelembe véve, közte a kihúzott, csonka változatokat is. A szögletes zárójelben található szám azokra az esetekre utal, amikor egy találós több változatban is szerepel a kéziratban. A három forrás valamennyi szövegét tartalmazó összehasonlító táblázatot lásd a *Függelék*ben.

²⁰ Ahogy arra már fent történt utalás, az Arany László által közreadott valamennyi találós megtalálható a kéziratban, így nem beszélhetünk olyan szövegekről, amelyek a három forrás közül csak az Arany-kötetben találhatók meg.

²¹ Az egyes szövegek pontos oldalszámait lásd a *Függelék*ben.

MTAK Irod. 4-r. 409/I. 3–8.	ARANY László, 1862	MERÉNYI, 1861
[I.] Lúd szántja, ember hajtja, gondal vetik be. Ludnak a tolla ir. az ember a' kezével tolja odébb, és gondolatját teszi a' papirosra. [LIV.] Lud szántja, ember hajtja, gondal vetik be	X. Lúd szántja, Ember hajtja, Gonddal veti be. <i>Írás.</i>	XXXX. [!] Fehér a földje, Fekete a magva, Lúd szántja, Ember hajtja. <i>Írás.</i>
[XXXVII.] Ri, ri, rucza, ri, ri, de nem tudom mért ri, talán azért ^{sír} ri, vályulyába viz nincs, derekába vér nincs. (Hegegű.) [!]	V. Rí-rí rucza rí-rí, De nem tudom mért rí, Talán azért sír-rí, Vályujában viz nincs, Derekában vér nincs. <i>Hegegű.</i>	XI. Miért sír dóríka? Azért sír dóríka, Hogy nincs vér a derekába. <i>Hegegű.</i>
[XXXVIII.] A hol megyen ille, bille, hátán viszi reczeficz _i ^e , szeme négy, füle négy, körme pedig huszon négy. (Ló háta ember.)	VII. Ahol megyen ille-bille, Hátán viszi reczeficze, Szeme négy, füle négy, Körme pedig huszonnégy. <i>Lovas.</i>	XXVI. Ide hallgassatok, Arra a mit mondok: Mi állat, a melynek Négy lába, négy szeme, Huszonnégy a körme? <i>Lovashuszar.</i>
[XLIX.] Vizen megy nem ^s uhog, sáson megy nem suhog, eső veri nem ázik, fagy éri nem fázik. (Napsugár Arnyék)	II. Vizen megy nem zuhog, Sáson megy nem suhog, Eső veri nem ázik, Fagy éri nem fázik. <i>Árnyék.</i>	XLVIII. Hídon megyen, nem dobog, Vizen megyen, nem locsog, Sáron megyen, nem pocsog. <i>Holdvilág.</i>
[LXIII.] E világot által éri, még is egy tyúk által lépi. (kerék vágás.)	XI. E világot által éri, Mégis egy tyúk általlépi. <i>Kerékvágás.</i>	XXXIX. Az egész világot átéri, Mégis egy tyúk átlépi. <i>Kerékvágás.</i>

Az Arany-kéziratban meglevő, a kötetből viszont kimaradt 20 [22] szöveg esetében többféle okkal számolhatunk. 11 [12] találósnak szerepel va-

riánsa Merényinél, ezek közül 7 szöveg mellett látható a kéziratban közvetlenül arra utaló jel (a piros ceruzával bejegyzett 'M' betű), hogy ezeket valóban a korábbi közlésre való tekintettel hagyhatta ki kötetéből Arany László. Ez a jelölés a kéziratnak mindössze három, egymást követő oldalán jelenik meg: a hatodik lap mindkét oldalán és a hetedik oldalon.

MTAK Irod. 4-r. 409/I. 3–8.	MERÉNYI, 1861
[XXXIV.] Három lába, egy farka, tudom volt a' markodba. (serpenyő.)	IX. Három lába, Egy farka, Ma is volt a Markomba. <i>Lábas.</i>
[XXXVI.] Sem ajtója, sem ablaka, meg is négyen laknak benne. (Dió.)	XLIV. Se' ablakja, se' ajtaja; Mégis négyen laknak abba'. <i>Dió.</i>
[XL.] Egy fa fel nő ága nélkül, ^{egy} madár rá szál szárnya nélkül, ^{egy} mind meg eszi szája nélkül. (Gyertya.)	XIX. Amott egy fa Ága nélkül, Rászállt madár Szárnya nélkül; Mind megette Szája nélkül. <i>Gyertyavilág.</i>
[XLII.] Nekem olyan kis lyányom volt, hogy ha le tették is ritt, ha felvették is ritt. (Láncz.)	XLIX. Ha leteszik is sír, Ha felveszik is sír, Ha szomszédba viszik is sír. <i>Láncz.</i>
[L.] Furják, faragják, még is feneketlen hadják. (fa kémény.)	XLII. Fúrták, faragták; Mégis feneketlen hagyták. <i>Kémény.</i>
[LV.] Piros mint a rózsa, kerek mint az alma, ^{réteges} mint a rétes, ettem belőle de nem édes. (veres hagyma)	VIII. Kerek mint az alma, Piros mint a rózsa; Rétes, de nem béles, Ettem, de nem édes. <i>Vöröshagyma.</i>
[LXII.] Még az anyja meg sem születik már a fia a' ház teteén jár. (Füst, és tűz.)	XLVII. Még az apja megse' lett, Már a fia sindelez. <i>Füst.</i>

A kézirat [LV.] szövege még egy változatban megtalálható a kéziratban, amelyet azonban kihúztak és át is satíroztak: [XLVII.] ^{Réteges mint a' rétes, ettem belőle}

de nem édes. (veres hagyma.)

Az alábbi négy kihagyott szövegnek is megtaláljuk változatát Merényi-nél, azonban a kéziratban ezek mellett nem találunk ennyire egyértelmű jelzést. A piros ceruzás zárójel ([VII], [XXI]), a piros ceruzás áthúzás ([VI]), és a fekete tintás, függőleges vonalakkal történő áthúzás ([XLVIII]) sem kapcsolható kizárólag olyan szövegekhez, melyeket Merényi is közölt.

MTAK Irod. 4-r. 409/I. 3–8.	MERÉNYI, 1861
[VI.] amott megyen göndöri, hátán viszi kenderit ha nem szánnám göndörit, meg gyújt _n a _n ám kenderit. (bárány.)	XLV. Úton megyen döndörre, Hátán viszi kenderét. Ha nem szánnám döndörét: Meggyújt _n ánám kenderét. <i>Júh.</i>
[VII.] Fó ^t _t , hátán fó ^t _t , <i>(pedig)</i> soha ^{tű} bene _{egy} ^{tű} nem volt. (káposzta.)	XXXI. Fót hátán, fót, Soha tű benne nem volt. <i>Fejes káposzta.</i>
[XXI.] fönt lakik magasan, zöld nadrágba ki csücsörödve. (zöld dió.)	XXVIII. Zöld burokba' születtem, Mikor aztán nagy lettem, A nadrágom kifeslett És az úrfi leesett. <i>Dió.</i>
[XLVIII.] Senki és Semmi hárman laktak egy ^{halylikba,} _{senki} ^{és]} el ment tüzért semmi pedig vizért ki maradt otthon?	XXX. Senki, És, Valaki Laktanak egy házban. Elment Senki vadászni, Valaki madarászni: Ki maradt otthon? <i>Év. [És – V. K.]</i>

További 9 [10] szöveg a vizsgált három forrás közül csak az Arany-család kézírataiban szerepel. Ezek többsége műfajilag kérdéses. Egy proverbium ([LXXII.] *Regel méreg, délbe étek, este orvoság. (fekete retek.)*²²) mellett olyan feladványok tartoznak ide, amelyek nem tartoznak a „valódi” népi találósok közé:

[VIII.] (Öt betűből állok, pipára és tanácsra illek. (kupak))

[X.] A Duna hordis, ront is, a' rák áll is mász is, tollóg tollóg gólon, vázieszt, szik uton poris.

[XI.] A Duna hordis, rontis

a' rákális mászis,

tollógólon, vázieszt,

szikuton poris.

bene van a magyarátja

²² Ez a szöveg és a következőként idézett a kéziratban voltaképpen nem voltak teljes egészükben áthúzva, de érzékelhető, hogy a teljes szövegre érvényesnek kell tekintenünk a kihúzást.

[XXX.] reggel ki van nyilva, ^{délbe} _{este} be van borulva, este bimbóba van. (Hajnalka.)

[XLVI.] Lapos az óra, kerek a talpa, mindig ezt kiáltja: hep! hep! hep! hep! hep! hep. (kácsa.)

[LVI.] Hagyma hólnap is lesz _{belőle}. (hadj ma hólnap is lesz belőle.)

[LVII.] Nem fér a pajtába, nem fér a pinczébe, de könnyen bele fér egy hajszál végébe. / (a vé V. betű.)

Egy szöveg – éppen az, amelyik a kéziratban egyedüli találósként szerepel feltehetőleg Arany László kézírásával – illetlensége miatt maradhatott ki:

[LXXV.] Szegény paraszt ember úton-utfélen elhajagálja a nagyurak m[eg] zsebbe teszik.

takony

Végül egy olyan, ismert találós maradt még ki, amelynek mellőzését nehéz megindokolni: [XXVI.] Uton ut félen pipiske hust váj a' szájával. (Király dinye.)

Visszatérve a kézirattól a két nyomtatásban megjelent kötet találóssaihoz, feltűnő, hogy milyen nagy számú az a szöveg, amelyek csak Aranynál, vagy csak Merényinél szerepelnek. Arany szövegeinek többsége a falusi életmódból vett tárgyat ír le, olyan megfogalmazásban, amely szándékosan félrevezeti az olvasót – ezeket nevezi a kutatás rendszerint *valódi* találóssoknak (TAYLOR, 1951, 1–5.).

Merényinél ugyanakkor összesen mintegy 14 ilyen jellegű szöveget találunk. Az ő rejtvényeinek többsége két nagy csoportba tartozik: a fent tárgyalt verses, közköltészeti jellegű szövegek, valamint az úgynevezett *tréfás kérdések*²³ vagy egyéb, „nem valódi” találósok körébe.²⁴ Arany László kötetéből az előbbi csoport teljesen hiányzik, még a kézirat egyetlen ilyen jellegű szövege a V betűről [LVII.] is kimaradt.

Tréfás kérdést is mindössze egyet közöl (XXX.), bár a kéziratban több ilyen szöveg is volt. Ugyanakkor ez a szövegtípus a lehető legszélesebb körben elterjedt, a népköltési gyűjtemények mellett kéziratokban, pony-

²³ Mindazon szövegeket értjük ez alatt, amelyek kérdés formájúak, és valamilyen beugratásra épülnek. Ezeknél „nem a megfejtésre való rávezetés, hanem épen a tőle való félrevezetés a burkolatuk célja. A megtévesztés eszközeinek különfélesége szerint e csoporton belül több alosztály lehetséges. Ez eszközök részint nyelvtani, részint logikai természetűek. [...] nálunk is nagy keletnek örvendenek azok a tréfás kérdések, a melyek homo- vagy synonym szók egybevetésén, helyes vagy helytelen etymológiákon, igazi vagy álösszetételek felbontásán stb. alapulnak. (Az utóbbinak példája: *Milyen fának büdös a bele?*)” (KATONA, 1900, 465.)

²⁴ A szóbeli rejtvények felosztása „valódi” és „nem valódi” találósokra szinte valamennyi, a találósok felosztásával foglalkozó írásban megjelenik, egészen Robert Petsch klasszikus, a későbbi kutatásra jelentősen ható tanulmányáig visszamenően (PETSCH, 1899; ismertetését lásd KATONA, 1900).

vákon, folyóiratokban,²⁵ olvasókönyvekben, szórakoztató kiadványokban egyaránt előfordul. Merényinél a „nem valódi” találósok több csoportja is előfordul: valódi számtani vagy számolási feladványok (LI–LIV.), tréfás számolás (LV.), tréfás, beugrató, elsősorban szójátékon alapuló kérdések (LVI–LXLII.).²⁶

Összegzés

Míg Arany János nem gyűjtőként kritizálta Merényi Lászlót, hanem azért bírálta, hogy a szövegeket túlzott mértékben átírja, véleményünk szerint valószínűbb, hogy Merényi tágabban értelmezte a *néptalány* fogalmát, mint a korabeli gyűjtők többsége. *Eredeti népmeséinek* találós-fejezete összességében sokkal inkább hasonlít a 18–19. századi omniáriumok (vegyes kéziratos gyűjtemények) vagy kalendáriumok vegyes rejtvényközleményeire, mint más népköltési gyűjtemények hasonló részeire. Feltételezhetjük, hogy az írásbeliséghez erősen kötődő, közköltészeti jellegű rejtvényhagyományra is támaszkodott mesekötete találós-fejezetének összeállításakor.

Teljességgel azt sem zárhatjuk ki, hogy az általa közölt szövegek valóban szóbeli rejtvényként hangoztak el, ám valószínűbbnek látszik, hogy egy részüket írásos forrásból ismerhette Merényi. Azt is tudjuk, milyen – közkézzen forgó – forrásokkal kell elsősorban számolnunk: kéziratos énekeskönyvek és egyéb gyűjtemények, kalendáriumok, ismeretterjesztő és irodalmi folyóiratok, valamint népiskolai olvasókönyvek példányaival. Ezek azok a források, amelyek feltárása közelebb vihet minket egy, a 19. században rendkívül népszerű műfaj megértéséhez.

IRODALOM

ARANY JÁNOS

1861 *Eredeti népmesék – bírálat. Szépirodalmi Figyelő*, II, I. félév, 6–7., 21–23., 35–38., 53–54.

1968 *Arany János összes művei XI. Prózai művek 2. 1860–1882*. Sajtó alá rendezte Németh G. Béla. Budapest, Akadémiai Kiadó.

ARANY LÁSZLÓ

1862 *Eredeti népmesék*. Összegyűjtötte Arany László. Pest. Kiadja Heckenast Gusztáv.

²⁵ A *Hasznos Multságokban* megjelent tréfás kérdésekről lásd VARGHA, 2008a, 169–170.

²⁶ Ezek közé keveredve előfordul egy-egy „valódi” találós is, például a LIX. és a LXV. szövegek.

- ARANY László – GYULAI Pál
 1872 *Elegyes gyűjtések Magyarország és Erdély különböző részeiből.*
 Pest, Athenaeum (Magyar Népköltési Gyűjtemény I.)
- DOMOKOS Mariann
 2007 A mesegyűjtő Merényi László. Történeti források akadémiai kiküldetéséről. In: SZEMERKÉNYI Ágnes (szerk.): *Folklór és történelem.* 139–163. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- DOMOKOS Mariann – GULYÁS Judit
 2009 Az Arany-család mesekéziratainak és Arany László *Eredeti népmesék* című művének kritikai kiadása. In: BERTA Péter (szerk.): *Ethno-lore.* Az MTA Néprajzi Kutatóintézet Évkönyve XXVI. 11–77. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- DÖMÖTÖR TEKLA – KATONA IMRE – VOIGT VILMOS (szerk.)
 1978 *Folklorisztikai tudománytörténet.* Szöveggyűjtemény I. (1840–1900). Kézirat. Budapest, Tankönyvkiadó.
- EDVI ILLÉS Pál
 1838 *Első oktatásra szolgáló kézikönyv.* Második, megjavított és bővített kiadás. Budán, A Magyar Királyi Egyetem' betüivel, A' Magyar Tudós Társaság' költségén.
- GÁSPÁR János
 1863 Talányok és találós kérdések. In: *Csemegék kisebb gyermekek számára...* 189–194. (3. kiadás) Kolozsvár, Stein.
- GREGUSS Ágost
 1863 A népköltészet ügyében. *Vasárnapi Ujság*, X, 319.
- HARSÁNYI István
 1918 XVII. és XVIII. századi verses találós mesék a sárospataki könyvtárból. *Irodalomtörténeti Közlemények*, XXVIII, 315–321.
- KÁLMÁNY Lajos
 1881 *Szeged népe I. Ős Szeged népköltése.* Arad, nyomtatta Réthy Lipót és fia.
 1882 *Szeged népe II. Temesköz népköltése.* Arad, nyomtatta Réthy Lipót és fia.
 1891 *Szeged népe III. Szeged vidéke népköltése.* Szeged, nyomtatott Bába Sándor könyvsajtóján.
- KATONA Lajos
 1900 Robert Petsch: *Neue Beiträge zur Kenntnis des Volksrätsels.* (Palaestra. Untersuchungen und Texte aus der deutschen und englischen Philologie. [...] 1899.) (Ismertetés.) *Ethnographia*, XI, 463–467.
- KÓSA László
 2001 *A magyar néprajz tudománytörténete.* (Második, javított, bővített kiadás.) Budapest, Osiris Kiadó.

- KOVÁCS Ágnes
 1969 A XX. században rögzített magyar népmese-szövegek XIX. századi nyomtatott forrásai. I. Arany László magyar népmese-gyűjteménye. In: DIÓSZEGI Vilmos (szerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom*. Az MTA Néprajzi Kutató Csoport Évkönyve II–III. 177–214. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 1977 Arany László. In: *Magyar Néprajzi Lexikon* I. A–E. 120–121.
- 1982 Arany Juliska és Arany László meséi. In: NOVÁK László (szerk.): *Arany János tanulmányok*. 495–530. Nagykőrös, Kiadja a Nagykőrösi Arany János Múzeum.
- KRIZA János
 1863 *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény*. Kolozsvár, Stein János Erd. Muz. Egyleti könyvtár bizománya.
- MÁNDOKI László
 1979 Szóbeli rejtvényeink gyűjtés- és kutatástörténete. *Janus Pannonius Múzeum Évkönyve*, XXIV, 301–326.
- 1982 Szóbeli rejtvények a reformkorból. *Artes Populares*, 8, 225–226.
- MERÉNYI László
 1861 *Eredeti népmesék* I–II. Pest, Kiadja Heckenast Gusztáv.
- PETSCH, Robert
 1899 *Neue Beiträge zur Kenntnis des Volksrätsels*. Berlin, Mayer & Müller.
- SZEMERKÉNYI Ágnes
 2011 A magyar folklorisztika tudományos megalapozása. In: PALÁDI-KOVÁCS Attila (főszerk.): *Magyar Néprajz* I.1. *Táj, nép, történelem*. 142–158. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- SZINNYEI József
 1891–1914 *Magyar írók élete és munkái* I–XIV. A Magyar Tudományos Akadémia megbízásából írta Szinnyei József. Budapest, Kiadja Hornyánszky Viktor Akad. könyvkereskedése.
- TAYLOR, Archer
 1951 *English Riddles from Oral Tradition*. Berkeley – Los Angeles, University of California Press.
- TÖRÖK Károly
 1872 *Csongrád megyei gyűjtés*. Budapest, Athenaeum. (Magyar Népköltési Gyűjtemény II.)
- VARGHA Katalin
 2008a Reformkori találós kérdések a *Hasznos Multságokban*. In: DACZI Margit – T. LITOVKINA Anna – BARTA Péter (szerk.): *Ezerarcú humor. Az I. Magyar Interdiszciplináris Humorkonferencia előadásai*. 162–171. Budapest, Tinta Könyvkiadó.
- 2008b Források és rendszerezési javaslat a magyar találósok 19. századi antológiájához. In: GULYÁS Judit (szerk.): *Tanulmányok a 19.*

- századi magyar szövegfolklórról.* 13–57. Budapest, ELTE BTK
Folklore Tanszék.
- 2010a *Magyar találós kérdések. 19. századi szövegek antológiája.* Buda-
pest, Tinta Könyvkiadó. (Segédkönyvek a nyelvészet tanulmányo-
zásához 105.)
- 2010b *A 19. századi magyar találósok. Áttekintés és rendszerezés.* Kéz-
irat (PhD disszertáció, ELTE BTK Magyar és összehasonlító folk-
lorisztika doktori program)
- 2011 *A mesétől a találós kérdésig. Adalékok a magyar szóbeli rejtvények
terminológiájához (1789–1935).* *Etnoszkóp*, I, 1, 96–106.

FÜGGELÉK

Találósok Merényi László, illetve Arany László *Eredeti népmesék* című kötetében,
továbbá az Arany-család mesekézirataiban.

Összehasonlító táblázat¹

<p>MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)</p>	<p>ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)</p>	<p>MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.</p>
<p>I. Egy kis hófehér mezőben Buzog két gyönyörves forrás; Életből életet szíva, Hallgat tőle sirás-rívás. Edesb a czukornál, Csurgón csurgott méznél, Hajnali álomnál, Mazsolás rétesnél. <i>Anyatej.</i> [207.]</p> <p>II. Valamit látok, megvallom; Mégis azt a panaszt hallom: Hogy egyiknek, kedvezek, - A másiknak, bűt szerzek. <i>Tükör.</i> [207.]</p>		
<p>III. Kecskének kezébe, Szöcskének zsebébe Eszközül szolgálok, Százszor számítva is Négy betűből állok. Két első betűm jelent: Oktalannak házát, Utolsó kettő pedig: Világszép állatját. Ha van elsőbe' lakód: Nyergeled a hátát. <i>Olló.</i> [207-208.]</p>		

¹ Az oldalszámok minden egyes szöveg után szögletes zárójelben találhatóak. A megfejtéseket mind Merényi László, mind Arany László a feladványoktól elválasztva adja meg (MERÉNYI, 1861, 224; ARANY László, 1862, 328.), erre a két oldalszámra külön nem hivatkozik az egyes szövegeknél.

<p>MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)</p>	<p>ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)</p>	<p>MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.</p>
<p>IV. Egy kis fris mezőben terem Csak két alma, A mely mellett forog A nyájasság malma. Gyócs annak fedele, Nem tatárka szalma, A ki kitanálja Nyugodott alatta. <i>Emlő.</i> [208.]</p>		
<p>V. Ház vagyok, de nem palota, Laknak születésem óta. Útés verés A fizetés. Oktalan jár szavam után, Találja ki mindezek után. <i>Kolomp.</i> [208.]</p>		
<p>VI. Egy gazdánál négyen vagyunk, Pár, párjával igaz testvér. Háját eszünk s ha koplalunk: Belünk azt csikorogva kér. Hegyen-völgyön kergetődzünk, Forogva egymás után futunk, Soha egymást utól nem érjük, Mégse válhatik el utunk. <i>Kocsikerék.</i> [208-209.]</p>		

<p>MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)</p>	<p>ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)</p>	<p>MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.</p>
<p>VII. Hallottál-e csodát Hatot e világon? Hetediket mondok – Minden ráhallgasson! Gyors paripa nyargal A hitvány bárányon, Meg nem tántorodik, Sőt nyerít vastagon. <i>Hegedű.</i> [209.]</p>		
<p>VIII. Kerek mint az alma, Piros mint a rózsza, Rétes, de nem béles, Éttem, de nem édes. <i>Vöröshagyma.</i> [209.]</p>		<p>[XLVII.] Réteges mint a rétes, éttem belőle de nem édes. (veres hagyma) [6v.] [LV.] Piros mint a rózsza, kerek mint az alma, réteges mint a rétes, éttem belőle de nem édes. (veres hagyma) [7.]</p>
<p>IX. Három lába, Egy farka, Ma is volt a Markomba. <i>Lábas.</i> [209.]</p>		<p>[XXXIV.] Három lába, egy farka, tudom volt a markodba. (serpenyő.) [6v.]</p>
<p>X. Kívül, szőrös, Bélül, nedves; Legényeknek Igen kedves. <i>Kulacs.</i> [210.]</p>		
<p>XI. Miért sir dóríka? Azért sir dóríka, Hogy nincs vér a derekába. <i>Hegedű.</i> [210.]</p>	<p>V. Ri-ri rucza ri-ri, De nem tudom mért ri, Talán azért sir-ri, Vályujában viz nincs, Derekában vér nincs. <i>Hegedű.</i> [319.]</p>	<p>[XXXVII.] Ri, ri, rucza, ri, ri, de nem tudom mért ri, talán azért ^{sír}ri, vályujába viz nincs, derekába vér nincs. (Hegedű.) [1] [6v.]</p>

<p>MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)</p>	<p>ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)</p>	<p>MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.</p>
<p>XII. Tündér vagyok, És látható, Tenger vagyok, Nem úszható; Víz is vagyok, Nem iható; Testem pedig Nem fogható. <i>Délibáb.</i> [210.]</p>		
<p>XIII. Alma vagyok, Fán nem termett; Élő engem Holtan evett. <i>Krumpli.</i> [210.]</p>		
<p>XIV. Mond meg fiú, hogy hívják – Mint e mesébe írják – Azt a nagy szemfedelet, Mely ki- s betakarva volt Haldokló anyánk felett. <i>Köd.</i> [211.]</p>		
<p>XV. Mig fiatal: leáll neki, Ha megvénül: feláll neki. <i>Mák.</i> [211.]</p>		
<p>XVI. Mondj nekem oly vizet – Ha felelni mernél – A melyik szélesebb Mélységes tengernél; Mégis ha bele mégyysz, Alig er bokáig. Mondjad hát, ne törjed Az eszed sokáig. <i>Harmat.</i> [211.]</p>		

<p>MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)</p>	<p>ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)</p>	<p>MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.</p>
<p>XVII. Hácskón jöttem, hácskón mentem, Arany gyűrűm elvesztettem; Hold meglátta, nap felkapta, Csillag kebelébe dugta. <i>Harmat.</i> [211.]</p>		
<p>XVIII. Nagyobb egy lónál, Kisebb egy disznónál; Mégis befér a lóca alá. <i>Nyereg.</i> [212.]</p>		
<p>XIX. Amott egy fa Ága nélkül, Rászállt madár Szárnya nélkül; Mind megette Szája nélkül. <i>Gyertyavilág.</i> [212.]</p>		<p>[XL.] Egy fa fel nő ága nélkül,^{egy} madár rá szál szárnya nélkül, mind meg eszi szája nélkül. (Gyertya.) [6.]</p>
<p>XX. Sirok-rivok, mindig sírok, A testemmel míg csak bírok. Annál jobban, ha fölvesznek, Annál jobban, ha letesznek. <i>Láncz.</i> [212.]</p>		
<p>XXI. A hol van ni Dávid háza, Vonóját hogy húzza-rázza; Tizenkétzer összeronjta, Tizenkétzer újból rakja. <i>Hold.</i> [212.]</p>		
<p>XXII. Mi lehet az az erős állat, Mely maga elbir egy házat. <i>Csiga.</i> [212.]</p>		

<p>MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)</p>	<p>ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)</p>	<p>MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.</p>
<p>XXIII. Köny nélkül sir dóríka, Vér nélkül van dereka. Sirását nem csitíjtjuk, Sőt magunkat vidíjtjuk. <i>Hegedű.</i> [213.]</p>		
<p>XXIV. Néma vagyok, holtan élek; Én általam mégis élnek. Ha tökütött nem az eszed; Ha nyelvemen tud a nyelved: Te általad élve élek, Néma létemre beszélék. <i>Bettű.</i> [213.]</p>		
<p>XXV. Kerek erdőt járattam, Marok vesszőt vágattam, Megjegyeztem: Otthagytam; Érte mentem: Elhoztam <i>Menyasszony.</i> [213.]</p>		
<p>XXVI. Ide hallgassatok, Arra a mit mondok: Mi állat, a melynek Négy lába, négy szeme, Huszonnégy a körme? <i>Lovashusár.</i> [213.]</p>	<p>VII. Ahol megyen ille-bille, Hátán viszi recze-ficze, Szeme négy, füle négy, Körme pedig huszonnégy. <i>Lovas.</i> [319.]</p>	<p>[XXXVIII.] A hol megyen ille, bille, hátán viszi recze-ficzé, szeme négy, füle négy, körme pedig huszon négy. (Ló háta ember.) [6.]</p>
<p>XXVII. A kertembe' van egy fa, E fának van több ága; Fatetején van egy ház, Abba' egy- vagy háromszáz. <i>Mák.</i> [214.]</p>		

<p>MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)</p>	<p>ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)</p>	<p>MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.</p>
<p>XXVIII. Zöld burokba ’ születtem, Mikor aztán nagy lettem, A nadrágom kiféslett És az úrfi leesett. <i>Dió.</i> [214.]</p>		<p>[XXI.] fönt lakik magasan, zöld nadrágba ki csücsörödvé. (zöld dió.) [4v.]</p>
<p>XXIX. Pehely vagyok, de nem lúdé, Víz is vagyok, de nem kúté, Tápláló édes testén, Bunda vagyok tél idején. <i>Hó.</i> [214.]</p>		<p>[XLVIII.] Senki és Semmi hárman lájták egy helylikba, senki el ment tüzért semmi pedig vizért ki maradt otthon? [6v.]</p>
<p>XXX. Senki, És, Valaki Laktanak egy házban. Elment Senki vadászni, Valaki madarászni: Ki maradt otthon? <i>Év.</i> [hibás válasz, helyesen <i>És – VK</i>] [214.]</p>		<p>[VII.] Főt, hátán főt, (pedig) soha ^{itt} bene nem volt. (káposzta.) [3.]</p>
<p>XXXI. Föt hátán, föt, Soha tû benne nem volt. <i>Fejes káposzta.</i> [214.]</p> <p>XXXII. Miből lettem, megmondandom, - Megfejtés, nem én gondom: Fából vagyok, vasból vagyok, Hogyha használsz, hasznót hozok. Ha pihenek: szegen ülök; Ha dolgozom: nem csücsülök. Mint gyűrűnek nincsen vége: Úgy nem akadsz az enyémmre. <i>Szitta.</i> [215.]</p>		

<p>MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)</p>	<p>ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)</p>	<p>MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.</p>
<p>XXXIII. Ércz lévén, tudok szólni, Tüdő nélkül kiáltani, Az élőket hívogatom, A kimultakat megsíratom. <i>Harang.</i> [215.]</p> <p>XXXIV. Világszép éltembe, Lyuk volt én palotám, Míg ágaskodhattam, Fekete volt ruhám; De már holtom után, Veres az én ruhám. Ha te kitanálod: Úgy leszesz jó komám. <i>Rák.</i> [215.]</p>		
<p>XXXV. Vadon a hazája, Van derek bundája; Sokszor midőn lánczos: Igen furcsa tánczos; Lomhán jár, kel, forog, Ha szól, mindig morog; Soha sincs jó kedve: Mi ez, ha nem ...? <i>Medve.</i> [216.]</p>		
<p>XXXVI. Anyám volt a gáton, Tűzön vala gomba, Jó vala Gálnak dolga, Míg anyja vala Gálnak. <i>Értsd úgy, miként mondva van.</i> [216.]</p>		
<p>XXXVII. Ép' ilyen: Szarka átszáll a tisztán, Hordóbor az oldalán, Kutya ül a farkán, Szalonna függ az állán. <i>Értsd úgy, miként mondva van.</i> [216.]</p>		

MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)	ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)	MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.
XXXVIII. Piros vagyok mint a rózsa, Kerek mint a krajczároska, Fehér ajtó szélén ülök ... Találjátok ki, mit őrzök? <i>Pecsét.</i> [216.]		
XXXIX. Az egész világot átéri, Mégis egy tyúk áltlépi. <i>Kerékvágás.</i> [217.]	XI. E világot által éri, Mégis egy tyúk általlépi. <i>Kerékvágás.</i> [320.]	[LXIII.] E világot által éri, még is egy tyúk által lépi. (kerék vágás.) [7.]
XXXX. [!] Fehér a földje, Fekete a magva, Lúd szántja, Ember hajtja. <i>Irás.</i> [217.]	X. Lúd szántja, Ember hajtja, Gonddal veti be. <i>Irás.</i> [320.]	[I.] Lúd szántja, ember hajtja, gondal vetik be. Ludnak a tolla ir. az ember a' kezével tolja odébb, és gondolaját teszi a' papirosra. [3.] [LIV.] Lud szántja, ember hajtja, gondal vetik be [7.]
XLI. Lepke röpül szárnyatlan, Ne kérd: mennyi? számatlan! Jó egy ember lábatlan, Mind megeshi szájatlan. <i>Hó.</i> [217.]		
XLII. Fürták, faragták; Mégis feneketlen hagyták. <i>Kémény.</i> [217.]		[L.] Fürták, faragják, még is feneketlen hadják. (fa kémény.) [6v.]
XLIII. Magasabb a toronynál, Vékonyabb a zsinórnál. <i>Eső.</i> [217.]		
XLIV. Se' ablakja, se' ajtaja; Mégis négyen laknak abba'. <i>Dió.</i> [217.]		[XXXVI.] Sem ajtója, sem ablaka, meg is négyen laknak benne. (Dió.) [6.]

<p>MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)</p>	<p>ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)</p>	<p>MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.</p>
<p>XLV. Úton megyen döndörre, Hátán viszi kenderét. Ha nem szánnám döndörét: Meggyújtánám kenderét. <i>Júh.</i> [218.]</p>		<p>[VI.] amott megyen göndöri, hátán viszi kenderit ha nem szánnám göndörít, meggyújt_n a nám kenderit. (bárány.) [3.]</p>
<p>XLVI. Körül-körül csupa fa, A közepe nyi...ha..ha. <i>Szita.</i> [218.]</p>		
<p>XLVII. Még az apja megse' lett, Már a fia sindelez. <i>Füst.</i> [218.]</p>		<p>[LXII.] Még az anyja meg sem születik már a fia a' ház teteén jár. (Füst, és tűz.) [7.]</p>
<p>XLVIII. Hídon megyen, nem dobog, Vízen megyen, nem locsog, Sáron megyen, nem poczog. <i>Holdvilág.</i> [218.]</p>	<p>II. Vízen megy nem zuhog, Sáron megy nem suhog, Esó veri nem ázik, Fagy éri nem fázik. <i>Arnyék.</i> [318.]</p>	<p>[XLI.] Vízen megy nem ^suhog, sáson megy nem suhog, esó veri nem ázik, fagy éri nem fázik. (Napsugár Arnyék [6v.]</p>
<p>XLIX. Ha leteszik is sír, Ha felveszik is sír, Ha szomszédba viszik is sír. <i>Láncz.</i> [218.]</p>		<p>[XLI.] Nekem olyan kis lányom volt, hogy ha le tették is ritt, ha fel vették is ritt. (Láncz.) [6.]</p>
<p>L. Ha rám nézesz, visszanezlek; Ha rám nevetesz, lenevetlek; Tiszta, igaz és hú vagyok, Zsákba macskát nem árulok. <i>Tükör.</i> [218.]</p>		

<p>MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)</p> <p>L.I. Midőn egy magyar leánytól azt kérdezték, hogy hány éves, következőleg válaszolt: Én, annyi a mennyi! az anyámasszony két anyyi, az apámuram pedig öt évvel idősb anyámasszonynál, mindhármunk ideje pedig száz esztendő. Kérdés: hány éves volt a leány, az anya és az apa? <i>A leány volt 19, az anyja 38 és az apa 43 éves. [219.]</i></p>	<p>ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)</p>	<p>MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.</p>
<p>L.II. Midőn egy másik magyar leány előtt, ki lúdait hajtogatta hazafelé, valaki azt találta mondani: amott megyen húszt lúd, az imigy felelt: Akkor volna az húszt lúd, ha annyian, meg fél annyian volnának! Kérdés: hány volt a lúd? <i>Nyolcz. [219.]</i></p>		
<p>L.III. Mennyi ez? három öreg, hat nagy, kilencz südő, hat malacz? <i>Huszonnégy. [219.]</i></p>		

<p>MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)</p>	<p>ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)</p>	<p>MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.</p>
<p>LIV. Egyszer két deák kapott egy kulacs bort, melyben épen nyolcz itcze bor volt. Minthogy kiki a maga borát máshol akarta megpityizálni; minthogy semmi-féle mérődényök nem volt, csupán két kulacsuk, még pedig az is az egyik három és a másik ötitezés: kérdés, hogy méthették kétfelé a bort, hogy sem az egyik, sem a másik meg ne esalódjék? <i>Elfőszőr tele töltötték a három itczés kulacsot s azt az öt itczésbe kotyogtatták; aztán másodsor is tele öntötték a három itczést, s azt újra az öt itczés kulacsba fordították; de minthogy a középső kulacsba csak öt itcze fért: így a három itczés kulacsban maradt egy itcze bor. Most a tele öntött öt itczés kulacs tartalmát vissza fordították a nyolcz itczésbe, a legkisebb kulacsban maradt egy itcze bor pedig az öt itczésbe kotyogtatták, s aztán harmadsor is tele töltötték a három itczés kulacsot a legnagyobb kulacsból, s azt az öt itczés kulacsba fordították. Így a középső öt itczés kulacsban, úgyzinte a legnagyobb nyolcz itczésbe is 4-4 itcze bor maradt.</i> [219.]</p>		

MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)	ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)	MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.
LV. Ha egy véka búza harmincz garas: mi az ára egy három garasos czipónak? <i>Három garas.</i> [220.]		
LVI. Mikor fél a nyúl? <i>Mikor ketté vágják.</i> [220.]		
LVII. Hogy van az: hogy félszemű ember többet lát egy szemével, mint te kettővel? <i>Csak úgy, hogy ha te a félszemű emberre tekintesz, csak egy szemét látod, míg ő, ha rád tekint, két szemedet látja.</i> [220.]		
LVIII. Ki tud minden nyelven beszélni? <i>A viszhang.</i> [220.]		
LIX. Mi ez? erdőben-berdőben fejletlen kutya ugat. <i>Fejsze.</i> [220.]		
LX. Miféle kő van legtöbbször a vízben? <i>Vizes kő.</i> [220.]		
LXI. Mi nélkül nem lehet el a szántás? <i>Fordulás nélkül.</i> [220.]		
LXII. Hogy lehetett az, mikép Putnokon az országos vásár alkalmával egy disznó Hétféle szaladt? <i>Csak úgy, hogy Putnok közelében fekszik Hétfalu, s affelé szaladt.</i> [220.]		
LXIII. Hány tojást tudnál éhomra megenni? <i>Egyet: már a többi nem éhomra lenne.</i> [220.]		

MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)	ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)	MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.
LXIV. Mikor lehet a vizet rostában hordani? <i>Mikor megfagyott.</i> [220.]		
LXV. Hogy van az: hogy a szomszéd faluban fát vágnak, mégis ide hull a forgácsa? <i>Harangszó.</i> [221.]		
LXVI. Amott van azon a fán húsz veréb, ha én abból tizet lelövök, hány marad a fán? <i>Egysem.</i> [221.]		
LXVII. Láttál-e már kenderből tornyot? <i>Láttam mikor kenderben állottam.</i> [221.]		
LXVIII. Mi nem rezeg a malomban? <i>A söiétség.</i> [221.]		
LXIX. Miért hunyja be szemét a kakas, mikor kukurikul? <i>Azért, mert könny nélkül is tudja.</i> [221.]		
LXX. Mi áll a vásárban három lábon? <i>A lábos.</i> [221.]		
LXXI. Mi van ebben a házban csinálás, fűrés-faragás nélkül? <i>A repedés.</i> [221.]		
LXXII. Mikor fut a hegy a nyúlnak? <i>Mikor nyársra húzzák.</i> [221.]		
LXXIII. Mi áll egyenesen az ágyban? <i>Sárgarépa.</i> [221.]		
LXXIV. Hány szeg kell a jól elkészített vasas szekérbe? <i>Egy sem.</i> [221.]		
LXXV. Volt-e nálatok estve? <i>Volt.</i> [222.]		

MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)	ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)	MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.
LXXVI. Mi-az? ágzik-bogzik, mégsem virágzik? <i>A patak.</i> [222.]		
LXXVII. Hány hét varjú? <i>Hét.</i> [222.]		
LXXVIII. Mire esik a nyúl mikor meglövik? <i>A szőrére.</i> [222.]		
LXXIX. Mi fa nem ég meg a tűzön? <i>A tréfa.</i> [222.]		
LXXX. Hol nem lophat a tolvaj semmit? <i>A hol semmi sincs.</i> [222.]		
LXXXI. Hogy imád le egy betűvel ezt a szót: Izsák? <i>Egy zsákra írnek egy I betűt.</i> [222.]		
LXXXII. Mi hasonlít legjobban egy fél szalmaszállhoz? <i>A másik fele.</i> [222.]		
LXXXIII. Melyik a legtüzesebb ló? <i>A kandalló.</i> [222.]		
LXXXIV. Mit tud a néma legjobban? <i>Hallgatni.</i> [222.]		
LXXXV. Hol kaszálják a szénát? <i>Sehol, mert már le van kaszáva.</i> [222.]		
LXXXVI. Micsoda ló lát hátul is oly jól mint elől? <i>A vak ló.</i> [223.]		
LXXXVII. Melyik a legszürösabb tő? <i>Temető.</i> [223.]		
LXXXVIII. Hány évig tartott a harmincz éves háború? <i>Harmincz évig.</i> [223.]		
LXXXIX. Mikor nedvestül meg a föld eső, hó és öntözés nélkül? <i>Mikor a harmat esik.</i> [223.]		

MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)	ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)	MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.
LXL. Micsoda állat bír el egy házat? <i>A csiga.</i> [223.]		
LXLI. Hány hét a világ? <i>Mával is kevesebb.</i> [223.]		
LXLII. Mi eszi meg magamagát. <i>Gyertya.</i> [223.]		
LXLIII. Ha lelked tenyérre teszed: Vízet velem nem merítenél, Ha mérés közt Mathusálem Életét s még annyit élnél. Asszonyok megfánczoltatnak; Mégis vernek agyba-főbe... Találj ki, hogyha nem korpa, De friss ész van a főbe. <i>Rosta.</i> [223.]		
	I. Arany főkén arany tál, Arany tálban arany máj, Bátyám adta nénémnek, Néném által adta nekem, Én átadtam a kis öcsémnek. <i>Anyai emlő.</i> [318.]	[XXVIII.] Arany főkén arany tál, arany tálba arany máj, bátyám által adta nénémnek néném által adta nekem, én által a' kis öcsémnek. (<i>anyai emlő, a' testvérek által adják egymásnak, mikor szopnak.</i>) [4v-5.]
	III. Ha egy bika elbődül, Egész helység rácsődül. <i>Harang.</i> [318.]	[XLIV.] Ha egy bika el bődül, egész helység rá csődül. (Harang.) [6v.]
	IV. Szegény paraszt ember minden nap lát olyat, Királyok, császárok ritkán látnak olyat, Isten ő felsége soha se' lát olyat. <i>Mint önmaga.</i> [318.]	[LXXIV.] Szegény paraszt ember minden nap lát olyat. királyok, császárok ritkán látnak olyat. Isten ő felsége soha sem lát olyat. (mint ő maga) [8.]

MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)	ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)	MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.
	VI. Nekem is van, Neked is van, Még a kis kórónak is van. <i>Arnyék.</i> [319.]	[XLIII.] Nekem is van, neked is van, még a kis kórónak is van. (árnyék.) [6.]
	VIII. Két garajczár ára, Még se fér egy házba. <i>Gyertya (és fénye).</i> [319.]	[XLI.] ^{Két} gara ^{jczár} ára, még sem fér a ^{egy} házba. (Gyertya ez is.) [6.]
	IX. Amott megyen móríka, Magát móríkálja, Fekete bársony a szakálla, Hetven a kapczája. <i>Kanpulyka.</i> [319.]	[XLV.] A' hol megyen móríka, magát móríkálja, fekete bársony a' szakála, hetven a' kapczája. ^{kanpulyka} (kan pújka.) [6v.]
	XII. Teknőbe fektetik, Nyers hússal döfölik. <i>Dagasztáskor a tészta.</i> [320.]	[XXV.] Teknőbe fektetik, nyers husal döfölik. (Kenyér tészttát mikor dagasztják.) [4v.]
	XIII. Belől szörös kívül fényes, A közepe igen édes. <i>Gesztenye.</i> [320.]	[XXVII.] Kivül fényes belől szörös, a' közepe igen édes. (gesztenye.) [4v.]
	XIV. Ettem sültet főttet, Világra nem lettet, Fa tetején – föld alatt. <i>Egy vadász mondta ezt, ki egy hasas nyulat lött; a fiát kivette belőle, felét megsütötte, felét megfőzte, levitte a pinczébe, ráállott egy szál deszkára, úgy ette meg.</i> [320.]	[LXXVII.] Ettem sültet, főttet, világra nem letett, fa tetején, föld alatt. Magyarázat Egy vadász lött egy nyulat, olyan nagy fi volt benne hogy egy pár nap mulva meg elett volna. a' vadász kapta magát, felét meg sütötte, felét meg főzte, a kis piczi nyulnak. azután fel vitetett egy nagy fa tetejére egy teknő földet, be tétette a galy közé, maga fel mászot a fára, alá üle a' teknőte, ott ete meg a nyula. [18v.]

MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)	ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)	MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.
	XV. Elöl megyen fényeske, Utánna megy fehérke, Meg van a farka kötve. <i>Tü és czérna.</i> [320.]	[V.] Elöl megyen fényeske, utána megy fehérke ^m _e ^g van a farka ^{vége} kötve. (elől megy ^a fényeske; az a ^t _ü , utána a fehérke: az a a czérna, <i>fmg</i> van a farka vége kötve: az a csomó a czérnán.) ^{tü és czérna} [3.]
	XVI. Kint is van, Bent is van, Mégis a házba ' van. <i>Ajtófélfá.</i> [321.]	[LXVI.] Se kint, se bent, még is a házban van. (ablak fa.) [7v.]
	XVII. Mig él, mindig áll, Holta után szaladgál. <i>Ördögcsékér.</i> [321.]	[LXIX.] ^{Mig élék mindig állók, mikor meg halok mindig futok. (Ördög csékér)} [7v.] [LXXI.] Mig él mindig áll, holta után szaladgál [ördög csékér] [7v.]
	XVIII. Mig él, mindig fut, holta után mindig lop. <i>Lopotók.</i> [321.]	[LIII.] Mig él mindig fut, holta után mindig lop. (lopó tók.) [6v.]
	XIX. Erdön vágják, megfaragják, haza hozzák, testet tesznek bele. <i>Koporsó.</i> [321.]	[III.] Erdön vágják, meg faragják, testet tesznek belé. (koporsó.) [3.]
	XX. Erdön vágják, megfaragják, haza hozzák, lelket tesznek bele. <i>Bölcső.</i> [321.]	[II.] Erdön vágják, meg faragják. Lábát tesznek alá, lelket tesznek belé. (bölcső.) [3.]
	XXI. Mi az: erdön vágják, itthon szól. <i>Kendertiló.</i> [321.]	[IV.] Erdön vágják, haza hozzák; itthon szól. (kender törő.) [3.]
	XXII. Földön fa, fán viz, vizen kő, kövön vas, vason hús. <i>Köszörükő.</i> [321.]	[LXXVIII.] földön fa, fán viz, vizen kő, kövön vas, vason hús. Magyarázat köszörü kő. [18v.]

MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)	ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)	MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.
	XXIII. Meg is főzik, meg is sütik, még se' eszik meg. <i>A hurka végébe szúrt kis fa.</i> [321.]	[LXX.] Mi az? meg is főzik, meg is sütik, még sem eszik meg. (az a kis fa, a' ki a hurkába van szurva. hogy ki ne jöjön belőle a főtelék.) [7v.]
	XXIV. Ha járok is, ha nem is, még is egy helyben maradok. <i>Óra.</i> [322.]	[LXVII.] Ha járok is, ha nem is, még is egy helyben maradok. (óra.) [7v.]
	XXV. A háromlábbon ült a két láb, előtte volt az egy láb, oda ment a négy láb, elvitte az egy lábát, a két láb felkapta a három lábát, a két láb felkapta a három lábát, úgy megütötte vele a négy lábát, hogy mindjárt elejtette az egy lábát. <i>A háromláb csizmadiaszék, a kétláb csizmadia, az egy láb sonka, a négy láb kutya.</i> [322.]	[IX.] Három lábbon ült a két láb, előtte volt az egy láb, oda ment a négy láb, elvitte az egy lábát, a' két láb felkapta a' három lábát, úgy meg ütötte vele a' négy lábát, hogy mindjárt el ejtette az egy lábát. <u>Magyarázat.</u> a' három lát a' csizmadia szék, a' két láb a csizmadia. előtte az egy láb a' sonka, (oda ment) a négy láb, a' kutya. (el vite az egy lábát, a' sonkát, a' két láb, a csizmadia, felkapta a' három lábát: a csizmadia székét, úgy meg ütötte vele a' négy lábát: a kutyát, hogy mindjárt el ejtette az egy lábát: a' sonkát.) [3.]
	XXVI. Egyet tojik, huszat költ, százat repít. <i>Hagyma (egy gerezdet ültetnek el, mikor felássák, hús gerezd is van, tisztításakor pedig száz felé is megy).</i> [322.]	[XIII.] Egyet tojik, ^{hús} szát költ, százat repít. <u>Magyarázat</u> a foghagymát mikor el ültetik egy gerezdet ültetnek el, mikor fel ássák egy helybe hús gerezd is van, mikor pedig tisztítják akkor a héja száz felé is repít. [3v.]
	XXVII. Úton-útfélen pálcát hajigálnak. <i>Kigyó.</i> [322.]	[XVIII.] Úton ut félen pálcát hajigálnak. (kigyó.) [3v.]
	XXVIII. Úton-útfélen üstöt borogatnak. <i>Vakandurás.</i> [322.]	[XIX.] Úton ut félen üstöt borogatnak. (Vakondak turás.) [3v.]

MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)	ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)	MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.
	XXIX. Úton-útfélen úrfiak ugrálnak, a ki kitalálja egye meg a féllábát. <i>Béka.</i> [322.]	[XVII.] Uton ut fél ^{en} urfiak ugrálnak, a' ki ki találja egye meg a fél lábát. (béka.) [3v.]
	XXX. Melyik ér többet határ, huszár, kádár? <i>6 ár, 20 ár, vagy egy egész kád ár?</i> [322.]	[LXIV.] Me ^b ik ^{ér} több ^{er} : határ, huszár, kádár? (6 ár? 20 ár? vagy egy ^{egész} kád ár?) [7v.]
	XXXI. Zöld a lába, zöld nadrága, fűrkó a feje. <i>Káposzta.</i> [322.]	[XX.] föld a lába, zöld nadrága, fűrkó a feje. (zöld káposzta.) [4v.]
	XXXII. Kivül fekete, belül fehér, mi az? <i>Retek.</i> [323.]	[XXII.] kívül fekete belől fehér: mi az? (fekete reték.) [4v.]
	XXXIII. Zöld istállóban fekete tehén vörös szénát eszik. <i>Dimnye és a magva.</i> [323.]	[XXIII.] zöld istállóba fekete tehén, vörös szénát rág. (görög dinye.) ^{és a magva.)} [4v.]
	XXXIV. Villa az eleje, seprű a hátulja, zsák a közepe. <i>Ökör.</i> [323.]	[XXIV.] Villa az eleje, seprű a' hátulya, zsák a' közepe. (ökö.) [4v.]
	XXXV. Vadonnat új, mégis lyukas, ha beföldják, semmit se' ér. <i>Rosta.</i> [323.]	[LIX.] Vadonatt új, még is jukass. ha be földják semit sem ér. (rosta.) [7.]
	XXXVI. Hétfőn zöld, szerdán piros, szombaton fekete. <i>Meggy.</i> [323.]	[XXIX.] Hefűn zöld, szerdán piros, szombaton fekete. (meggy.) [5.]
	XXXVII. Pénzem van nem tudom, se' nem adok, se' nem veszek, meg sem gazdagodom. <i>Hal.</i> [323.]	[LXI.] Pénzem van nem tudom, se' nem adok, se' nem veszek, meg sem gazdagodom. (Hal.) [7.]
	XXXVIII. Ketten vagyunk, testvérek vagyunk, ha nincs mit enni, egymást harapjuk. <i>Olló.</i> [323.]	[LX.] Ketten vagyunk, testvérek vagyunk, ha nincs mit enni, egymást harapjuk. (olló.) [7.]
	XXXIX. Se' nem ehetném, se' nem haragszom, mégis harapok. <i>Harapófogó.</i> [323.]	[LXV.] Se nem ehetném, se nem harakszom, még is harapo ^k . (harapó fogó.) [7v.]

MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)	ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)	MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.
	XL. Nekem olyan öregapám volt, hogy a ház tetejére ült fel, ott pipázott. <i>Kémény.</i> [324.]	[LVIII.] Nekem olyan öreg apám volt, hogy a háztetejére ült fel ott pipázott. (kémény.) [7.]
	XLI. Nekem olyan kis lányom volt, hogy a szemén nőtt a haja. <i>Kukoricza. Szita.</i> [324.]	[LXVIII.] Nekem olyan kis lányom volt, hogy a szemén nőtt a ^{zöld} haja. (Kukoricza csó ^{korában} a fővén, minden szemem van egy szálat ^{sejme} vagy ^{másképp} haja.) [7v.]
	XLII. Nekem olyan kis lányom volt, akarhova vitték, mindenütt pofon verték. <i>Szita.</i> [324.]	[XVI.] Nekem olyan kis lányom volt, hogy akár hova vitték, mindenütt pofon verték. (szita.) [3v.]
	XLIII. Nekem olyan kis tyúkom volt, hogy a karó hegyébe járt tojni. <i>Hó.</i> [324.]	[XV.] Nekem olyan kis tyúkom volt, hogy a karó hegyébe járt tojni. (hó.) [3v.]
	XLIV. Nekem olyan kis tyúkom volt, hogy a föld alá járt tojni. <i>Hagyma.</i> [324.]	[XIV.] Nekem olyan kis tyúkom volt, hogy a föld alá járt tojni. (vörös hagyma.) [3v.]
	XLV. Nekem olyan kis csikóm volt, hogy akarhova mentem, mindenütt utánam nyerített. <i>Sarkantyú.</i> [324.]	[XXXI.] Nekem olyan kis csikóm volt, hogy akarhova mentem mindenütt utánam nyerített. (sarkantyú.) [6.]
	XLVI. Nekem olyan kis lovam volt, hogy maga maga alól kihányta a ganét. <i>Fürü.</i> [324.]	[XXXII.] Nekem olyan kis lovam volt hogy maga, maga alól ki hányta a ganét. (Fürü.) [6.]
	XLVII. Nekem olyan kis hordóm volt, hogy ha leesett a padlásról, nem volt az a pintér, a ki meg tudta volna csinálni. <i>Tojás.</i> [324.]	[XXXV.] Nekem olyan kis hordóm volt, hogy ha le esett a padlásról, nem volt olyan bodnar a világon a ki meg tudta volna csinálni, ugy szélvel tört. (tojás.) [6.]
	XLVIII. Ha felhajítottam a ház tetejére fehér, ha leesik sárga. <i>Tojás.</i> [325.]	[LI.] ^{mikor} ^{Ha} felhajítottam a ház tetejére fehér, mikor le esik sárga. (tojás.) [6v.]

MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)	ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)	MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.
	XLIX. Ha felhajítom a ház tetejére piczi, kurta, keskeny; ha leesik, olyan nagy, hogy egy ponyvával se tudnád betakarni. <i>Egy tuczat kártya.</i> [325.]	[LII.] mikor fel hajítom a ház tetejére, piczi kurta keskeny, mikor le esik olyan nagy, hogy egy lepedővel sem lehet le teríteni. (egy tuczet kártya.) [6v.]
	L. Nem azért vettelek, hogy a szegre tegyelek, hanem azért vettelek, hogy az én hosszúmat a te szőrösödbe dugjam. <i>Ködmön.</i> [325.]	[LXXIII.] Nem azért vettelek, hogy a szegre tegyelek, hanem azért vettelek, hogy az én hosszúmat a te ^{hosszúdba} szőrösödbe (ködmön.) [8.]
	LI. Erdőben-berdőben veres húst árulnak. <i>Som.</i> [325.]	[XXXIII.] Erdőben, berdőben, veres pecsenyét árulnak. (som.) [6v.]
	LII. Erdőben-berdőben fekete piczinke jaj jaj! <i>Tövis.</i> [325.]	[XXXIX.] Erdőben, berdőben, fekete piczinke, jaj! jaj! jaj. (tövis.) [6v.]
	LIII. Mig éltem élőket tartottam; hogy megholtam, élőket hordozok, s élők felett járok. <i>Egy tölgyfa, melyet csolnaknak csináltak. (Mig élt, disznókat tartott makkjával; mint csolnak embereket hord, s halak felett jár.)</i> [325.]	[LXXVI.] Mig éltem élőket tartottam. Hogy meg holtam, élőket hordozok, s élők felett járok. Magyarázat Még a tölgy fa élt, (tűdnilik mig ki nem vágták,) makokat termett, élőket tartott, mert disznók híztak vele. ^m Mikor ki vágták, hajót csináltak belőle, élő emberek jártak rajta, vizen halak, s más vízi állatok fellett. [18v.]
	LIV. Én elmentem ürgébe-bürgébe, vittem fenyeskét, vettem rajta vereskét, bele tettem rá tettem a bubosdit, oda jöve szőrös dáma, úgy megütém a kacskalétámmal, hogy mingy' a pitypilókába szaladt. <i>Üрге-büрге – mézsárszék; fenyéske – pénz; vereske – hús; lyukasdi – fazék; búbosdi – fedő; szőrös dáma – macska; kacskaléta – kéz; pitypilóka – pitar.</i> [325.]	[XII.] Én el mentem ürgébe, bürgébe, vittem fenyeskét, vettem rajta vereskét, bele tettem lyukasdiba, rá tettem a bubosditt, oda jöve szőrös dáma, úgy meg ütém kacskabétám, hogy mingy' a pitypilókába szaladt. Magyarázat az üрге büрге mézsár szék, a' fenyéske pénz, a' vereske hus, a' lyukasdi fazék, a' búbosdi fedő, a' szőrös dáma a' macska, a' kacskabétám kézem, pitypilóka pitar. [3v.]

MERÉNYI László: <i>Eredeti népmesék.</i> (I. kötet, 1861.)	ARANY László: <i>Eredeti népmesék.</i> (1862)	MTAK Kt. Irod. 4-r 409/I. 3-8.; 409/II. 18v.
		[VIII.] (Öt betűből állók, pipára és tanácsra illek. (kupa)) [3.]
		[X.] A Duna hordis, ront is, a' rák áll is mász is, tollóg tollógólon, vázieszt, szik uton poris. [5v.]
		[XI.] A Duna hordis, rontis bene van a magyarázatja a' rakállis mászis, tollógólon, vázieszt, szikuton poris. [3v.]
		[XXVI.] Úton ut félen pipiske húst vaj a' szájjával. (Király dinye.) [4v.]
		[XXX.] reggel ki van nyilva, ^{délbe} be van borulva, este bimbóba van. (Hájnalka.) [5.]
		[XLVI.] Lapos az óra, kerek a talpa, mindig ezt kiáltja: hep! hep! hep! hep! hep! hep! hep. (kácsa.) [6v.]
		[LVI.] Hagyma hólnap is lesz ^{belsőle} (hadj ma hólnap is lesz belőle.) [7.]
		[LVII.] Nema jér a patágha, nem jér a puzczerbe, de könyen bele jér egy hajszál végébe. / (a. V. betű.) [7.]
		[LXXII.] <i>Regel méreg, délbe étek, este orvoság. (fekete reték.)</i> [7v.]
		[LXXV.] Szegény paraszt ember úton-utfélen elhajagálja a nagyurak m[eg] zsebbe teszik. takony [8.]

KATALIN VARGHA

A COMPARATIVE ANALYSIS OF RIDDLES OF MID-19TH CENTURY
HUNGARIAN FOLKTALE COLLECTIONS

The article is a comparative study of three closely related sources of folk riddles from the 19th century. The two volumes of tales collected and edited by László Merényi and László Arany (both were published under the title *Eredeti népmesék*, i.e. 'Authentic Folktales' in 1861 and 1862, respectively), and the manuscripts written by members of the Arany family all included a considerable number of riddles. These sources reflect different concepts regarding the genre of riddles. If one compares them with other collections of folklore texts from the 19th century, it can be observed that László Merényi took notice of a wider group of riddles, not only those that were considered to be "typical folk riddles from genuine origins". While his volume received severe reviews, and has been considered as inauthentic, we can assume that he relied on the literary riddle tradition as well as the oral tradition of the folk in a strict sense. This article suggests that we should view the texts published by Merényi in a wider context, considering that the oral riddle tradition cannot be completely separated from the literary riddle tradition. The comparative investigation of the sources concerned illustrates what a vague definition of the genre of 'folk riddle' existed in an era when the formation of the canon of folk genres in Hungarian folklore studies took place. Manuscript collections, popular prints, periodicals and schoolbooks for children are sources to be studied closely in order to achieve a better understanding of the riddle, which was an extremely popular genre of the 19th century.

The article is supplemented with an *Appendix*, presenting all 223 riddle texts from the three examined sources in a comparative table.

GYULAI PÁL FOLKLÓRGYŰJTÉSE ÉS MESEKÖLTÉSZETE

Dolgozatomban Gyulai Pál eleddig kevés figyelmet kapott folklórgyűjtését, valamint az ezzel kapcsolatba hozható meseköltészetét vizsgálom. Gyulai Pál népköltészet iránti érdeklődését tekintve Kriza János *Vadrózsák* című székely népköltési gyűjteményének létrejöttében való közreműködésén kívül elsősorban a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* szerkesztésében játszott szerepét, továbbá a népköltészetre vonatkozó elméleti írásait és egyetemi előadásait tartja számon a tudománytörténet.¹ Ezen áttekintések azonban jellemzően nem foglalkoznak kimerítően (érintőlegesen is csak elvétve) Gyulai Pál saját, a negyvenes években diákként, majd később a kolozsvári gimnáziumban már tanárként diákjaival folytatott folklórgyűjtésével,² ezért csak nagyon kevés reflexió történhetett Gyulai meseköltészetére és az élő népköltészet lehetséges kölcsönhatásainak vizsgálatára is.

A dolgozat a 2010-ben megvédett doktori értekezésem³ egy fejezetén alapul, melyben Gyulai Pál folklorisztikai munkásságával kapcsolatos, kevés figyelmet kapott adatokat, valamint ezzel összefüggésben néhány ismert verses meséjének keletkezés- és fogadtatástörténetét mutatom be elsősorban Gyulai levelezése alapján. Az MTA Kézirattárában folytatott forrásfeltárás során számos olyan adat bukkant elő, melyek Gyulai Pál népiesség-felfogásának és folklórtextológiájának kiegészítéséhez és majdani teljesebb megrajzolásához közelebb vezethetnek. Gyulai népköltészet-elméletén belül ballada- és népdal-felfogására, a lírai folklóralkotások irodalmi fel-

¹ PAPP, 1935, 1941; VOINOVICH, 1926, 4–5.; FARAGÓ, 1971; DIÓSZEGI, 1979, 376–377.; UJVÁRY, 2000, 2007, 438–455.; DÖMÖTÖR – KATONA – VOIGT, 1978, 167–169. Gyulai Pál a magyar népköltészetéről szóló, kéziratból sokszorosított egyetemi előadásának újraközlése ugyanitt: 171–237. *A magyar népköltészetéről* Demek Győző és Matirko Bertalan Gyulai Pál. Budapest, 1888/1889-iki tanév I. fele.

² Fontos kivételként kell említeni Faragó József tanulmányát a balladagyűjtő Gyulairól: FARAGÓ, 1977, 2005, valamint Olosz Katalin írásait, melyekben hangsúlyozza és adatozza Gyulai Pál folklórgyűjtői tevékenységét. OLOSZ, 2003b, 2011. Ezúton is szeretném megköszönni Olosz Katalinnak egyrészt azt, hogy utóbbi tanulmányát még kézirat formában rendelkezésemre bocsátotta, főként pedig, hogy mindig önzetlenül, nagy szakértelemmel és lelkesedéssel fogadja közös érdeklődési területeink kapcsán felvetődő kérdéseimet.

³ *Szövegalkotási stratégiák a magyar népmesegyűjtés és -kiadás elméletében és gyakorlatában a 19. században (1848–1872)* 2009, kézirat. Jelen tanulmányból terjedelmi megfontolásokból elhagytam *A gonosz mostoha* keletkezésével összefüggő adatokat és következtetéseket, melyeket – reményeim szerint – a disszertációból készülő monográfiában fognak helyet kapni. (A tanulmány lezárása után értesültem arról, hogy a megjelenés előtt álló Kriza János-féle *Vadrózsák* második kötetének forrásjegyzékében Olosz Katalin bemutatja a MTAK Irod. 4-r. 412 jelzetű kézirat-együttest, mely leírásban bebizonyítja, hogy a kolligátum Gyulai verses folklórgyűjtése szempontjából is tartogat meglepetéseket.)

dolgozására vonatkozó adatok (elsősorban Gyulai leveleiből kibontakozó, sokoldalú és majdani vizsgálat tárgyát képező folklór-recepcióra gondolk) kimerítő bemutatására ezúttal nem kerülhet sor. Jelen dolgozat Gyulai Pál népköltészethez való viszonyának bonyolult szövevényéből csak egyetlen műfajra, a mesére koncentrálok, azonban előre kell bocsátanom azt is, hogy még ezen egyetlen műfaj esetében sem törekedhettem teljességre.

A folklórgyűjtő Gyulai Pál

1860. február 25-én hangzott el az Erdélyi Múzeum-Egyletben Gyulai Pál nevezetes felolvasása a népköltészetéről, melyben eddigi ismereteink szerint először fejtette ki folklórra vonatkozó nézeteit. Bár ekkor még nem jelent meg Kriza János székely népköltési gyűjteménye (KRIZA, 1863), Gyulai ekkorra már több mint egy évtizede tudott a készülő kötetéről, maga is több alkalommal reklámozta a végül csak 1863-ban megjelent *Vadrózsákat*.⁴ Az említett 1860-as erdélyi előadás egy érdekes aspektusára világítanak rá a felolvasás írott változatának befejező sorai:

Ha az *én kised gyűjteményem*, melyet leginkább tanítványaim, közöttük kivált Varga László, buzgalmának köszönök, néhány hónap alatt is ennyi szépet bír felmutatni; ha egy székely kocsiától és gyalui szolgáltól itt a városon elfoglaltságaim közepett is egy ily becses adalékot nyerhettem: mennyivel többet tehetnek azok, kik falun laknak s az idő és körülmények nagyobb kedvezésével dicsekedhetnek. És miután nekem jutott a szerencse néphagyományaink ügyében a Múzeum-egylet kebelében először szót emelni, legyen szabad egyszer mind kérem a tisztelt választmányt, hogy a netalán beküldendő gyűjtemények rendezésére s később kiadására méltóztassék az én munkásságomat, segítségemet is igénybe venni, mire egész készségelem ajánlkozom.⁵

Gyulai Pál saját folklórgyűjtését/folklórgyűjtéseit ugyan említés szintjén számon tartja az irodalomtörténet és ennek nyomán a folklórtörténet is, (PAPP, 1935, 71–72., 475–476.; DIÓSZEGI, 1979, 376.; UJVÁRY, 2000–2007, 438–455.; OLOSZ, 2003b, 47.) azonban a gyűjtés(ek) körvonalazására határozott kísérletek csupán Gyulai publikált balladáinak vonatkozásában, valamint egy hajdani gyűjtőjével felmerült „szerzői” jogi konfliktus kapcsán történtek (FARAGÓ, 1977, 2005, 94.; OLOSZ, 2011). A Gyulai-monográfus

⁴ Gyulai Anday néven már 1844 márciusában bizonyíthatóan ajánlotta a *Regélő Pesti Divatlap* olvasói figyelmébe Kriza gyűjteményét. FARAGÓ, 1971, 79.

⁵ Gyulai Pál: Adalék népköltészetünkhöz. *Budapesti Szemle*, 1860, IX. kötet 272–299. (idézet: 299. Kiemelés: D. M.) GYULAI, 1908, 308–346.

Papp Ferenc mutatott rá először arra a tényre, hogy Gyulai húszévesen, a júniusi vizsgái letétele után néhány társával kirándulni indult Erdélyben, mely utazás során folklóralkotásokat is feljegyzett. Az 1845 nyarán megtett út főbb állomásai a következők voltak: Torda felé indultak, majd Marosvásárhelyen át Udvarhelyszéket járták be: Udvarhelyet, Homoródot, Korondot keresték fel, majd a moldvai határ közelében Borszékig jutottak, aztán Csíkszeredában jártak, utána Háromszék, Fogaras és Brassó majd Nagyszeben következett.⁶

Értékes adatokat tartalmaz Gyulainak a papköltő barátjához, Medgyes Lajoshoz 1845 őszén írt levele, mely nyilvánvalóan még a nyáron tett utazás alkalmával gyűjtött népköltési alkotások műfaji karakterével kapcsolatos és a prózai szövegek feldolgozására vonatkozó bizonytalanságáról is árulkodik:

Népregét és dalt is gyűjtöttem s még több van ígéletbe, majd felküldöm őket a kisleludi [!] társasághoz, a népregéket pedig kidogozom. Csak nem tudom miféle versmértékbe hogy a népi zománcz is megmaradjon, s valamennyire művészi fokra emeltessék mert én hosszas gondolkodások után, az az elvem a népköltésben [!] irodalmilag, hogy le kell ugyan szólni [!] a néphez, de nem kell ott maradni s egyszerű kedves érzéseit képeit eltanulni de nem mindegyiket. Többet írnék e tárgyról de nincs időm hanem ha olly jó leszél hogy e tárgyban nézeteidet egy levélben elmondod, írni fogok még. Vizsgalodj különösen a versmérték körül s tanácsolj [...]⁷

Mint az ismeretes, Erdélyi Jánost a negyvenes évek legelejétől foglalkoztatta egy népköltési gyűjtemény kiadásának terve, a Kisfaludy Társaság az ő hatására 1843 decemberében határozta el a népköltési alkotások összegyűjtését és hirdetett országos gyűjtési felhívást. (ERDÉLYI, 1846, VII.). Gyulai Pál ez idő tájt az Erdélyi és Garay János szerkesztette *Regélő Pesti Divatlap*nak rendszeres munkatársa volt. (PAPP, 1935, 22., 38., 56.). Gyulai e kapcsolata révén már diákként megismerte Erdélyi János és a társaság népköltésgyűjtő törekvéseit, húszévesen erdélyi kirándulása során pedig volt alkalmá tevőlegesen is közreműködni a gyűjtemény anyagának szaporításában, népdalok és *népregék* (népmesét és/vagy mondát értve a terminuson) gyűjtésével. Saját bevallása szerint szándékában állt a gyűjtött dalokat

⁶ PAPP, 1935, 71–72. Az útvonalat Papp Gyulai levelei alapján rekonstruálta. Vö. Gyulai Szilágyi Sándorhoz 1845. júl. 6. és 1845. júl. 24. és Gyulai Medgyes Lajoshoz 1845. szept. 8. GYPLEV, 1961, 11–13. (564.)

⁷ Gyulai Medgyes Lajoshoz 1845. szept. 8. GYPLEV, 1961, 13. Az MNGY I. kötetében Gyulai a Szilágyi és Hagymási balladájához fűzött jegyzetében írja: „Midőn 1845-ben, mint diák, szülőföldemet, Erdélyt beutaztam, a Székelyföldön, Oláhfaluban én is hallottam e ballada néhány sornyi töredékét korcsmában egy ittas öreg székelytől. Le is jegyeztem, de az utban elveszett. 1858–62-ig, mikor ismét Erdélyben laktam, sokat vadásztam e balladát, de nem tudtam nyomára akadni [...]” MNGY 1872, I. 557. Idézi FARAGÓ, 2005, 77.

elküldeni a társaság számára, nevét azonban Erdélyi *Népdalok és mondák* című gyűjtemény regisztrált beküldői között nem találjuk.

Ami a prózafolklórt illeti, figyelemreméltó az a fentebbi idézetből kiolvasható megkülönböztetés, mely a *népregék* irodalmi felhasználását elválasztja a népdalokétól. Jellemző, hogy fel sem vetődik Gyulaiban, hogy szövegátalakítás nélkül küldje el az előttünk közelebről sajnos ismeretlen népregéket a gyűjtést koordináló irodalmi társaságba, noha az ekkorra már közzétett gyűjtési felhívás egyértelműen fogalmaz:

[...] felszólít mindenkit a két hazában, mennyire népdalok, mondák, mesék és hagyományok a népek ajkáról eltanulva értésére estek, sziveskedjék azokat papírra tenni, de *ugy, mint azokat hallotta, minden csinosítás vagy nemesítés nélkül*, 'a pusztá meztelenségben', – mert csak így lehetnek a nép szelleme, s költői tehetségének lenyomatai, jellemvonásai [...].⁸

A Gyulai leveléből idézett részlet azt sugallja, mintha számára a prózafolklór a lírai alkotásokkal szemben, kizárólag feldolgozandó, meghozzá versben feldolgozandó alapanyagként jelentett volna érdekességet, ugyanakkor kiviláglik, hogy a folklórszöveg költői hasznosításához való megfelelő versforma megtalálása komoly gondot okozott Gyulai számára. (Meggjegyzem, hogy a levélből nem derül ki, hogy a feldolgozott prózafolklórt is a társaságba szánta-e és így a *magyar népköltészet* részeként, vagy szigorúan költői alkotásként gondolta-e el Gyulai. Számomra az utóbbi tűnik valószínűnek.)⁹

A diák Gyulai Pál Szilágyi Sándorral és Szász Károllyal került közelebbi barátságba kolozsvári iskolaévei alatt. Gyulai Szász Károlyhoz 1847. március 15-én írott levele több szempontból is figyelmet érdemel. Egyfelől a levélből úgy tűnik, hogy ekkorra már Gyulai sokkal határozottabb, kialakult véleménynyel bír a népies költészetéről. Beszámol arról, hogy továbbra is foglalkoztatja őt a népköltészet költői kidolgozásának kérdése (melyre *kedvenc* terveként utal), Szász Károlyt is az ezzel való foglalatokodásra ösztönzi:

Tavaly *egy népregét küldöttem* volt nekem. Nekem ez különösen azért vala kedves, hogy belőle tudám meg költőisegetet. Még akkor mind-

⁸ ERDÉLYI, 1991, 220.; VOIGT, 2005, 14. [Kiemelés D. M.]

⁹ Gyulai e nyilatkozatában jól tükröződik az irodalmi népiesség korai felfogása, miszerint a népköltészetnek csak megnesemesítve (akkulturáción át) van helye a nemzeti irodalom rendszerében. Az irodalmi népiesség alapvető monográfiája HORVÁTH, 1978. Gyulai népiesség-felfogását (a népi elemről kifejtett nemzeti költészet eszméjét) Arany János költészetére alapozva fogalmazta meg (1000. [Gyulai Pál] Keveháza. *Szépirodalmi Lapok*, 1853 első félév 16. sz. 255–256. GYULAI, 1927a, 13–15.) erről részletesebben lásd S. VARGA, 2005, 496–512. Az irodalmi népiesség akkulturációs módszeréről MILBACHER, 2000. A tündérmese irodalmi felhasználásáról lásd Gulyás Judit monográfiáját GULYÁS, 2010.

járt megkezdek vala egy levelet, melly köszönetem s némi észrevételeket tartalmazott, de bevégetlen maradt s tudja isten hova lön. Köszönetem most újra ismétlem, de észrevételeim elhagyom... mert miután a 'Szabad székely dala'-t irtad, ugy hiszem tudod mi az: népies eszméket népies kül- és belalakba önteni. E *rege tartalmat regéim sorába irtam*, de ha te ki akarod még egyszer dolgozni kihuzom onnan. Én ugy is nem tudom: létesíthetem-e valaha kedvenc tervemet? Legalább meg most sem a népies nyelv nincs ugy hatalmamban, sem a népet nem ismerem anynyira, hogy e téren sikerrel működhetném. Néhány kész népregémről ugyan nem épen rossz véleménynyel vannak azok, kiknek fölolvastam, de engem nem elégitenek ki, előttem pedig ez a földolog. Neked nem ártana e nemben dolgozni. Én legalább szerencsés sikert jósolok.¹⁰

Fájlalhatjuk, hogy az említett levélfogalmazvány elveszett, mert az Gyulai éppen alakuló népies irodalom-felfogásához vezetne bennünket közelebb. Arulkodó, hogy a népies költészethez szükségesnek gondolt saját poétikai kompetenciáját *egyelőre* nem tartja kielégítőnek, noha több, mások által méltányolt költőileg feldolgozott népregéjét is említi.¹¹

Gyulai folklórgyűjtésének korai módszeréről is sok minden kiderül a levélből. A Szásztól valamikor 1846-ban kapott, közelebbről nem ismert, feltehetőleg verses népregéről azt mondja Gyulai, hogy annak *tartalmát regéi sorába írta*, ami azt jelenti, hogy az 1845 nyarán tett, folklórszövegeket is eredményező erdélyi körutazás gyűjtőtevékenységének nem egyszeri megnyilvánulása, csupán (az eddig ismert) legkorábbi nyoma volt. Az is kiderül, hogy Gyulai rendelkezett valamilyen folklórepikai szűzsérepertoárral (*E rege tartalmat regéim sorába irtam*), mely gyűjteményébe a prózafolkloort a korban nem szokatlan módon tartalom szerint rögzíthette és költői nyersanyag-gyűjteményként használ(hat)ta. Ami a folklorisztika korabeli gyűjtési módszertanáról alkotott, a szóbeliség, mint forrás mellett érvelő felfogását árnyalhatja, az az a nem mellékes tény, hogy Gyulai forrása a folklórból vett költőileg kidolgozott szűzsé (Szász költeménye) és nem maga a szájhagyomány volt.

¹⁰ Gyulai Pál Szász Károlynak 1847. márc. 15. Kolozsvár GYPLEV, 1961, 17. (565.) [Kiemelés D. M.] Vö. Szász Károlynak a magyar epikára vonatkozó nézeteivel: SZÁSZ, 1881–1882. (Különösen *A magyar epika. Vázlat* című részt II. 669–697.) TAKÁTS, 2007, 205.

¹¹ 1843. május 28-án jelent meg *A' testvérek (Kolozsvári néprege)* című elbeszélése (Gyulay Pál, *Regélő Pesti Divatlap*, II, 43, 1346–1354.) majd ugyanott szeptember 3-án *Hegyes-domb (Eredeti néprege)* című újabb prózai műve (Gy...y, II. 19. 578–587.). *A' testvérek* tündérmesei motívumairól ANGYAL 1912, 38. A levélben vélhetőleg ezekre, vagy ezekhez hasonló, költőileg erősen átdolgozott szövegekre utalhatott Gyulai. (Feltételesen idevonható egy *Népregék* című, négy kéziratos szövegből álló kis korpusz, mely Gyulai Pál 1860-as években használt kézírásával hasonló jegyeket mutat, és olyan kéziratos kötetben található, amelyben bizonyíthatóan vannak Gyulaitól származó, autográf folklór lejegyzések. MTAK Kt. 409/II. 31.

Gyulai kétkötetes, gyűjteményes *Költeményei* között több, a folklórepikából származó és a negyvenes években költőileg feldolgozott verset is találunk. *A tudós* című művéhez fűzött jegyzetében Gyulai elárulja, hogy Kolozsvárott hallotta az 1840-es években a vers alapjául szolgáló – saját műfajmegjelölése szerinti – adomát.¹²

A gyűjteményes kötetben helyet kapott *A szél és a nap* című népszerű költeménye, mely a jól ismert aesopusi mese egy változata. Nem világos, hogy a negyvenes években Gyulai a szóbeli vagy az írásbeli hagyomány alapján dolgozta-e fel e mesét, ugyanis fennmaradt Gyulainak az aesopusi mesékről szóló egyetemi előadása, melyből egyfelől kiderül, hogy természetesen ő is számot vet e mesék nagy irodalmi hagyományával, ugyanakkor az is világos, hogy magát az állatmesét eredendően népköltési műfajként fogta fel. A *Költeményeiben* közölt szöveghez fűzött jegyzetben Gyulai utal saját feldolgozásának keletkezési körülményeire:

„Szél és nap. Egy régi mese földolgozása, melyet az európai irodalomban mások is földolgoztak; egy iskolai olvasókönyv számára írtam.”¹³

Gyulai Gáspár János gyermekirodalmi antológiája illetve a Gáspár és Kovácsi Antal közös olvasókönyveinek több kiadása számára készített verseket és fordításokat a negyvenes évek végétől kezdve a hetvenes évekig. Az említett mű *Szél és nap* címen a *Magyar olvasó-könyv...* című gyűjteményben 1853-ban jelent meg.¹⁴

A költő Gyulait versei miatt gyakran érte plágium vádja. A *Költemények* 1894-es harmadik, bővített kiadása után a *Pesti Hírlapban* egy névtelen szerző (aki magát *Egy polgári iskolai tanárként* jelölte meg) a *Szél és nap*, illetve az *Erdei dal* című versek kapcsán is felvetette a plagizálás lehetőségét. A szerző az előbbi verset August Heinrich Hoffmann von Fallersleben *Waldlust* című, utóbbit Herder *Wind und Sonne* című versével rokonította.¹⁵

¹² GYULAI, 1894a, II. 9–11. „A tudós. Ismeretes adoma, melyet Mátyás királyra is alkalmaznak. A negyvenes években hallottam Kolozsvárott.” GYULAI, II. 301. Megjelent GÁSPÁR – KOVÁCSI, 1848, 132–134.

¹³ GYULAI, 1894a, II. 6–7. (301.) A nemzetközi típuskatalógus szerint az ATU 298 számon ismert mese Aesopus gyűjteményéből *Az északi szél és a nap* címen terjedt el egész Európában (UTHER 2004). A magyar recepcióhoz adalékul szolgálhat, hogy Spaiser magyar nyelvű kalendáriumában 1759-től éveken át közölt aesopusi meséket. SZELESTEI NAGY, 1980, 494. *Az nappalról és az északi szélről* TOLDY, 1858, 124.; AISZÓPOSZ, 1969, 26. Gyulai kézírásban sokszorosított előadása: GYULAI, 1887. A magyar állatmesék történeti áttekintését lásd VOIGT, 1981.

¹⁴ GÁSPÁR – KOVÁCSI, 1853, 160. A Gyulai-levelezés számára Somogyi Sándor összegyűjtötte Gyulai Gáspár-kiadványokban megjelent gyermekverseit (vagy legalábbis azok egy részét), melyeket a Gáspár–Gyulai levelekhez fűzött jegyzeteiben fel is sorol. A Gáspár és Kovácsi 1848-as olvasókönyvében (GÁSPÁR – KOVÁCSI, 1848.) megjelent szövegek listáját lásd GYPLEV, I. 567. Az 1853-as olvasókönyv, valamint az 1854-ben megjelent *Csemegek...* című (GÁSPÁR, 1854) gyermekirodalmi antológiában helyet kapott verseket lásd GYPLEV, I. 588. Somogyi felsorolásaiban nem szerepel sem a fent említett *A tudós*, sem a *Szél és nap* (VITA 1968).

¹⁵ Az *Erdei dal* esetében a névtelen szerző bizonyítottan látja a plagizálást, míg a *Szél és nap* esetében erről nincs teljesen meggyőződve: „Kétségtelen, hogy Herder jóval hama-

Gyulainak *A sellő* (1873) című költeménye kapcsán korábban is szembe-sülnie kellett a plágium vádjával, mely a közös európai folklórhagyományból merített más irodalmi művek (Goethe *Fischerje* és Heine *Loreley*-a és az ő költeménye hasonlósága miatt vetődhetett fel. Erre való reagálásában ellenérvként a sellőre vonatkozó néphagyományból származó adatokat sorolt, majd expressis verbis közölte, hogy véleménye szerint a „[...] mondák és mesék az emberiség közkincese, mindenki hozzá nyúlhat; valamely mű érdemét vagy gyarlását épen nem e körülmény dönti el.”¹⁶

A *Költeményekben* szereplő harmadik, a negyvenes évekből való folklórral összevethető alkotás *A kőember* címet viseli.¹⁷ Gyulai a kötetben megjelent jegyzetekben így ír róla: „A kolozsvári monda csak annyit mond, hogy egy ember megátkozta az Istent, a ki őt büntetésül kővé változtatta. Hogy a kőszív alapeszméjét más, hazai vagy külföldi, mondából vettem-e vagy magam költöttem, arra most már, annyi év után, nem tudok visszaemlékezni.”¹⁸

Közvetlen adattal nem rendelkezünk Gyulai 1850-es évekből való folklórgyűjtésére vonatkozólag, ugyanakkor a dolgozat elején idézett, az Erdélyi Múzeum-Egyletben 1860-ban elhangzott felolvasás világosan elárulja, hogy a kolozsvári református kollégiumban való tanársága idején (1858–1862) is foglalkoztatta a folklórgyűjtés gondolata, hiszen a tanítványai segítségével 1860 februárjára összeállított folklórgyűjteményéről (*kisded gyűjteményem*) számol be az egyleti ülésen. Gyulai megfogalmazásából úgy tűnik, hogy ez a gyűjtemény néhány hónap alatt állt össze, vélhetőleg adatközlői közé a szövegben említett, idézett *székely kocsis* és a *gyulai szolgáló* (is) beletartozott.¹⁹ Tanítványairól illetve az ő gyűjtéseikről részletesen sajnos itt nem nyilatkozik Gyulai.

1969-ben váratlanul több Gyulai-levél között előkerült egy addig ismeretlen, 1861 decemberéből származó levele is.²⁰ A címzett az akkor tizenhat

rabb megírta a »Wind und Sonne« című verset, mint Gyulai az ő »Szél és nap«-ját. De hát ez az ötlet, mikor Gyulai rímekbe szedte, valószínűleg széltében-hosszában volt elterjedve s ő mint népies históriát vette pártfogása alá, ugy okoskodva, hogy ami a népé, az mindenké, tehát az övé is. Igaz ugyan, hogy a »Szél és nap« című verselményben az ötlet a fő, a jó dolog és nem a verselés, a miből azután önként következik, hogy erre a költeményre Gyulai Pál nem lehet valami nagyon büszke, különösen ha az ötlet a Herder verse folytán nyert elterjedést. Mindezek dacára, tekintve a körülményeket, ezuttal nem lehet komolyan beszélni a plágiumról.” *Pesti Hirlap*, 1894, XVII, 53, 20.

¹⁶ GYULAI, 1894a, II. 294–295. A közkincként értett népköltészet korabeli szerzői jogi implikációjáról lásd DOMOKOS, 2009. A korabeli hitelesség-fogalomról lásd BENEDEK, 2011.

¹⁷ GYULAI, 1870, 17–24. A vers az első magyar katolikus almanachban szintén helyet kapott SUJÁNSZKY, 1852, 309–315. (Sulyánszky 1851. szeptember 21-én Pesten kelt levelében köszöni meg Gyulainak a versét. GYPLEV, I. 98., 586.)

¹⁸ GYULAI, 1894a, II. 301–302.

¹⁹ Gyulai 1861-ben az *Igazság és Hamisság* című mese kapcsán mesélőinek körét ekképpen jelöli meg: „Kérdeztem gyermeket, vénasszonyt, ifjú leányt, dajkát, kocsist, szóval mindenkit, kitől valaha csak mesét hallottam.” GYULAI, 1956, 322. Gyalu (Gilău, Románia) Kolozsvártól alig 17 km-re található.

²⁰ Így érthető módon a levél kimaradt a Gyulai levelezés 1961-ben megjelent kötetéből, közli: CSETRINÉ LINGVAL, 1969, 163–164. Gyulai Pál Hory Etelkához, Kolozsvár 1861. dec. 13.

éves Hory Etelka, a levélben Gyulai a lány népdalgyűjtését köszöni meg. Mivel a levél kifejezetten Gyulai népköltés-, különösen pedig népmese-gyűjtésével foglalkozik, indokoltnak tartom hosszabban idézni:

Fogadja hálás köszönetemet azon becses népdalokért, melyeket nekem küldeni méltóztatott.²¹ Rég akartam megköszönni, de testvére hazamenetelekor soha sem kapott itthon. Bocsánat hanyagságomért! Gyűjteményem naponként szaporodik ugyan, de még nincs oly állapotban hogy a világ elibe léphessek elég becsülettel mind magamra, mind Erdélyre nézve. Ha sokan volnának olyanok, mint Kegyed, bizonyára már eddig sajtó alatt volna egy kötet. A legtöbben régieket küldenek be, melyek már kinyomva vannak. *A népdaloknál is nagyobb figyelmet fordítok a népmesékre, s minthogy ez kevésbé kiaknázott rész, gyűjteményem e tekintetben valamivel gazdagabb.* Azonban a világért sem oly gazdag, hogy az újabb küldeményeket hálásan ne fogadnám. Egész bizalommal azon kéréssel vagyok bátor Kegyed elibe járulni, hogy *méltóztassék e részben is gyámolítani.*²²

Az Akadémia kéziratárában megtalálható Hory Etelka verses szövegeket tartalmazó népköltési gyűjteménye egy kolligátumkötet néhány lapos egységeként, *Nép száján forgó táj Dalok* címmel.²³ A kézirat nem túl jó helyesírással huszonhat számozott dalt tartalmaz, ezek közül Gyulai a *Magyar Népköltési Gyűjtemény* első kötetében (1872) biztosan közölt hat szöveget.²⁴

A néprajzi szakirodalom Hóry vagy Hory Etelkát asszonynevén ismeri és elsősorban nem szépirodalmi munkáiról, hanem a kalotaszegi háziipar újjáélesztőjeként, Gyarmathy Zsigáné néven tartja számon. Számtalan néprajzi áttekintés méltatja Gyarmathyné ez irányú érdemeit, a néprajzi írásokban azonban néhány körvonalazatlan utaláson kívül, jellemzően teljesen homályban marad az a tény, hogy Hory Etelka hajdan folklórszövegek összegyűjtésével is foglalatoskodott. Monográfusa, Persián Kálmán munkájában megemlíti az e tekintetben fontos, fentebb idézett levelet. Úgy véli, hogy az 1861-ben Hory Etelka népköltési adatgyűjtését a lány a fivérével küld-

²¹ Itt szeretnék utalni Gyulai Pál dallamokat nélkülöző népdalgyűjtési módszerének bírálatára. KODÁLY, 2001, 570., 573. Köszönöm szépen Benedek Katalinnak, hogy felhívta rá a figyelmemet.

²² CSETRINÉ LINGVAI, 1969, 163–164. [Kiemelés – D. M.]

²³ *Nép száján forgó táj Dalok. Össze gyűlytötte* [!] Hory Etelka. MTAK Kt. Irod. 4-r. 365. I. 26–34.

²⁴ Az MNGY I. kötetében Gyulai Pál neve alatt jelentek meg az alábbi, Hory Etelka kéziratában is megtalált dalok, zárójelben a kötetben feltüntetett helyneveket jelöltem. Monostori határon... (Kalotaszeg) 268–269. Az én rózsám fehér háza... (Bánffyhunjad) 270. Kerek ez a zsemlye... (Kalotaszeg) 271. Az én galambomnak... (Kalotaszeg) 273–274. Ne menj el szívem... (Kalotaszeg) 274. Ennek a kis lyánynak (Kalotaszeg) 263.

te el Gyulainak.²⁵ Hory Etelka eszerint a nála két évvel fiatalabb öccsén, Bélán keresztül értesülhetett Gyulai folklórgyűjtéséről,²⁶ esetleg a népies költeményeiről ismert lelkész édesapjuk, Hory Farkas révén is kapcsolatba kerülhetett Gyulai gyűjtőhálózatával.²⁷

A Hory Etelkának címzett levél azért is különösen fontos számunkra, mert Gyulai egykori folklórgyűjteményének műfaji összetételére és arányaira vonatkozóan kiderül belőle, hogy Gyulai a levél keletkezésének idején különösen nagy hangsúlyt fektetett a folklórgyűjtésén belül a népmesékre. A továbbiakban az egykori népmese-gyűjtemény rekonstruálására teszek kísérletet.

Gyulai Pál kolozsvári népmese-gyűjteménye

Feltételezésem szerint Gyulai Kolozsvárott, az 1850-es évek végén és az 1860-as évek elején összeállított kéziratos folklórgyűjteményében a népmesék voltak túlsúlyban a többi folklórműfajhoz képest. A népmese műfaji uralmát támasztja alá a fentebb említett, Hory Etelkának címzett levélen kívül Szabó Károly alábbi levele is. Gyulai Pál 1862-ben kolozsvári tanárságát feladva Pestre költözött, hogy a *Szépirodalmi Figyelő* segédszerkesztője, illetve a Magyar Írók Segélyegyletének titkára legyen. A Szabó által Gyulainak 1862 telén írott leveléből vett következő idézet még Gyulai korábbi, kolozsvári folklórgyűjtésére vonatkozó következtetéseket kínál. A levélben Szabó kimondottan Gyulai *népmeséi* felől érdeklődött, ebből arra lehet gondolni, hogy a mese műfajának nagyobb jelentősége volt Gyulai folklórgyűjtésében: „Hogy áll népmese-gyűjteményed ügye; hát a népdalokat gyűjtöd-e s veheted-e valami hasznát az én gyűjteményemnek?”²⁸

Kriza János és Gyulai Pál levelezéséből tudjuk, hogy Gyulainak nagy szerepe volt egyrészt a *Vadrózsák* létrejöttében (mint említettük, Gyulai 1860-ban elhangzott, kolozsvári felolvasását szokta a folklorisztikai tudománytörténet e tekintetben kiemelni),²⁹ másrészt a kötet publikációs elve-

²⁵ Hory Béla 1845-ben született Magyargyerőmonostoron. Szinnyei József szerint iskoláit a kolozsvári református kollégiumban majd Pesten végezte. SZINNYEI, 1896, IV. 1312. A levél keletkezésekor Hory Béla Kolozsvárott tanult (TÖRÖK, III. 1905, 189., 228.) feltehetőleg itt Gyulai Pál is a tanárai közé tartozott, Fényképes nekrológja: FELSZEGHY, 1910; PERSIÁN, 1911, 15–16.

²⁶ Fábri Anna úgy tudja, hogy a két testvér Gyulai megbízásából együtt végzett népköltési gyűjtőmunkát. (Nem találtam hivatkozást Fábri információjának forrására, úgy vélem, hogy Gyulai leveléből feltételezi Hory Béla gyűjtőtevékenységét.) FÁBRI, 1996, 157.

²⁷ Hory Farkas (1813–1872) két művét Kriza János is közölte a *Vadrózsákban* BARANYAI, 1989, 716. Hivatkozva HÁLA, 2003, 39. Önálló kötete HORY, 1858.

²⁸ Szabó Károly Gyulai Pálnak 1862. november 27. Pest. GYPLEV, I. 479. Szabó Károly folklórgyűjtéséről lásd OLOSZ, 2008.

²⁹ Minderről legrészletesebben FARAGÓ, 1971. Itt szeretném megjegyezni, hogy Gyulai figyelmét már a negyvenes évektől felkeltette Kriza készülő székely népköltési gyűjte-

inek kialakításában, a csonka levélváltás (a levelezésből csak a Kriza által írott darabokat ismerjük) különösen sok utalást tartalmaz a népmesékre.³⁰

Az eddigiek ismeretében úgy gondolom, hogy Gyulai Pál a népmesék (azaz nem vagy nem csak a műköltői felhasználás forrásául szolgáló meseszűzsé) iránti határozott érdeklődése az ötvenes évek végére alakulhatott ki, a *Vadrózsák* szövegeinek szerkesztésében vállalt szerepe mellett az Erdélyi Múzeum-Egyletben, majd a Kisfaludy Társaságban a hatvanas évek elején felolvasott népköltészet-elemzései, népköltési gyűjteményekről írott ismertetései,³¹ tanulmányai illetve a gyűjtési felhívásai és a beérkezett gyűjteményeket szerkesztő és publikáló tevékenysége³² mögött már egy több éves mesegyűjtő-tapasztalat és egy komolyabb, nagy terjedelmű gyűjtött kézíratos, elsősorban népmeséket tartalmazó népköltési szövegkorpusz állt.³³

Gyulai Pál kimondottan a népmesékre vonatkozóan csak nagyon kevés írásában tett konkrét megállapításokat. Gyulai meseismeretét jól példázza Arany László 1862-ben megjelent *Eredeti népmesék* című gyűjteményének a *Budapesti Szemlé*ben közzétett ismertetése. (Gyulai ezen ismertetésében egyébként az elsők között foglalta össze a magyar mesekutatás addigi történetét, alapvetően meghatározva a 19. századi magyar népmesekánon

ménye, mely érdeklődésben talán szerepet játszhatott Gyulai saját székely eredettudata is. Papp Ferenc szerint Gyulai anyai ágon lévő elődei (Hajós) udvarhelyszéki székelyek közül valók, előnevük Vargyasi volt, akik azonban már a 18. században Kolozsvár környékére költöztek. PAPP, 1935, 4. és 7.

³⁰ Nem csak abban a tekintetben forrásértékű e levélegyüttes, hogy Kriza a *Vadrózsákban* megjelent népmeséi kapcsán meseszöveg-alkításának (gyakran – a leleplezés szándékával félrevezetően – hamisításként interpretált) bizonyos vonatkozásaira általánosságban rámutassunk, de az egyes népmesék gyűjtés-, lejegyzés és kiadástörténetéhez, valamint szerkesztői recepciójához is jól használható. (Például melyik szöveget és miért tartotta értékesebbnek Kriza, megállapítható-e, hogy gróf Mikó Imre Krizához átengedett mesegyűjtése pontosan mit tartalmazott, ezt Kriza hogy értékelte, melyik mesét és hol gyűjtötte Krizának Gálffy Sándor, Kriza mely meséket küldte Aranyra és Gyulainak kiadás végett stb.) Kriza János levelei Gyulai Pálhoz 1861. dec. 30-tól 1864. okt. 4-ig KRIZA, 1956, II. 406–407., 414–430.

³¹ GYULAI, 1862. *A Szépirodalmi Figyelő*ben 1862 nyarán (aug. 14.) *Spanyol népmesék* címen közölt ismertetésében részben népmesékről, részben feldolgozott mesékről szól, tanulság arra nézve, hogy e két kategóriát ekkorra már egyértelműen megkülönböztette egymástól, még ha az elhatárolás módszere nem is volt tudományosan kidolgozott. GYULAI, 1961, 79–80. (638.) Az ismertetett kötet Fernán Caballero (Arrom Cecília vagy másként Cecília Böhl de Faber, 1796–1877) munkáinak német nyelvű gyűjteményes kiadásának része, mely népszerű andalúz meséket és dalokat tartalmaz. (Az eredeti spanyol mű vélhetőleg az 1859-ben megjelent Fernán Caballero: *Cuentos y poesias populares Andaluces* lehetett). Gyulai németből lefordított és itt közölt *A szerencs és a pénz* címen egy mesét is Caballerótól. Vö. ORIOL, 2007.

³² *Adalék népköltészetünkhöz* (1860) GYULAI, 1860 = GYULAI 1908, 308–346.) *Két ó-székely ballada* (1862) GYULAI, 1927b; *Eredeti népmesék* GYULAI, 1862. Adalék népmeséinkhez (1862) GYULAI, 1927c = GYULAI, 1956. *Felhívás...* (1863) GYULAI, 1961, 617–619.

³³ Meg kell említenünk még, hogy versben kidolgozott gyerekmeséinek keletkezési ideje (és ezzel talán összefüggésben gyermekei születése) is javarészt erre az időszakra tehető, mely körülmény talán szintén nem mellékes a mese műfaja iránti fogékonyságának vizsgálatakor. Lásd *Gyermekmesék (1854–1864)* GYULAI, 1870, 231–258.

alapjait). „A mi a gyűjtemény anyagát illeti, nem mondhatjuk épen gazdagnak. A Gaal, Erdélyi és Merényi gyűjteményei valamivel gazdagabbak. E gyűjtemény néhány meséjének magunk is jobb variánsait ismerjük a nép ajkáról. Ilyenek: »A vak király.« »A veres tehén.« »Özike.« »Fehér ló fia.« (GYULAI, 1862, 389.).

Mint már többször említettük, Gyulai 1860 februárjában arról számolt be, hogy már saját népköltési gyűjteménnyel rendelkezik. Ugyanitt szolt arról is, hogy e korpusz egyrészt néhány hónap alatt készült el, másrészt összeállításában a diákjainak, a kolozsvári gimnázium tanulóinak volt nagy szerepe.³⁴ Név szerint egyetlen tanítványát (Varga Lászlót) említi meg itt.³⁵ A tizenhat éves Hory Etelkán kívül tehát ő a második, nevesíthetően Gyulai gyűjtőgárdájába tartozó fiatal gyűjtő. Varga (Warga) László saját bevallása szerint több balladát, egy népdalt és egy betlehemes szöveget adott a magyart és latint oktató tanárának (WARGA, 1872). Varga diákkori gyűjtése nem saját, hanem Gyulai neve alatt jelent meg az *MNGy* I. kötetében.³⁶ Ezt az autorizációs gesztust Varga nehezményezte, melynek kapcsán egy igen érdekes, a folklórszövegek esetében a gyűjtő tulajdonjogát érintő polémiába keveredett egykori tanárával a kötet megjelenése (1872) után.³⁷ Gyulai Wargának adott válaszára ehelyütt csupán a diákgyűjtők szempontjából érdekes megjegyzése miatt térek ki: Varga Gyulai emlékezete szerint ötödik-hatodik osztályos tanuló korában volt Gyulainak folklórgyűjtésében segítségére.³⁸ Mint láttuk, Gyulai 1861 decemberében Hory Etelkának a népdalgyűjteményt megköszönő levelében arról számol be, hogy népmesékben már ekkor gazdagabb a gyűjteménye, mint népdalokban. Gyulai Pál népköltési gyűjteménye rekonstruálásának legnagyobb akadályja az, hogy nem maradt fenn sem kézirat, sem pedig kiadott, az ő nevével jegyzett önálló népköltési gyűjtemény, noha a fent bemutatott dokumentumok alapján nyil-

³⁴ A folklórgyűjtésekbe a hazai gyűjtésszervezők korán bevonták a diákjaikat, diaktársait is, ezt jelzi például Szabó Sámuel marosvásárhelyi diákjainak folklórgyűjteménye (FARAGÓ, 1956; OLOSZ, 2003a, 2009), ugyancsak jelentős Török Károly és iskolatársai gyűjtése a hódmezővásárhelyi református kollégiumban az ötvenes években. KISS, 1939 (1964). A későbbi diákgyűjtőkről lásd KÖSA, 1981, 5–6.

³⁵ „Ha az én kisdéd gyűjteményem, melyet leginkább tanítványaim, közöttük kivált Varga László, buzgalmának köszönök, néhány hónap alatt is ennyi szépet bír felmutatni [...] GYULAI, 1860, 299.

³⁶ A kötetben megjelent szövegek a következők: *MNGy* I. 36–37. (Gyulai Pál, Erdély, Csomafája); 137–138. Molnár Anna (Gyulai Pál, Marosszék); 191–192. A rab (Gyulai Pál, Marosszék); 195. A zsvány felesége (Gyulai Pál, Udvarhelyszék); 200–201. Tamás Rózsi (Gyulai Pál, Kolozsmegye, Kide); 212. Szöcs Marcsa (Gyulai Pál, Háromszék); 217–218. A menyasszony (Gyulai Pál, Marosszék); 270–271. „*Este későn ne járj hozzám*” (Gyulai Pál, Szilágy)

³⁷ WARGA, 1872. A polémiáról részletesebben: DOMOKOS, 2009; OLOSZ, 2011.

³⁸ GYULAI, 1872. Ezt a szempontot azért tartottam kiemelésre méltónak, mert Kovács Ágnes kimondottan az ötvenes évek diákgyűjtőiről írva összefüggést tételezett fel az iskolázottság és a meselejegyzések tudományosan kiaknázható értéke („hitelessége”) között. Kovács Csaplár gyűjtőiről szólva a negyedik és ötödik osztályosok lejegyzéseire képest néhány nyolcadikos gyűjtő meséjét méltatja. (IPOLYI, 2006, 45.)

vánvaló, hogy ilyen korpusz létezett.³⁹ Az akadémiai kéziratárban őrzött 19. századi folklórszövegek egy részét sajnálatos módon eleddig egyáltalán nem azonosították, vagy ha mégis, sok esetben tévesen történt meg az adott kézirat gyűjtőhöz vagy gyűjteményhez rendelése. Így fordulhat elő az, hogy sok, jelenlegi állapotában bekötött kéziratot egység egymással eredendően semmilyen kapcsolatban nem álló kéziratokat tartalmaz.⁴⁰ Az egykori kéziratrendezők elsődleges szempontja az állagmegóvás volt (sok kézirat az akadémia irattárának pincéjében lett az enyészete), a korpuszok és az egyes szövegek elemi szintű azonosítása jellemzően a korszak (általában csak a század) illetve a folklórműfajok hozzávetőleges meghatározásával történt. Emiatt a kéziratot folklórszövegek tekintetében számos *vegyes gyűjtemény*-ként azonosított, a kutatót csak kevéssé orientáló kéziratgyűjtemény létezik.

A kéziratokról

A továbbiakban (jelen állapotuk szerint) öt bekötött, kéziratot folklórszöveget tartalmazó kötetet szeretnék Gyulai Pál hajdani folklórgyűjtésével összefüggésbe hozni azzal a megkötéssel, hogy távolról sem tekintem még befejezettnek e kéziratot forrásokban található folklórszövegek lejegyzőinek azonosítását.

A legbiztosabban a *Népdal és ballada-másolatok (különbféle gyűjtésekből)* címet viselő korpusz azonosítása végezhető el.⁴¹ A kéziraatra már Olosz Katalin is felhívta a figyelmet, ő állapította meg először, hogy e szövegegyüttes az *MNGy I.* kötetben megjelent folklórszövegek verses anyagát (pontosabban annak nagy részét) tartalmazza.⁴² A Gyulai Pál gyűjtőkönnyvének nevezett kézirat 107 lapos, az itt olvasható szövegeket különböző nyomtatott sajtótermékekből másolták ki és emelte a szerkesztő Gyulai az *MNGy I.* kötetébe. Az egyes szövegek mellett forrásmegjelölések is szerepelnek: *Missioi Lapok, Hazánk s a Külföld, Vasárnapi Újság, Koszorú, Fővárosi Lapok, Székely Közlöny és Kolozsvári Nagy Naptár.*⁴³ A kéziratot kötet prózafolklórt egyáltalán nem tartalmaz.

³⁹ Az *MNGy I.* kötetében öt mese, egy betlehemes játék, tíz ballada és félszáznál is több népdal jelent meg Gyulai neve alatt.

⁴⁰ Kriza és az Arany család kéziratok mesterséges egységének létrejöttéről lásd Kovács Ágnes igen tanulságos beszélgetését Gergely Pállal (MTAK Kt. Ms 4163/108 2/1983. Kovács Ágnes: *Beszélgetés Gergely Pállal, a Magyar Tudományos Akadémia kéziratgyűjteményében 1981. március 23-án.*) Az Arany-mesékre vonatkozó részeit idézi DOMOKOS – GULYÁS, 2009, 64.

⁴¹ MTAK Kt. Irod. 4-r. 408.

⁴² OLOSZ, (2000) 2003b, 58.

⁴³ A másolt szövegek közzétételének legális módszerét többször is deklarálták a szerkesztők: „[...] felhasználunk mindent, a mit a hírlapok-, folyóiratok- és naptárakban elszórva találtunk és hiteles adatoknak ítéltünk [...]” *MNGy I.*, V. illetve „Az első kötetben a lapokból is (főleg az erdélyiekből, a »Koszorú«-ból és a »Fővárosi Lapok«-ból) átvettünk minden népköltési közleményt kivéve a Krizáét, miután ő maga fogja kiadni gyűjtését [...]”. *A Hon.* Reggeli kiadás. 1870. szept. 29. VIII. 235.

Ezen kívül a *Dal- és ballada gyűjtemény vegyes gyűjtésekből* című három kötetes kézirat két kötetét⁴⁴ szeretném Gyulaival kapcsolatba hozni. Az I. számmal jelzett, 113 lapos részben találjuk többek között a fent már említett Hory Etelka-féle dalgyűjteményt is, mely kis kéziratagságról tudjuk, hogy azt Gyulainak küldte a gyűjtő a hatvanas évek legelején. A kéziratban több vegyes műfajú folklórszöveget olvashatunk, különböző dátumok (1849–1867), eltérő földrajzi helyek (*S.patak, Csallóköz, Család, Kolozsvár, Nagy-Kikinda, Nyír*) valamint több gyűjtő neve is szerepel a kolligátumban. Ezekon kívül két Gyulainak, mint a népköltési gyűjtemény szerkesztőjének címzett levél is kíséri a feladók folklórküldeményeit.⁴⁵ Ezek alapján joggal gondolhatnánk, hogy a kötet a Kisfaludy Társasághoz beküldött folklóranyagot tartalmazza, azonban ha megnézzük a jelzett időpontokat, feltűnő, hogy bizonyos szövegek az *MNGy* sorozatának megindítása (1860–1872) előtről datálódnak. A kolligátumból kiemelve az 1863 előtti (A Kisfaludy Társaság gyűjtési felhívásának közzététele) előtti, térben és időben Gyulai kolozsvári gyűjtéséhez közeli adatoknál csupán két nevet találunk Hory Etelkaén kívül a (kétségtől teljesen önkényesen létrehozott) halmazban: Deák Lajosét és Kustós Dánielét. Az előbbinek egy versben kidolgozott mesei történetét olvashatjuk, az utóbbi nevével jelölt kis füzetben viszont két valódi népmesét találunk.⁴⁶

A *Dal- és ballada gyűjtemény vegyes gyűjtésekből II.* című (mely a rak-tári jelzet szerint az előző kötet 123 lapos folytatása) korpusz teljes ismeretelésére nincs most módom, azonban kiemelnék innen is három, Gyulaival kapcsolatba hozható gyűjtőt-levélíró. Kövessy Gyula a Somogy megyei Nágocsról küldött keserves éneket tartalmazó levelét 1863. szeptember 15-én címezte Gyulai Pálnak,⁴⁷ Homolkay Ferenc a *nagyfalusi tanyáról* (Szabolcs m.) 1863. augusztus 25-én kelt levelében reflektált a *Pesti Napló*ban három nappal korábban megjelent gyűjtési felhívásra.⁴⁸ Világos tehát, hogy

⁴⁴ MTAK Kt. Irod 4-r 365 I., II.

⁴⁵ Galyasi [?] Imre 1867. május 23. Nagy-Kikinda MTAK Kt. Irod 4-r 365 I. 24–25. és Kelecsényi József 1863. okt. 14. Család, MTAK Kt. Irod 4-r 365 I. 52.

⁴⁶ Deák Lajos: Az árva lány (verses mese) Kolozsvárt 1862 Martius 16án. MTAK Kt. Irod 4-r 365 I. 20–23. A másik név egy néhány lapos füzetke címlapján olvasható: *Kustós Dániel ez a német verses könyv sept 15én 1860ban Kolozsvárt* (az ez a német verses könyv meghatározás áthúzva szerepel) Mese 56., 57–60. ATU 502+554 (MNK 2. 264.) és egy hazugságmese 59v–60 és 56. (A címlapra került e mese vége) MNK 1961E*+AaTh 1960L MNK 8. 136. Nem tisztázott, hogy kik e gyűjtők/lejegyzők és hogyan kerültek e kéziratok a kolligátumba, egy Gyulai neve alatt megjelent mese azonban szó szerint ez utóbbi hazugságmesét követi. Az egyszeri gyerek IV. MNGY I. 468–469.

⁴⁷ Keserves ének MTAK Kt. Irod 4-r 365 II. 65–67. és a levél: 68–69. 1863. szept. 15. Kövessy Gyula Gyulai Pálnak, Nágocs (Itt jegyezném meg, hogy a Gyulai Pál levelezése második kötete számára is hasznos lehet a társaság gyűjtési felhívására Gyulainak, mint az *MNGy* szerkesztőjének beküldött a folklórszövegeket kísérő, azokkal egybekötött levelek áttanulmányozása. A készülő Gyulai levelezés sajtó alá rendezője T. Szabó Levente.)

⁴⁸ MTAK Kt. Irod. 4-r 365 II. 64. 1863. aug. 25. Nagyfalú Homolkay Ferenc Gyulai Pálnak (A levél abból a szempontból is tanulságos, hogy Homolkay nem biztos benne, hogy kinek van kompetenciája folklórszövegeket gyűjteni: bárkinek vagy csak a megbízottaknak.)

a somogyi és a szabolcsi két levélíró a társaság gyűjtési felhívása indította folklórgyűjtésre.

A felhívás előtti időből való e kötetben egy bizonyos Felházi Károly néhány szövegből álló gyűjteménye. Felházi három mese és néhány népdal-feljegyzése szerepel ehelyütt.⁴⁹ A szövegek mellé *1862, April 11-én*, valamint *April 12. 1862.* dátumokat írta a lejegyző. Felháziról nem áll rendelkezésre sok információ, Szinnyei biográfiájában azonban néhány sorban megemlékezik egy bizonyos Felházi Károly nevű szerzőről. Hiányos életrajzi adataiból mindössze annyi derül ki, hogy Felházi a pesti egyetem első éves joghallgatója volt 1868-ban és még az év nyarán Erdélyben (*P.-Csehben* [?]) halt meg 22 éves korában.⁵⁰ Szinnyei által megadott munkái alapján több írása is vélhetőleg Kolozsvárhoz vagy annak közeléhez köthető helytörténeti jellegű írás lehet. Török István a kolozsvári kollégium történetéről írott művében szerepel, hogy az iskolában működött olvasóegylet élére könyvtárőrnek 1858-tól rendszerint valamelyik ifjabb tanárt nevezték ki, ugyanitt Gyulai Pált, mint az első könyvtárórt nevezte meg.⁵¹ Gyulai távozta (1862) után Varga László lett a könyvtárőr,⁵² 1864-től az akkor húszéves Hory Béla viselte egy évig, 1866-ban és 1867-ben pedig egy bizonyos Felházi Károly TÖRÖK, 1905, 189.). Ha feltesszük, hogy a Szinnyei által említett, fiatalon elhunyt erdélyi szerző azonos a kolozsvári gimnázium hajdani könyvtárőrével, akkor Felházi is éppen húszévesen (talán ifjú tanárként) volt a könyvtárőre. Mivel Felháziról a fenti adatokon kívül semmi mást nem sikerült kiderítenem, ezért az is csak feltevés, hogy 1862 áprilisában tizenhatévesen ő gyűjthette (talán tanára) Gyulai Pál számára az említett folklórszövegeket.

Végül szeretnék rátérni az akadémiai kéziratgyűjtés Gyulai mesegyűjtését tekintve legfontosabb korpuszára, a *Marosi Samu, Bagossy Károly, Bak László és ismeretlen gyűjtők népmesegyűjteménye* címen katalogizált két kötetes kéziraatra.⁵³ Az eddigi kötegekkel ellentétben csak népmesét tartalmaz e két kötet. Egységesebb képet mutat abban a tekintetben is, hogy kevesebb, összesen három kézírásban maradt fenn. A kézirat a két kötetten átívelő, folytatólagosan létrehozott (nagyjából az eredeti sorrendben megmaradt) hosszabb lejegyzésből áll (nem tudom, hogy mire utal a katalóguscédulán lévő

⁴⁹ *A falusi leány buja, A három elhagyott leány, A csizmadia és kutyája* MTAK Kt. Irod 4-r 365/II. 48–51. a népdalok 52–57.

⁵⁰ Szinnyei szerint írásai a *Hazánk és a Külföld* 1867-és és 1868-as évfolyamában jelentek meg. (*Hunyadi Mátyás születéshelye, XII. Károly svéd király és az emlékezetes zilahi ház. A kolozsvári magyar nemzeti színház, Drágyi várkastély*) SZINNYEI, 1894, III. 339.

⁵¹ „1858-ban az előljáróság azon szomorú tapasztalatból kiindulva, hogy a könyvtár, a sokszor hanyag könyvtárőrök miatt csonkulást szenved; az ifjak közül alkalmazottak legfennebb egy-két évig kötelezhetik magokat e hivatalra s e rövid idő alatt nem tanulhatják jól meg a rendet: kimondja, hogy jövőre valamelyik ifjabb tanárt bízta meg a könyvtárőri tiszttel [...]” TÖRÖK, 1905, 326.

⁵² TÖRÖK, 1905, 228. Feltételezem, hogy azonos azzal a V(W)argával, aki Gyulai számára ötödik vagy hatodik osztályos korában gyűjtött (Ebben az esetben a tisztséget, ha egyáltalán, még mint hetedik/nyolcadik osztályos diák viselhette.)

⁵³ MTAK Kt. Irod 4-r. 397/I–II.

és ismeretlen gyűjtők megnevezés). Az I. kötetben Marosi Samu névvel és Nagy-Doba (Kisdobával egyesítve ma Doba, Szilágy m.) és Zilah (Zaláu, Szilágy m.) helymegjelöléssel találkozunk. A közelebbről nem ismert Marosi Samu a három közül a szövegszámban és terjedelemben legkisebb gyűjtemény, 26 lapon három számozott, cím nélküli és négy címmel ellátott mesét közöl.⁵⁴ (E szövegegységben találjuk egy üresen maradt lap hátoldalára írva Gyulai a farkasról és a szúnyogokról szóló verses meséjének prózai, cím nélküli változatát, Gyulai kézírásában.)⁵⁵

A következő, tizenkilenc cím nélküli mesét magában foglaló nagyobb rész Bagossy Károly lejegyzése, kiforrotlan, szépíráásra törekvő írásképeiből ítélve Bagossy is diák lehetett. Az I. kötetbe tizennégy meséje került, majd a másodikba még további öt.⁵⁶ A kéziraton datálás nem szerepel.⁵⁷

A lejegyző Bagossy személyéről semmi biztosat nem állíthatunk, ugyanakkor feltűnő, hogy a kolozsvári református kollégium diákjai között Bagossy nevűvel is találkozunk. Török István úgy tudja, hogy a kolozsvári gimnáziumban a hetedikes és a nyolcadikos diákok az 1863/1864-es tanévben *Kis kör* néven egyesültek és saját lapot hoztak létre. E lap szerkesztője Sámi Lajos volt,⁵⁸ a lap munkatársai között Hory Bélát és Bagossy Károlyt is megemlíti (TÖRÖK, 1905, 228.)

Ismét csak feltevással élhetünk, amikor Felházzival együtt Bagossy Károlyt is Gyulai kolozsvári gimnáziumi diákgyűjtői között jelöljük meg, e feltevést erősíti ugyanakkor, hogy Bagossy meséi közül *A róka, a medve és a szegény ember* címmel egy állatmese éppen Gyulai neve alatt jelent meg az MNGy-ben 1872-ben.⁵⁹

Bagossy meséi után találjuk a kézirat harmadik, legizgalmasabb egységét, mely közel ötven lapon harminc, különböző mesei alműfajba tartozó (tündérmese, állatmese, hazugságmese, csalímese) népmesét, valamint néhány találós kérdést hoz, végig Gyulai kézírásában.⁶⁰ A teljes gyűjtemény tüzetes textológiai átvizsgálása még nem fejeződött be, így sok kérdés még nyitva áll. Nem világos, hogy ez a korpusz Gyulai saját maga által vagy diákjai, gyűjtőtársai által gyűjtött szövegeket tartalmazó gyűjtemény-e, vagy esetleg valamilyen nyomtatott forrásból származnak-e ezen mesék. A nehe-

⁵⁴ MTAK Kt. Irod 4-r. 397/I. 1–26. (1–3. sz. és A bolond fiu, A tyúk, Egy más cigán, A cigán).

⁵⁵ MTAK Kt. Irod 4-r. 397/I. 18v. A farkas és a szúnyogok GYULAI, 1870, II. 235–236. A mese keletkezésére később még kitérek.

⁵⁶ MTAK Kt. Irod 4-r. 397/I. 27–65. II. 65–78. Az utolsó mese fölé utólag került cím: *A három király kis aszonymról s a sárkánról*

⁵⁷ MTAK Kt. Irod 4-r. 397/I. 42. A mesék közé ékelődve e lap egy Gyulai kézírásában fennmaradt nyugtát tartalmaz.

⁵⁸ Az ott történelmet tanító Sámi László öccse volt Sámi Lajos. Szinnyei úgy tudja, hogy a lap címe *Auróra*, Török szerint *Remény* volt. SZINNYEI, 1908, XII. 112.

⁵⁹ MNGY I. 470–473., Gyulai Pál és Kolozsvár megjelöléssel. MTAK Kt. Irod 4-r 397/I. 45a és 45b (tévedésből két 45. lap van) 8. Mese. ATU 154. MNK 1. 131.

⁶⁰ MTAK Kt. Irod. 4-r 397/II. 79-130. a találósok a 115. lapon találhatóak

zen olvasható kéziratok sietős, sok rövidítést alkalmazó lejegyzési módja a népmeseszöveg-rögzítésének inkább az (elmondás vagy emlékezet után történő) első fázisa, mint egy következő, valamilyen szöveget alapul vevő másolás felé mutat. E kötet három meséjét sikerült eddig azonosítanom, melyek biztosan genetikus kapcsolatban állnak az *MNGy* I. kötetében Gyulai Pál neve alatt megjelent mesékkel.⁶¹

Gyulai Pál kolozsvári tanársága idejéből két kolozsvári gyűjtőjét minden kétséget kizáróan, biztosan meg tudunk nevezni, Warga Lászlót, aki ötödikes/hatodikos diákként gyűjtött számára főként balladákat és a vélhetőleg szintén Gyulai-tanítvány Hory Béla lánytestvérét, Etelkát, a későbbi Gyarmathy Zsigánét. Pontos életrajzi adatok és hiteles dokumentumok híján két további diákgyűjtőt feltételelesen neveznék meg, mint Gyulai gyűjtőkörének lehetséges tagjait: a fiatalon elhunyt Felházi Károlyt, és a népmesegyűjtő Bagossy Károlyt, eddigi ismereteink szerint mindketten az 1861–1862-ben a kolozsvári református gimnázium ötödikes, hatodikos osztályának tagjai lehettek. Bagossy gyűjtéséből egy mesét tudtunk a Gyulai neve alatt megjelent mesék közül beazonosítani. Kérdés, hogy a Kustós Dániel (1862, Kolozsvár) egykori füzetébe és annak címlapjára került meséket ki jegyezte le és mi a magyarázata annak, hogy az egyik hazugságmese szó szerint megjelent Gyulai neve alatt 1872-ben, lehet-e Kustóst is Gyulai diákgyűjtőinek sorában tudni? Fontos, még elvégzendő feladat az MTAK Kt. Irod. 4-r 397/II. 79–130. jelzeten található korpusz *minden* egyes szövegére kiterjedő alapos textológiai vizsgálat, hiszen ez feltehetőleg Gyulai egykori népmesegyűjteményének fontos része lehetett.

A továbbiakban Gyulai népmesegyűjtésével is összefüggésben meseköltészetének néhány darabját vizsgálom meg, középpontba állítva a keletkezésük rekonstruálható történetét.⁶²

⁶¹ MTAK Kt. Irod. 4-r 397/II. 99–100. Kaczor király = *MNGy* I. 433–437. A kiadott mese sorról sorra követi a kéziratot, azonban stilisztikailag minden egyes mondatot átformál a közzétevő. A kéziraton ceruzás javítások találhatóak, ennek írásképe hasonlóságot mutat az Arany-család mesekéziratainak nevezett kézirategyütésen található javításokkal. (Az Arany-család mesekéziratairól lásd Kovács, 1982) Az átszövegezés módszere is rokonságot mutat Arany László 1862-es kötetében érvényesített elvekkkel. Mindezeket figyelembe véve, úgy gondolom, hogy Arany László az *MNGy* I. prózai anyagának szerkesztése során Gyulai Pál e kéziratát használta *A Kaczor király* című, Gyulai Pál kolozsvári variánsaként megjelölt mese megszövegezésekor. Ezen kívül a kötet két további hazugságmeséjének ismerem a kéziratát: MTAK Kt. Irod 4-r 397/II. 114. = *MNGy* I. 465–468. E cím nélküli, *Kerékvágás kondulás...* kezdetű kolozsvári helymegjelölésű mese, illetve az *Epen úgy láttam, mint most...* kezdetű szilágysági mese (MTAK Kt. Irod 4-r 397/II. 116. = *MNGy* I. 468–469.) esetében a szöveggondozó máshogyan járt el, mint az előző mesénél, e szövegeken ugyanis csak nagyon kevés módosítást eszközölt, nyilván azért, mert a stílusnak a képtelen motívumok halmozása során eleve kisebb szerepe jut a hazugságmese alműfajnál. A szilágysági mese végére *Rátonban Krasznamegyében egy kondásfűtől* megjegyzés szerepel, nyilván az adatközlőre kell vonatkoztatnunk e kitétel.

⁶² A terjedelmi korlátokat tiszteletben tartva szerkesztői kérésre nem közlöm az eredeti dolgozatomból képező, Gyulai Pál leghosszabb verses meséjének, *A gonosz mostoha* című, népmese műfajmegjelöléssel ellátott költeménynek (*Szépirodalmi Figyelő*, 1862,

A tyúk és a farkasverem (Népmese)

Gyulai Pál a *Szépirodalmi Figyelő* hasábjain többször jelentkezett verses népmese-feldolgozásokkal. Először 1861-ben *A tyúk és a farkasverem* (Népmese) cím alatt publikálta az ismert állatmese és a szintén népszerű formulamese kontaminálódott változatának feldolgozását.⁶³ Itt kell megjegyezni, hogy e mesének a fent Gyulai Pállal összefüggésben emlegetett kéziratos kötetek egyikében szerepel egy *A tyúk* című, Marosi Samu meselejegyzéseként számon tartott zilahi variánsa.⁶⁴ A kézirat utolsó lapjának hátoldalára eltérő írással a kéziratból kijegyzett ismert formula olvasható.⁶⁵ A mesefeldolgozást Arany János tanulságos szerkesztői megjegyzése kísérte. Igen árulkodó a Muzárium-vita⁶⁶ lezajlása után közel három évtizeddel Arany mentegetőzése, amiért e mesét közzétették.

„Gyermek-költészetünk (nem *gyermekes*, hanem gyermekek számára való költészetünk) parlag mezején örömmel üdvözljük e naiv mesét. A ki csekélylené ez irodalmi lapba, ne feledje, hogy egy Puskin nem tartotta méltóságán alulinak népmeséket dolgozni ki.”⁶⁷

Arany János idézett szerkesztői megjegyzésének a népmesét feldolgozó költemény lehetséges negatív recepciójának feltételezése mellett egy másik érdekes aspektusára is szeretném felhívni a figyelmet. Arany egyértelműen a *gyermek*költészetbe utalja a *népmeseként* publikált mesét.⁶⁸ Ez a tény azért figyelemre méltó, mert jól mutatja, hogy a népmese a 19. század közepén az akkor éppen csak alakuló hazai gyerekirodalomban is elkezd helyet találni

II, 295–298.) keletkezéstörténetével foglalkozó hosszabb egységet. Itt csupán annyit jegeznék meg, hogy Gyulai saját bevallása szerint 1859-ben, Kolozsvárott hallotta a mese töredékes változatát egy tanítványától (GYULAI, 1894a, II. 239–257. Az idézett jegyzet a 306. oldalon található.) E mese keletkezésének vizsgálatához is nagyon jól használhatók a Gyulai-Arany levelezés ebből az időből származó darabjai, továbbá textológiai szempontból nagyon érdekes a vers egy fennmaradt kéziratos variánsa. (A most nem közölt rész olvasható a doktori dolgozatomban, mely elérhető az ELTE BTK Néprajzi Intézetének Könyvtárában.)

⁶³ A népmese a korábbi AaTh 2033 *Égyszakadás, földindulás...* + AaTh 20C *Farkas –barkas* elnevezésű típusokba tartozik, (MNK 1. 60. MNK 9. 1990, 109–111.) a jelenleg érvényes Uther-katalógus egyként tartja nyilván: ATU 20C U_{THE}R, 2004, I. 28.

⁶⁴ MTAK Kt. Irod. 397/I. 19–21. A tyúk. ATU 20C

⁶⁵ MTAK Kt. Irod. 397/I. 21v A nagyon nehezen olvasható sietős feljegyzésből kibetűzhető szavak: *Roka boka jaj be szép Farkas barkas ja[j] b[e] rut*. Feltételezésem szerint ez a néhány sor Gyulai kézírásában maradt fenn.

⁶⁶ A vita 1833-ban a népmese esztétikai értékelése körül bontakozott ki az *Élet és Lite-ratúra*-ban, 1829-ben közzétett mesék kapcsán. HORVÁTH, 1978, 53–54. A közzétett mesék korabeli recepciójának legfontosabb feldolgozása GULYÁS, 2006. Megjegyzendő, hogy az 1829-ben Szemere Krisztina által közölt, *Tyúkom-búkom* című mese (1829. XIV. 102. *Élet és Literatúra/Muzárium*) is ebbe a típusba tartozik.

⁶⁷ *Szépirodalmi Figyelő*, 1861. augusztus 8. I, 40, 632–633.

⁶⁸ Értékét is abban látja, hogy a magyar irodalomban hiánypótló e műfaj. Gyulai meséinek a gyerekköltészethez rendelését lásd még DENGEL, 1882.

magának.⁶⁹ Arany János és Gyulai Pál levélváltásai is azt a feltételezést erősítik meg, hogy Gyulai állatmese-feldolgozásait gyerekeknek szánta.⁷⁰

Gyulai *A tyúk és a farkasverem* című verses mese kéziratát 1861. július 29-én küldte el Aranyinak Kolozsvárról. A népmesék költői feldolgozásának Gyulai Pál képviselte elvéhez tanulságos Gyulai levelének alábbi fennmaradt részlete:

Itt küldöm a kérdéses népmesét a dajka vagy állatmesék fajából. Mint első [!] kísérlet e téren talán figyelmet érdemel. A kidolgozás egészen az enyém s a compositioból is egy rész. Lényeges dolgot is változtattam, de a megadott alap szellemében. A rimes forma helyett jobbnak láttam e rimetlen, de elég hangzatost használni, mely szerintem jobban illik az ily népmesék naivitásához. Érjen annyit a mennyit érhet, tégy vele azt, a mit tehetsz.⁷¹

Gyulai a gyűjteményes költemények hatodik kiadásában is a mese folklóreredetét deklarálja.⁷² Jellemző, hogy a magyar népköltészetre oly nagy hangsúlyt fektető Gáspár János iskolai olvasókönyvének 1870-es kiadásába új szöveggént felvette Gyulaitól *A farkas és a szúnyogok* mellett *A tyúk és a farkasverem* című mesét is.⁷³

Egyelőre nem ismert, hogy 1861 júliusa előtt Arany és Gyulai mikor váltott szót a népmesékről, azonban a fent hivatkozott levélben Gyulai megfogalmazása („itt küldöm a *kérdéses* népmesét”) arra utal, hogy kettejük között már korábban is szóba kerültek Gyulai népmeséi.⁷⁴

⁶⁹ A fabula, mint moralizáló-oktató műfaj pedagógiai felhasználásának ugyan hosszú története van, itt azonban az állatmese-feldolgozás mint népmese jelenik meg és ekként rendelődik a hazai gyerekirodalom tartományába. (A magyar állatmesék történeti rétegeiről, a folklór és irodalom kölcsönhatásáról lásd Kovács Ágnes bevezetőjét az MNK 1. kötetéhez 1987, 20–35. és VOIGT, 1981.) A gyerekeknek szánt mesekiadványokról DRESCHER, 1934. A tündérmese gyermekirodalommá alakításának társadalomtörténeti elemzéseit lásd ZIPES, 2006. A mese műfajának 19. században betöltött helyéről általában is GULYÁS, 2010.

⁷⁰ Gyulai Aranyhoz 1862. jan. 29. Kolozsvár. Gyulai *Költeményeiben* is külön ciklusként szerepel a *Gyermekmesék* két eredeti és négy folklórfeldolgozása verssel. GYULAI, 1870, 231–258.

⁷¹ Gyulai Pál Arany Jánoshoz 1861. július 29. Kolozsvár. GYPLEV, 1961, 449. (662.)

⁷² GYULAI, 1894a, II. 306. „[...] a néptől vettem, itt-ott némi alakítással.”

⁷³ GÁSPÁR, 1870, 62–64. Itt jegyezném meg, hogy Gyulai Pál és Gáspár János (1816–1892) az ismert pedagógus, népszerű olvasókönyvek és gyerekkönyvek írója-szerkesztője irodalmi kapcsolata, mely az 1840-es évek közepétől datálódik (ARKNAY, 2003, 90.), önálló vizsgálat tárgya lehetne. Ehelyütt csak néhány levelet említek, melyek Gyulai Gáspár ifjúsági antológiáiban való közreműködésének nyomait rögzítik: Gyulai Pál Gáspár Jánoshoz [1847. június] GYPLEV, I. 26. [1847 augusztus] GYPLEV, I. 27. 1851. dec. 5. Gernyeszeg GYPLEV, I. 113. 1851. dec. 29. Gernyeszeg GYPLEV, I. 115–116. Vita Zsigmond 1975-ben Gyulai a népköltészet után kidolgozott verses és az MNGy I-ben megjelentetett prózai népmeséiből, valamint a mások által írott gyerekeknek szánt költeményeik Gyulai-féle fordításából válogatott kiadást jelentetett meg. Erről lásd VITA, 1975.

⁷⁴ Arany János Gyulait 1857 decemberében tájékoztatta arról, hogy elkezdett írni egy elő-

A 19. században széles körben ismert népmese egy, az előbbihez nagyon hasonló változatát közreadta Arany László is *Farkas-barkas* címmel saját mesegyűjteményében.⁷⁵ Itt szeretném megjegyezni azt a literátori meseismeret szempontjából nem mellékes körülményt, hogy Arany László éppen Gyulai e verses meséjének keletkezése idején két diáktársával együtt Erdélyben kirándult. Az 1861 júliusának végétől feltehetőleg október közepéig⁷⁶ tartó út során a három fiatal többek között Gyulai Pált is meglátogatta.⁷⁷ Bár nem bizonyított, mégis gyanítható, hogy fontos impulzust jelenthetett Arany László következő év nyarán megjelent népmesegyűjteményéhez ezen erdélyi kirándulás.⁷⁸ Mindezt figyelembe véve elképzelhető, hogy a mesegyűjtő Arany László és a szintén mesegyűjtő Gyulai Pál között 1861 nyarán személyes találkozásuk alkalmával mesére vonatkozó gondolataikat, (akár éppen e mesét érintően is) kicserélhették egymással. Ezek alapján nem állíthatom, hogy Arany László és Gyulai szövegváltozatai genetikus kapcsolatban állnak egymással, ugyanakkor ennek lehetőségét kizárni sem szabad.⁷⁹

Az Igazság és Hamisság

A lap hasábjain 1861 novemberében jelent meg egy újabb, *Az Igazság és Hamisság* című, ezúttal *allegoria* műfajmegjelöléssel ellátott Gyulai-köl-

beszédet a „magyar naiv eposzról” a cseh köninginhofi/grünebergi kéziratok ismertetéséhez. Arany János Gyulai Pálhoz 1857. dec. 1. Kőrös) GYPLEV, 1961, 338. (638.). (*A királyudvari kézirat, költemények a csehek őskorából*. 1856. Prága, Hanka ford. Riedl Szende./Královédvorsky Rukopis, a fordításról és recepciójáról DÁVIDHÁZI, 2004, 523–524.). A cseh – mint később kiderült – hamisítványokkal Arany később nem foglalkozott, nevezetes dolgozata a *Naiv eposzunk* címen 1860-ban jelent meg (*Koszorú*, 1860. november 7. 14, 21. E dolgozat kapcsán lehetett alkalmuk a népköltészettről értekezni.)

⁷⁵ ARANY, 1862, 290–294.

⁷⁶ Vö. Arany Julianna Rozvány Erzsébethhez írott levelét. Pest, 1861. nov. 23. SÁFRÁN, 1960, 96.

⁷⁷ Gyulai Pál Arany Jánoshoz 1861. augusztus 15. Kolozsvár. „Fiad itt járt. Szabó Károlyt keresvén fel elébb, ott lefoglalták, s csak hálni jött hozzam s egyszer vacsorára. Adtunk neki egy rakás ajánló levelet. Ne féltsd. ügyes, bátor, derék gyerek.” GYPLEV, 449. (662.)

⁷⁸ Somogyi Sándor Arany Lászlóról írott monográfiájában az erdélyi kirándulás folklór-eredményéről így ír: „Utazása nem volt hiábavaló. Erdély gazdag népmesevilága valószínűen ekkor érleli meg benne azt az elhatározást, hogy gyűjteni kellene a magyar népmeséket.” Somogyi Voinovich Géza szóbeli közléseire hivatkozva azt is megjegyezte, hogy Arany László erdélyi útja során rendszeresen levelezett nővérével, mely levelekben a fiatal Arany László különösen sokat foglalkozott Erdély folklór-kincsével. Sajnos Voinovich állítása a levelek megsemmisülése miatt nem ellenőrizhető. SOMOGYI, 1956, 11. Arany László mesegyűjteményének keletkezéstörténetéhez lásd DOMOKOS – GULYÁS, 2009.

⁷⁹ Mivel a mese néhány sztereotíp fordulatból építkezik, így ebben az esetben a szövegek soronként egyezése inkább a műfaji sajátosságokra, mintsem a keletkezés körülményeire utalnak.

temény.⁸⁰ Az *Igazság és Hamisság* elnevezésű tündérmese-típusba⁸¹ sorolt, az egész világon elterjedt mese egyetlen motívumát dolgozta fel Gyulai. A mese Gyulai-féle költői feldolgozását Arany János az éppen ekkor folytatásokban közölt Merényi-bírálatának soron következő darabjában ekképpen kritizálta:

[...] kár, hogy Gyulai kidolgozásában hiányzik a költői igazságtétel, mi, ugy emlékszem, a Hamisság büntetésében s abban áll, hogy a keze-lábától, szemétől megfosztott Igazság addig görög, hogy egy pernyés gödörbe esik, hol csudaerő által visszanyeri tagjait s még épebb, szebb lesz, mint azelőtt. A Hamisság büntetésének részleteire nem emlékszem. [...]⁸²

Az Arany János meseismeretéről is árulkodó⁸³ szövegrészlet további érdekessége, hogy Arany az irodalomban eddig ismeretlen mesei műfajként (*genre*) említi Gyulai *allegoria* megjelölésű versét.⁸⁴

Gyulai Arany bírálatára az *Adalék népmeséinkhez* című írásában választott, ebben a népmese esztétikai elvárásaival magyarázza a költői feldolgozású meséjének kompozíciós elvét, ugyanis közölte, hogy véleménye szerint az Arany által hiányolt költői igazságtétel nem szükséges kelléke a népmese valamennyi fajának.

Szolgáljon mentségemül, hogy e népmesét csak oly alakban ismerem, amint adtam, s a szerkesztő által említett kifejlés teljesen ismeretlen volt előttem. [...] legyen szabad mindamellet megjegyezmem, hogy a nép allegorikai, nézleti és állatmeséinek végkifejlésében szükségképp nem kell meglenni a költői igazságtételnek. [...] Éppen azért mindent elköttem, hogy e mesét teljes épségben megszerezhessem. Sehogy sem sikerült. Kérdeztem gyermeket, vénasszonyt, ifjú leányt, dajkát, kocsist, szóval mindenkit, kitől valaha csak mesét hallottam. Mindhiába. Aki tudott is róla valamit, csak elmosódott töredékekre emlékezett. Végre Kriza János úr segített rajtam, kinek gazdag székely népmese-gyűjteménye van, oly gazdag, választékos és hű, hogy a szintén jeles Merényiét, kivált a hűség tekintetében, jóval felülmúl-

⁸⁰ *Szépirodalmi Figyelő*, 1861. nov. 14. II, 2, 25. Arany J. 1861.

⁸¹ ATU 613. MNK 2. 367.

⁸² Arany János: Eredeti népmesék. *Szépirodalmi Figyelő*, 1861. november 28. II, 4, 53.

⁸³ Ugyanitt Arany egy másik, hangutánzásra alapuló mesét el is mond, melyet Gyulai később *A szarka és a gilicze* címen dolgozott fel. (GYULAI, 1870, II. 233–234.) A népmese 1872-ben *A vadgalamb és a szarka* címen Nagykőrös helymegjelöléssel jelent meg Arany László neve alatt. MNGY I. 492., 606. (Papp Ferenc szerint 1862 első felében keletkezett Gyulai e meséje: PAPP, 1935, 521.)

⁸⁴ „Magam is emlékszem nem csak egyes mesékre, hanem fajtákra is (*genre*), melyek eddigelé ismeretlenek az irodalomban. Így fülemben hangzik egy valóságos *allegoria*, melyet Gyulai is, versben kidolgozva, lapunk számára beküldött.”

ja. Ezen a jövő tavasszal alkalmasint megjelenő gyűjteményből, íme szerencsés vagyok közölni az egész mesét, s így némileg jóvátenni hibámat. Valóban e mese egyike legszebb népmeséinknek, s úgy látszik, hogy eredeti, amennyiben nem emlékszem a külföldi gyűjteményekben hasonló mesére.⁸⁵

Gyulai rövid közleménye után (saját bevallása szerint) Kriza János ekkor még kéziratban lévő népköltési gyűjteményéből prózában közölte a cím nélküli teljes mesét. Összevetve Kriza gyűjteményében, a *Vadrózsákban* megjelent *Az Igazság és Hamisság utazása* című mesét a Gyulai által közölt népmesével, feltűnő, hogy a két szöveg nem azonos. Ugyanannak a típusnak, talán ugyanannak az alapszövegnek is, de két különböző variánsa.⁸⁶

1861. november 25-én Gyulai Aranyhoz írott levelében ismét szóba kerülnek a népmesék, az ebben olvasható megjegyzés alapján okkal feltételezhetjük, hogy Gyulai maga nem tartotta túl sokra saját meseköltészetét. „Küldök egy verset is, de azt csak azért, hogy az Ölelve tartlak [!] Igazság és Hamisság cziműeket és ezt egy versnek vedd a díjazás rubrikájában. Nem sokára küldök másneműt is, nem untatlak többé a népmesékkal.”⁸⁷

A farkas és a szúnyogok

Bár Gyulai 1861 telén azt ígérte Aranynek, hogy *nem untatja többé népmeséikkel*, 1862. január végén mégis küldött Arany Jánosnak egy olyan versben kidolgozott népmesét, melyre a (szöveg azonosításához segítséget nyújtó) cím vagy szűzsé mellőzésével utal. Ugyanitt említi a népmese-költészetére egy másik korábbi, a *Farkas és Szúnyogok* című darabját:

E népmesét úgy hiszem nem fogják unni a nagy gyermekek is, e mellett elfoglalja vagy egy bírálat vagy egy novella darab helyet,

⁸⁵ GYULAI, 1927c = 1956, 322. *Szépirodalmi Figyelő*, 1862, II, 9, 132–134.

⁸⁶ GYULAI, 1956, 323–325. Kriza kéziratosa mesegyűjteményében két kéziratban is olvasható ugyanez a mese, az egyiket Lőrinczi Elek dolgozta ki, ennek csak egyetlen lapja maradt fenn (MTAK Kt. Irod. 4-r 409/IV. 75. a cím Lőrinczi jegyzékében olvasható: *Az igazság és hamisság utazása*. 74v.) A másik mesét Lőrinczi szövege alapján Kiss Mihály változtatta meg, „székelyesítette.” MTAK Kt. Irod. 4-r 409/IV. 43–46. Kiss szövegalkotásáról lásd FARAGÓ, 1967. Kriza Kiss változatát publikálta: KRIZA, 1863, 403–405. Háromszék. Gyulai változata és mind Lőrinczi, mind az azt követő Kiss-szöveg menetében ugyan nem, de elbeszélési módjában nagyon jelentős eltérések vannak. Ha a Gyulai és Kriza szövegének genetikus kapcsolata egyáltalán szóba jöhet, akkor itt valamely alapszöveg teljesen szabad átfogalmazásával találkozunk.

⁸⁷ Gyulai Aranyhoz 1861. november 25. Kolozsvár, GYPLEV, 1961, 455. (663.) A költemény recepciójához hozzátartozik, hogy az Szvorényi József gimnáziumi olvasókönyvébe is bekerült a *Népmesék, költői beszédek, legendák, nemzeti hősmondák* című ciklusba SZVORÉNYI, 1884, 129.

mi szintén érdem. Ha talán sokalná az én népmese költészetemet a „Farkas és Szunyogok”-at jó lesz elhalasztat[ni] majus vagy juniusig. Add ezt helyette, mi a tiszteletdíjt illeti 10 p[engő] forint ezért is elég lesz, annyival inkább mert csak a párbeszédnek vannak rímelve s a vége az erősb rythmus kedvéért, minthogy itt a hangulat inkább megkivánja.⁸⁸

A *Farkas és a Szunyogok* Arany lapjában végül nem jelent meg. *A farkas és a szunyogok* címváltozatban 1870-ben azonban két teljesen eltérő karakterű antológiában is helyet kapott: egyrészt Gyulai verseinek gyűjteményes kötetében (GYULAI, 1870, 235–236. másrészt Gáspár János a népiskolák második osztálya számára szerkesztett olvasókönyvének (ezúttal egyedül, Kovácsi nélkül jegyzett) kiadásában. („Nyári meleg és üres has... Haragszik az éh farkas [...]” GÁSPÁR, 1870, 131.) Rendkívül érdekes, hogy Gyulai több kéziratos kolligátumkötetbe szétszóródott folklórgyűjteményében megtalálható e mese is, ugyan nem versben, hanem prózában rögzített, tintával és ceruzával is javított változata. A változat nyilvánvaló genetikus kapcsolatban áll Gyulai költeményével. A kézirat hátoldalán *1861. April 30.* datálás szerepel.⁸⁹ A nehezen olvasható kéziratban a költemény alapjául szolgáló szüzsé olvasható.⁹⁰ A mese a költeménnyel való szövegszerű egyezése miatt bizonyosan szorosan kapcsolódik *A farkas és a szunyogok* című költeményhez, esetleg annak egy első, prózában lejegyzett/kidolgozott vázlatának tekinthető.

Gyulai Pál gyűjteményes *Költeményei* valamennyi kiadásában szerepel a már többször emlegetett, hét verset tartalmazó külön ciklus *Gyermekmesék* (1854–1864) címmel.⁹¹ Ezen az egységen kívül kapott helyet *A gonosz mostoha* című költemény, következetesen feltüntetve a cím mellett a költői műfajt is (*népmese*). A *Gyermekmesék*hez a harmadik kiadástól az alábbi jegyzetet fűzte Gyulai: „A III. és IV. gyermekmese a saját leleményem, a többit a néptől vettem, itt–ott némi alakítással.”⁹² Ezek szerint saját alkotá-

⁸⁸ Gyulai Pál Arany Jánoshoz 1862. január 29. Kolozsvár GYPLEV, 1961, 462. (664.)

⁸⁹ MTAK Kt. Irod 4-r. 397/I. 18.

⁹⁰ A kéziratban áthúzott szövegrészeket én is áthúva jelölöm: „Egy eléhezett farkas a mezőn kullogott egy csapat szunyog kezdi egy fa alatt busult egy csoport szunyog érkezett hozzája állított be hozzá [ceruzával más, olvashatatlan szavakra javítva] el kezdtek neki muzsikálni. A farkas köszönté szépen e megtiszteltetést s mondta, hogy menjenek el de ezek nem akartak nem tagitottak Böjtölök [olvashatatlan javítás] nagy böjt van jöjtek szentmihály András napkor monda a Farkas! Jaj nagys[a]gos farkas ur ekkor meg nekünk van ünnepünk nagy ünnepünk meg magunknak nem muzsikálunk.” MTAK Kt. Irod 4-r. 397/I. 18.

⁹¹ GYULAI, 1870, 231–258. Talán nem véletlen, hogy a ciklusba esik Gyulai gyermekeinek születése (1859. Aranka Júlia, 1861. Kálmán, 1862. Margit, talán meseköltészetében szerepe lehetett apaságának is. Papp Ferenc idézi Gyulai egy Szendrey Marinak szóló, a Somogyi-féle levelezésből kimaradt levelét, melyben Gyulai Arankának *hosszú mesét ígért*. PAPP, 1935, 462., 1862. jún. 19. vö. GYPLEV, 683.)

⁹² GYULAI, 1894a, II. 275–300. (306.) (Dengi János szerint e két mese is népmeséből van átdolgozva DENG, 1882, 783.)

sai *A két czicza meg a hamis gyerek* valamint *A pulyka és a veréb* (GYULAI, 1870, 237–238. és 239–240.), feldolgozott folklórszövegek *A Kis tű kezd, farkas végzi*, a *Krisztus és a madarak*, továbbá a már említett *A szarka és gilicze*, *A farkas és a szúnyogok* és *A tyúk és a farkasverem* (GYULAI, 1870, 241–247., 248–249., 233–234., 235–236., 250–258.).

A *Kis tű kezd, farkas végzi* és a *Krisztus és a madarak* című mesékről a Gyulai-monográfus Papp Ferenc feltételezi, hogy mivel ezekről Gyulai Aranynek a Kolozsvárról 1862 nyara előtt küldött leveleiben nem számol be, így e meséket csak később, Pesten készíthette. Még azt is megkockáztatja Papp, hogy Arany László *Farkas-tanya* című meséje a *Kis tű kezd, farkas végzi* a Gyulai-mese alapja, fő érve emellett az, hogy Gyulai a mesét ismerte, hiszen Arany László *Eredeti népmesék* című mesegyűjteményét maga ismertette a *Budapesti Szemle* hasábjain (ARANY, 1862; GYULAI, 1862; PAPP, 1941, 118–120.).

A mesék pontos keletkezési ideje nem ismert, azonban a *Kis tű kezd, farkas végzi* című szöveg *népmese* műfajmegjelöléssel megjelent 1862-ben Vachott Sándorné *Szünórák* című családi lapjának első füzetében.⁹³ Vachottné új lapja az 1861 decemberében megszűnt *Anyák Hetilapjának* folytatása, Szinnyei József bibliográfiai–biográfiai adattára szerint 1862 márciusától augsztusig jelent meg.⁹⁴ Az utolsó, hatodik füzethez illesztett szerkesztői zárszó 1862. július 15-én kelt, Arany László *Eredeti népmesék* című gyűjteménye viszont a Gyulai-mese megjelenése után, 1862 nyarán jelent csak meg.⁹⁵ (Természetesen ettől függetlenül Gyulai Pál ismerhette Arany László meseszövegeit már megjelenésük előtt is). Meg kell jegyeznünk azt is, hogy az akadémiai kéziratárban Gyulai Pál kézírásában megtalálható több más mesével együtt ezen mese egy rövidített, nyilván csak emlékeztetőül, későbbi kidolgozásra szánt vázlatos lejegyzése (nem merném megkockáztatni, hogy helyszíni lejegyzésről van szó, ugyanakkor egyértelműen saját használatú kézirat ez, bizonyítja, hogy a narratíva-vázlat néhány soros lejegyzése tömondatokból áll, a számok, személyek és az igeidők nincsenek egyeztetve, a szűzsé ismétlődő elemeit pedig rövidíti. Figyelemre méltó ugyanakkor, hogy a rövid lejegyzés ellenére is szerepel benne néhány párbeszéd mondat, ami ezek szerint a népmese poétikai karakterét megadó, immanens részeként értelmeződött a lejegyző számára.)⁹⁶

⁹³ Gyulai Pál: *Kis tű kezd, farkas végzi*. (Népmese.) *Szünórák. Mulattató és tanulságos olvasmányok családi körök számára*. Képekkel ellátva. 1862. Első füzet 42–44.

⁹⁴ SZINNYEI, XIV. 1914, 708–710. Drescher Pál magyar gyerekkönyveket szemlélő bibliográfiája szerint 1864-ben a szerkesztő külön kötetben jelentette is a lap számait. *Vachott Sándorné. Szünórák. Mulattató és tanulságos olvasmányok családi körök számára* Képekkel. Pest, Heckenast 1864. (380 oldal) DRESCHER, 1934, 123. (E kiadvány nyomára idáig nem akadtam.)

⁹⁵ Arany János Tompának 1862. június végén számol be arról, hogy Heckenast húsz ívnyi mesét már kinyomtatott (1862. június 20. Pest, MTAK Kt. 513/1159), Arany László 1862. július 18-án küld tiszteletpéldányokat Szilágyi Sándor (1862. július 18. Pest MTAK Kt. 513/735) és Tompa Mihály számára (1862. július 18. Pest) TMLév, I. 378.

⁹⁶ MTAK Kt. Irod. 4-r 397/II. 127–128. Az MNK 1. 155. szerint kolozsvári variáns. Vö.

A kézirat keletkezésének helye és ideje nem ismert, a sietős (bár tintás és nem a gyorsabb szövegrögzítést lehetővé tevő ceruzás) lejegyzés vázlatossága inkább afelé mutat, hogy a kézirat valamilyen szóbeli közlést követ, ha ugyanis írott szöveg volna annak alapja, úgy nem indokolna semmi egy ennyire elnagyolt szövegrögzítést.

Gyulai meseköltészetének és a művei folklór-referenciáinak vizsgálatát csupán megkezdve, de be nem fejezve, végezetül utalni szeretnék egy félreértésekre okot adó publikációs gyakorlatra. Nevezetesen arra, mely Gyulai német költők után Gáspár János ifjúsági könyvei számára fordított gyermekverseit, a folklórszövegek után feldolgozott olykor *népmesék*ént, néha *allegóriaként* megjelenő verses meséit, illetve az 1850-es évek végén, hatvanas évek elején kolozsvári tanársága idején keletkezett népköltési gyűjtése után közölt saját, illetve mások (főként Arany László) által gyűjtött népmeséket *összevegyítve* Gyulai szerzői nevéhez kapcsolva egységes korpuszként *Gyermekversek*, *Gyermekmesék*, vagy *Apróbb gyermekmesék* címen jelentet meg gyűjteményes köteteket. Az ezt a közlési módszert követő gyakorlat számos kiadás sok ezer példányában ölt testet immár több mint száz esztendeje, megbonyolítva az eltérő forrásokból származó és különböző karakterű szövegek szétszalazásának kutatói feladatát.⁹⁷

Jelen dolgozattal amellet, hogy Gyulai Pál kevés figyelmet kapott folklórgyűjtésének (különösen pedig a nagy hangsúlyt kapott népmeséknek) néhány újabban feltárt aspektusára kívántam rámutatni, arra is szeretném felhívni a figyelmet, hogy a szövegfolklorisztika-történeti kutatások a jövőben is felszínre hozhatnak még olyan további kéziratot folklórgyűjteményeket, melyeket direkt, filológiaiilag értékelhető kapcsolatba lehet hozni az irodalomtörténet érdeklődésére is számot tartó alkotásokkal. Gyulai Pál meseköltészete néhány darabjának előképét Gyulai kolozsvári tanársága idejének intenzív folklórgyűjtésével lehet összefüggésbe hozni. A népmeseszöveg és a magát *népmesék*ént láttatni kívánó irodalmi mese a népmese (mint folklórszöveg) szemszögéből létrejött (megszövegezése) során hasonló szövegalakítási stratégiát érvényesít abból a szempontból, hogy

A farkas és a szunyogok fentebb már bemutatott alapszövegének kéziratot lejegyzésével (MTAK Kt. Irod 4-r 397/I. 18.)

⁹⁷ A Gyulai Pál neve alatt megjelent mesekiadványok nem teljes listája: [1894b, 1899] 1905 *Apróbb gyermekmesék. Gyulai Pál gyermekverseivel számos ábrával*. Budapest, Athenaeum (Ebben több mese nem Gyulaihoz, hanem főként Arany Lászlóhoz, rajta kívül Brassai Sámuelhez és Illésy Györgyhez köthető, Arany László 1862-es kötetéből illetve az Arany és Gyulai szerkesztette MNGy I-ből szó szerint átvéve. A későbbi kiadásokból elhagyták az alcímet, így a teljes korpusz Gyulai sajátjaként ment át a köztudatba), 1909 *Apróbb gyermekmesék*. Budapest, Athenaeum. 1923. *Apróbb gyermekmesék. Sok rajzzal*. Budapest, Athenaeum, [é.n.] *Gyermekmesék. Györgyi György három színes képével és negyvenhét tollrajzával*, Budapest, Athenaeum (ennek is több kiadása volt az 1940-es években, egyetlen változtatás a datálatlan kiadások között, hogy – a könyvtári pecsét szerint – 1948-ban megjelent kiadásból jellemző módon cenzúrázták a *Krisztus és a madarak* című szöveget.), [1959] *Gyermekversek*. Budapest, Móra Ferenc Könyvkiadó, Magyar Nők Országos Tanácsa.

mindkettő valamilyen esztétikai normát követ. Mindent egybevetve, nem látok túlságosan nagy távolságot azon szövegkritikai hozzáállások között, ahogyan a korszak irodalmárai a népmeseszövegek illetve az irodalmi mesék megformálása során, állandó forma nélküli konkrét népmesékből kiindulva eljártak.⁹⁸

IRODALOM

ATU 613.

AISZÓPOSZ

1969 Aiszóposz: *Meséi*. Fordította, az utószót és a jegyzeteket írta Sarkady János. Budapest, Magyar Helikon.

AKNAY Tibor

2003 *Gáspár János 1816–1892. Dokumentumok*. Budapest, Országos Pedagógiai Könyvtár és Múzeum.

ANGYAL Dávid

1912 *Gyulai Pál (1825–1909)*. Budapest, Franklin-társulat. (Olcsó könyvtár 1654–1656.)

ARANY János

1861 Eredeti népmesék – Bíráló. *Szépirodalmi Figyelő*, II, 1. félév 1, 6–7.; 2, 21–23.; 3, 35–38.; 4, 53–54. [= 1978 Eredeti népmesék – Bíráló. In: DÖMÖTÖR Tekla – KATONA Imre – VOIGT Vilmos (szerk.): *Folklorisztikai tudománytörténet. Szöveggyűjtemény*. I. (1840–1900). 322–323. Kézirat. Budapest, Tankönyvkiadó.]

ARANY László

1862 *Eredeti népmesék*. Pest, Heckenast.

BARANYAI Zsolt

1989 Kalotaszegi paraszti életképek, Gyarmathy Zsigáné irodalmi működése. *Ethnographia*, C, 1–4, 232–242.

BENEDEK Katalin

2011 A hitelesség-fogalom alakulástörténete a 19. századi kezdetektől a 20. század elejéig, Benedek Elek világ legszebb meséinek fordításkötetéig In: BENEDEK Katalin (szerk.): *A népköltészet terített asztalánál*. 265–312. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.

CSETRINÉ LINGVAI Klára

1969 Gyarmathy Zsigáné irodalmi levelezéséből. *Nyelv-és Irodalomtudományi Közlemények*, XIII, 1, 162–169.

⁹⁸ Az ideális folklórszöveg megformálása iránti igény és a szépirodalmi eszmény összeegyeztethetőségének illetve az ebből fakadó szövegkritikai következmények vizsgálata e dolgozat kereteibe nem fér bele. Itt csupán utalni szeretnék erre, mint lehetséges továbbgondolási irányra. Erről lásd T. SZABÓ, 2003, 110–118.

- DÁVIDHÁZI Péter
2004 *Egy nemzeti tudomány születése. Toldy Ferenc és a magyar irodalomtörténet*. Budapest, Akadémiai Kiadó, Universitas Kiadó.
- DENGI János
1882 Gyulai Pál meséi. *Fővárosi Lapok*, XIX, 124, 782–783.
- DIÓSZEGI Vilmos
1979 Gyulai Pál. In: ORTUTAY Gyula (szerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* II. 376–377. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- DOMOKOS Mariann
2009 Szerzői jogi kérdések 19. századi folklórszövegek kapcsán. In: MEZEY Barna – NAGY Janka Teodóra (szerk.): *Jogi néprajz, jogi kultúrtörténet. Tanulmányok a jogtudományok, a néprajztudományok és a történettudományok köréből*. 228–263. Budapest, Eötvös Kiadó. (ELTE Jogi Kari Tudomány 1.)
- DOMOKOS Mariann – GULYÁS Judit
2009 Az Arany-család mesekéziratának és Arany László „Eredeti népmesék” című művének kritikai kiadása. In: BERTA Péter (szerk.): *Ethno-lore, A Magyar Tudományos Akadémia Néprajzi Kutatóintézetének Évkönyve XXVI*. 11–77. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézet.
- DÖMÖTÖR Tekla – KATONA Imre – VOIGT Vilmos
1978 *Folklorisztikai tudománytörténet (1840–1900)*. Szöveggyűjtemény. Budapest, Tankönyvkiadó.
- DRESCHER Pál
1934 *Régi magyar gyermekkönyvek 1538–1875*. Budapest, Magyar Bibliophil Társaság.
- ERDÉLYI János
1846–1848 *Népdalok és mondák*. I–III. Pest, Beimel József, Magyar Mihály.
1991 *Nyelvészeti és népköltészeti, népzenei írások*. Sajtó alá rendezte T. ERDÉLYI Ilona, a jegyzeteket írta T. ERDÉLYI Ilona és SZATHMÁRI István. Budapest, Akadémiai (A magyar irodalomtörténetírás forrásai 13.)
- FÁBRI Anna
1996 „*A szép tiltott táj felé*”. *A magyar író nők története két századforduló között (1795–1905)*. Budapest, Kortárs Kiadó.
- FARAGÓ József
1956 A marosvásárhelyi diákok népköltészeti gyűjtőmunkája az 1860-as években. *Igaz Szó*, IV, 7, 1038–1043.
1967 Lőrinczi Elek árkos népmesegyűjtése *Nyelv- és Irodalomtudományi Közlemények*, XI, 49–61.
1971² Kriza János és a Vadrózsák. In: ANTAL Árpád – FARAGÓ József – SZABÓ T. Attila: *Kriza János*. 59–176. Második, átdolgozott kiadás. Kolozsvár, Dacia Könyvkiadó.

- 1977 Gyulai Pál a balladagyűjtő diák. In: GYULAI Pál: *Balladák földjén. Válogatott tanulmányok, cikkek*. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó., 29–35.
- FARAGÓ József
2005 A székely népballadák gyűjtése. In: FARAGÓ József: *Ismét a balladák földjén. Válogatott tanulmányok, cikkek*. 75–118. Bukarest, Kriterion Könyvkiadó.
- FELSZEGHY Dezső
1910 Hory Béla. *Erdélyi Lapok*, III, 1, 1–2.
- GÁSPÁR János
1854 *Csemegék kisebb gyermekek számára, melyekkel Családok és kisdédóvóknak kedveskedik Gáspár János nevelő*. Második javított, nagyszámú verscsemegével és két színezett képpel bővített kiadás. Kolozsvár, Özvegy Barráné és Stein.
1870 *Magyar olvasó-könyv a népiskolák második osztálya számára*. Írta és szerkesztette GÁSPÁR János, alsó-fejér-és küüllőmegyei tanfelügyelő. A m. k. vallás-és közoktatásügyi minister által koszorúzott pályamű, Buda.
- GÁSPÁR János – KOVÁCSI Antal
1848 *Magyar olvasó-könyv tanodák és magán-növendékek használatára. Első folyam, hét-tizenegy éves mindkét-nemű gyermekeknek. Dolgozák és szerkeszték Gáspár János és Kovácsi Antal nevelők. Első fele*. Kolozsvár, Özvegy Barráné és Steinnál.
1853 *Magyar olvasó-könyv gymnasiumok, polgári és reál-tanodák s magán -növendékek használatára. Az oktatás és lélektan mai igényei szerint szigoruan korhoz alkalmazva, néhány pályatárs közreműködésével*. Első folyam, második fele. Dolgozák és szerkeszték GÁSPÁR János és KOVÁCSI Antal, nevelők. Első folyam 7–11 éves gyermekeknek. Kolozsvár, Özvegy Barráné és Stein sajátja.
- GULYÁS Judit
2006 „... úgy kívánhat helyt Muzarionban mint a’ Galériákban a’ Breughel ördögös és boszorkányos bohózkodásai...” A Muzárion, Élet és Literatúra mese-közlései és korabeli fogadtatásuk (1829–1833). In: EKLER Andrea – MIKOS Éva – VARGYAS Gábor (szerk.): *Teremtés. Szövegfolklorisztikai tanulmányok Nagy Ilona tiszteletére*. 497–547. Budapest – Pécs, L’Harmattan Kiadó. (Studia Ethnologica VII.)
2010 „Mert ha irunk népdalt, mért ne népmesét?” *A népmese az 1840-es évek magyar irodalmában*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- GYULAI Pál
1860 Adalék népköltészetünkhez. *Budapesti Szemle*, I, 9, 272–299.
1862 Eredeti népmesék. Összegyűjtötte Arany László. *Budapesti Szemle*, Tizenötödik kötet, 386–392.
1870 *Költemények I–II*. Pest, Ráth Mór.
1872 Fölvilágosítás. *A Hon*, júl. 28. X, 173, 2.

- 1887 Az aesopi mese a magyar irodalomban. Dr. Gy. P. egyetemi előadásai után kiadja Strauch Béla, Budapest.
- 1894a *Gyulai Pál Költeményei* I–II. Harmadik bővített kiadás. Budapest Franklin-társulat.
- 1894b *Eredeti magyar gyermekmesék. Apróbb gyermekmesék dalok és verses mesék Gyulai Páltól.* Számos ábrával. Budapest, Athenaeum.
- 1908 *Kritikai dolgozatok 1854–1861.* Budapest, Franklin.
- 1927a *Gyulai Pál kritikai dolgozatainak újabb gyűjteménye 1850–1904.* Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- 1927b Két ó-székely ballada. In: GYULAI Pál: *Kritikai dolgozatainak újabb gyűjteménye 1850–1904.* 86–126.
- 1927c Adalék népmeséinkhez. In: GYULAI Pál: *Kritikai dolgozatainak újabb gyűjteménye 1850–1904.* 50–54.
- 1956 Adalék népmeséinkhez. In: *Gyulai Pál Válogatott művei.* I. 322–325. Sajtó alá rendezte Hermann István. Budapest, Szépirodalmi Könyvkiadó.
- 1961 *Bírálatok. Cikkek. Tanulmányok.* Sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta Bisztray Gyula és Komlós Aladár. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- GYPLEV
- 1961 *Gyulai Pál levelezése 1843-tól 1867-ig.* Sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta SOMOGYI Sándor. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia Irodalomtörténeti Intézete. (A magyar irodalomtörténetírás forrásai 4.)
- HÁLA József
- 2003 Gyarmathy Zsigáné munkásságának jelentősége a szerveződő magyar néprajztudományban. In: HÁLA József: *Hogyan gyűjtöttek elődeink? Néhány fejezet a magyar néprajztudomány történetéből.* 39–55. (253–258.) Marosvásárhely, Mentor Kiadó.
- HORY Farkas
- 1858 *Költeményei.* Kolozsvártt. Stein.
- HORVÁTH János
- 1978² *A magyar irodalmi népiesség Faluditól Petőfig.* Budapest, Akadémiai Kiadó.
- IPOLYI Arnold
- 2006 *A tengeri kisasszony. Ipolyi Arnold kéziratos folklórgyűjteménye egész Magyarországról. 1846–1858.* Közreadja BENEDEK Katalin. Budapest, Balassi Kiadó.
- KISS Lajos
- (1939)1964 Török Károly. Egy úttörő magyar folklorista emlékezete. In: KISS Lajos: *Vásárhelyi kistükör.* 167–190. Budapest, Magvető Könyvkiadó.

- KODÁLY Zoltán
 2001 Kodály Zoltán *nagyszalontai gyűjtése*. Sajtó alá rendezte és szerkesztette SZALAY Olga – RUDASNÉ BAJCSAY Márta. Budapest, Balassi Kiadó – Magyar Néprajzi Társaság. (Magyar Népköltési Gyűjtemény XV.)
- KÓSA László
 1981 Néprajz a középiskolában. In: ORTUTAY Gyula (szerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon* IV. 5–6. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- KOVÁCS Ágnes
 1982 Arany Juliska és Arany László meséi. In: NOVÁK László (szerk.): *Arany János tanulmányok*. 495–530. Nagykőrös. (Nagykőrösi Arany Janos Múzeum Közleményei II.)
- KRIZA János
 1863 *Vadrózsák. Székely népköltési gyűjtemény*. Első kötet. Kolozsvár, Stein.
 1956 *Székely népköltési gyűjtemény. Összesítő válogatás a kiadott és kéziratot hagyatékból*. I–II. A verses részt Gergely Pál, a meséket Kovács Ágnes gondozta. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- MILBACHER Róbert
 2000 „...Földben állasz mély gyököddel...” A magyar irodalmi népieség genezisének akkulturációs metódusa és pórias hagyományának vázlata. Budapest, Osiris Kiadó. (Doktori mestermunkák).
- MNGY I.
 1872 ARANY László – GYULAI Pál (szerk.) *Elegyes gyűjtések Magyarország és Erdély különböző részeiből*. Magyar népköltési gyűjtemény új folyam I. Pest, Athenaeum Kiadó.
- MNK 1.
 1987 *Magyar Népmesekatalógus 1. A magyar állatmesék katalógusa (AaTh 1–299)*. Szerkesztette: KOVÁCS Ágnes – BENEDEK Katalin. 2. javított, bővített kiadás. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- MNK 2.
 1988 *Magyar Népmesekatalógus 2. A magyar tündérmesék típusai (AaTh 300–749)*. Szerkesztette: KOVÁCS Ágnes. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoport.
- OLOSZ Katalin
 2003a Szabó Sámuel és diákjainak gyűjtőmozgalma. In: OLOSZ Katalin: *Víz mentére elindultam. Tudománytörténeti, népismereti írások*. 121–124. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.
 2003b A magyar népköltészet egy elfeledett gyűjtője: Vass Tamás. In: OLOSZ Katalin: *Víz mentére elindultam. Tudománytörténeti, népismereti írások*. 46–59. Marosvásárhely, Mentor.
 2008 Arany János *Koszorújának* három erdélyi munkatársa. *Székelyföld*, XII, 6, 41–57.

- 2009 *Erdélyi néphagyományok 1863–1884*. Szabó Sámuel és gyűjtői körének szétszórt hagyatékát összegyűjtötte, szerkesztette, bevezető tanulmánnyal és jegyzetekkel közzéteszi Olosz Katalin. Budapest – Marosvásárhely, Európai Folklór Intézet – Mentor Kiadó.
- 2011 Gyulai Pál esete a kolozsvári diákkal. (Gyulai Pál és kolozsvári diákgyűjtője közötti konfliktus.) In: OLOSZ Katalin: *Fejezet az erdélyi népballadagyűjtés múltjából*. 243–251. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.
- ORIOI, Carme
2007 Spanien. In: BREDNICH, Rolf (szerk.): *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung*. 12. 947–958. Berlin – New York, Walter de Gruyter.
- PAPP Ferenc
1935 [1941] *Gyulai Pál*. I–II. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- PERSIÁN Kálmán
1911 *Kalotaszeg nagyasszonyáról Gyarmathy Zsigánéről*. Kolozsvár, Stieg Jenő és trsa.
- SÁFRÁN Györgyi
1960 *Arany János és Rozvány Erzsébet*. Budapest, MTA Irodalomtörténeti Intézet. (Irodalomtörténeti füzetek 31.)
- SOMOGYI Sándor
1956 *Arany László*. Budapest, Művelt Nép.
- SUJÁNSZKY Antal (szerk.)
1852 *Órangyal. Vallási almanach honunk gyöngéd hölgyeinek szentelve*. Pest, Emich.
- SZÁSZ Károly
1881–1882 *A világirodalom nagy époszai*. I–II. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- SZELESTEI N. László
1980 Kalendáriumaink a 18. században. *Az Országos Széchényi Könyvtár 1980. Évkönyve*. 475–516.
- SZINNYEI József
1891–1914 *Magyar írók élete és munkái*. I–XIV. Budapest, Hornyánszky Viktor.
- SZVORÉNYI József
1884 *Olvasmányok a gymnasiumi s reáltanodai alsóbb osztályok számára*. I. 10. javított kiadás. Budapest, Franklin-Társulat.
- TAKÁTS József
2007 Arany János szokásjogi gondolkodása. In: TAKÁTS József: *Ismerős idegen terep. Irodalomtörténeti tanulmányok és bírálatok*. 233. Budapest, Kijárat Kiadó.

TOLDY Ferenc

1858 *Régi magyar mesék, beszélyek és erkölcsiratok. Irodalmi bevezetésekkel és szómagyarázatokkal kiadja Toldy Ferenc. I. Pesti Gábor meséi. Görög bölcsek jelesmondásai – P. Syrus Mímusai – Cato. Pest, Emich (Magyar prózaírók a XVI. és XVII. századból)*

TMLEV

1964 *Tompa Mihály levelezése I. 1839–1862. II. 1863–1868. Sajtó alá rendezte és a jegyzeteket írta BISZTRAY Gyula. Budapest, MTA Irodalomtörténeti Intézete – Akadémia Kiadó. (A Magyar Irodalomtörténetírás Forrásai 6–7.)*

TÖRÖK István

1905 *A kolozsvári ev. ref. collegium története. III. Kolozsvár, Stief Jenő és társa.*

UJVÁRY Zoltán

2000 *Kisfolklórtörténet III. Gyulai Pál (1826–1909). Debrecen, Debreceni Egyetem Bölcsészettudományi Kar Néprajzi Tanszék. = UJVÁRY Z. 2007. Az irodalom és a népköltészet határán Gyulai Pál 1826–1909. 438–455. (Néprajz egyetemi hallgatóknak 22.)*

2007 *Magyar folklórtörténet I. Debrecen, Magyar Tudományos Akadémia, Debreceni Egyetem Néprajzi Kutatócsoport. (Magyar Néprajzi Könyvtár)*

T. SZABÓ Levente

2003 *Szövegkritika és kulturális konstrukciók a XIX. század közepén. In: BERSZÁN István (szerk.): Tudomány–egyetem–diszciplína. A Babeş-Bolyai Tudományegyetem Magyar Irodalomtudományi Tanszékének 2001. október 26–27-én megrendezett „házikonferenciáján” elhangzott előadások. 102–115. Kolozsvár, Az Erdélyi Múzeum-Egyesület kiadása.*

UTHER, Hans-Jörg

2004 *The types of international folktales. A classification and bibliography. I. Animal tales, tales of magic, religious tales, and realistic tales with an introduction. II. Tales of the stupid ogre, anecdotes and jokes, and formula tales. III. Appendices. Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia. (Folklore Fellows Communications 284–286.)*

S. VARGA Pál

2005 *A nemzeti költészet csarnokai. A nemzeti irodalom fogalmi rendszerei a 19. századi magyar irodalomtörténeti gondolkodásában. Budapest, Balassi Kiadó.*

VITA Zsigmond

1968 *Gyermekirodalmunk bölcsőjénél. In: VITA Zsigmond: Tudomány és cselekedettel. 243–281. Bukarest, Irodalmi Kiadó.*

1975 *Előszó. In: GYULAI Pál: A szél és a nap. A fedőlaptervet és a belső illusztrációt készítette Balogh Lajos. Bukarest, Ion Creangă könyvkiadó. (Az én első könyvem 10.)*

VOIGT Vilmos

1981 *A folklór és az irodalom kapcsolata a magyar állatmesékben*. Különlenyomat a Debreceni Déri Múzeum 1979. évi könyvéből. 281–329. Debrecen, k. n.

VOIGT Vilmos (szerk.)

2005 *Magyar folklór szöveggyűjtemény*. Budapest, Osiris Kiadó.

VOINOVICH Géza

1926 *Gyulai Pál*. Budapest, Pallas irodalmi és nyomdai Rt.

WARGA László

1872 Gyulai Pál és az irodalmi tulajdon. *A Hon*, X, 170, 2–3.

ZIPES, Jack

2006² *Fairy tales and the art of subversion: the classical genre for children and the process of civilization*. Routledge, Taylor&Francis.

MARIANN DOMOKOS

THE FOLKLORE COLLECTION OF PÁL GYULAI AND HIS VERSIFIED TALES

The article focuses on the figure and folklore collection of one of the most important theoreticians who defined the basis of 19th century folkloristic canon in Hungary. This study, based on folklore manuscripts and correspondences, investigates the folklore collection (in particular the folk and fairy tale collection) of Pál Gyulai (1826–1909), a leading literary critic and literary historian of the period, and his folklore-related versified tales. Some aspects of Gyulai's interest in folklore are well known in the history of folklore studies (e.g. his contribution to the realisation of János Kriza's outstanding Transylvanian folklore collection entitled *Vadrózsák*, i.e. 'Wild Roses' (1863); his role in editing the *Hungarian Folklore Collection*, a series published from 1872, and his theoretical writings and lectures about folklore). Yet the folkloristic overviews on this era typically ignore the fact that Pál Gyulai had his own folklore collection in the 1840s, which he compiled as a student and later as a teacher of grammar school students in Cluj. This article fills this gap with the help of newly explored data and it attempts to reveal some aspects of the relation between folklore and the versified tales written by Gyulai.

AZ OLTATLAN MÉSSZEL ELPUSZTÍTOTT SÁRKÁNY

EGY ALSÓRÁKOSI MONDA NÉPI HAGYOMÁNYKÖRE

A Szent György-monda elő- és utóélete egyaránt arról tanúskodik, hogy a szövegfolklor és egyben a kultúrtörténet egyik legnépszerűbb narratív-típusáról van szó. Az ókori Kelet mitológiája, a görög-római mítoszok (HARTLAND, 1896), és az egyéb nemzetközi analógiák (RÓHEIM, 1911; HELLER, 1916; SOLYMOSSY, 1931)¹ azt bizonyítják, hogy a jól ismert motívumsor nem véletlenül került be a kora keresztény szentek egyikének legendáriumába, majd klasszicizálódott meglepően gyorsan a legmegfelelőbb formát és keretetelve meg benne. A közel ezredévi fénykor után bekövetkező lassú visszaszorulás sem a történet népszerűtlenné válásának volt a jele, mindössze követve a kordivatot és a folklor önmozgásait, súlypontja más műfajokra tevődött át.

Ilyen műfaj volt mindenekelőtt a népmese. Mint önálló típust, a nemzetközi mesekatalógus (AaTh, majd újabban ATU) a 300-as szám alatt, *The Dragon-Slayer* (Sárkányölő vitéz) címen határozta meg. Utóbb ezt a típuszámot vették át a magyar népmesekatalógusok is.²

A történet mondai redakciói lényegesen ritkábbak, Szent György országos kultusza ugyanis sokáig gátat szabott az egyes helyi hősökre adaptált/aktualizált régi-új történet földrajzilag széles körű elterjedésének (MAGYAR, 1998). Ugyanakkor mint helyi mondák, markánsan megformálódhattak, és szűkebb régiójukban a mintaként használt legendával párhuzamosan, s olykor annál intenzívebben is hatottak. Az első magyar mondagyűjteményt közreadó Mednyánszky Alajos a Szent György-legenda helyi mondává alakulását az ország keleti területeire helyezte (MEDNYÁNSZKY, 1829, 457–460., 1834, II. 32–34.). Véleményünk szerint is nagy valószínűséggel a bánági részekén figyelhető meg legkorábban ez a folyamat, talán éppen a Tisza és Maros által bezárt háromszögben, ahol valaha a csanádi püspöki székhely és az oroszlámosi monostor állt. Gellért püspök nagyobbik legendája a 13. század elején már a Csanád-monda klasszikus, kiforrott változatát közli,

¹ E narratív-típus egész Euráziában ismert. Asszír, babiloni, hindu, iráni mítoszok szólnak a sárkányharcról, melyben a viharisten küzd a felhődémonnal az esőért. Az ukrán sárkányölő mítoszokról lásd: IVANOV, 1984, 110–111., 120–121. Ugyanó tesz említést a Szent György-legendát feldolgozó bolgár epikus énekekről is (IVANOV, 1984, 116.). A bolgár hagyományok összefoglalása: DUKOVA, 1970. Részbe az angol (például: *The Dragon of Shervage Wood*) és az ír néphagyománynak is. Az ír mesekatalógus egyenesen 652 mesei változatát jelzi (Ó SÚILLEABHÁIN – CHRISTIANSEN, 1963).

² BERZE NAGY, 1957, 193–208. (33 változatát közli); DÖMÖTÖR, 1988, 43–47. (71 változatát jelzi).

ami azt jelzi, hogy annak megformálódása bizonyára már évtizedekkel korábban befejeződött (ÉRSZEGI, 2001, 75–76.).

A Csanád-monda több motívuma is arról árulkodik, hogy az a Szent György-hagyománykör termékeny közegében fogant. Mint a Gellért-legendából kiderül (MAGYAR, 2009b, 2010), Csanádnak álmában maga György jelenik meg, éspedig oroszlán képében (mely állat a Sárkányölő vitéz típusú mesékben a hősnek vagy kísérője, vagy a sárkányt helyettesítő ellenfele). A Gellért-legendában előforduló kivágott nyelv motívuma – amely a népmeséknek szintén része – azon epikai építőkockák egyikeként bukkan fel, melyek e monda kialakulása idején az indoeurópai kultúrkörben általános ismertségnek örvendtek. Ilyen a görög Peleusz-monda, amelyben a mondahős vadak kivágott nyelvvel bizonyítja igazát. Hasonló történetet mesél el az ógörög Alkathaos-monda is. Mint narratív motívum szerepel Trisztán és Izolda történetében, Firdauszi pedig a Gusztapsz perzsa királyfiról szóló eposzában dolgozta fel.

A Szent György-legenda egyéb – későbbi – mondai redakciói Kárpát-medence-szerte elterjedtek.³ A sárkányölő mondák egy jellegzetes változata (a sárkány legyőzése csellel) azonban e történeteknek csak kisebbik részében szerepel. A teljesség igénye nélkül említve, helyi sárkányölő hősről maradt fenn monda a mecseki Büdös-kút, a Balaton-felvidéki Raposkai-hegy kapcsán, Timaffy László pedig a Szigetközből jelzi előfordulását.⁴ A délvidéki Isterbácon a falu határában található Sárkányos, Sárkánytanya határrészhez kötik a sárkányölő vitéz történetét.⁵ A Jászságban az ottani Szent György-kultusszal összefüggésben szintén ismeretes mint helyi monda, mi több: a környéken talált őslénycsontokat még a jászapáti templom bejáratához is kitétték – mint „sárkánycsontokat” (TASNÁDI KUBACSKA, 1939). A nógrádi Kékkő várának mondája a középkorban a várat birtokló Balassák nemzetségjelvényében ágaskodó harcias sárkány címerbe kerülését magyarázza meg (SZOMBATHY, 1979, 96–99.). A magyar hiedelemvilágba szervesen beépült vízivő sárkány, illetve legyőzésének két mondáját a múlt század közepén Tompa Mihály is feldolgozta *Lófő és Sárkánytörés* című népregéiben.⁶

A dél-erdélyi román néphagyomány mitikus hőse Jorgován, aki maga is híres sárkányölő volt a mondák szerint (TÉGLÁS, 1897, 202–204.), s egyes változatokban az általa legyőzött szörnyeteg teteméből rajzanak elő a mérges kolumbácsi legyek. A Bihar-hegységben található Sárkány-barlang névmagyarázó mondája a Tógyer néven ugyancsak román népi hőssé vált Szent Theodor egy hősi cselekedetéhez köthető (K. NAGY, 1885, II. 267–268.).

³ A még említendő mondaváltozatok mellett itt szükséges utalni a Nagykunság, Bihar, Bács-Bodrog és Kalotaszeg területén feljegyzett redakciókra is (DÖMÖTÖR, 1988, 43–44.).

⁴ MTA Néprajzi Kutatóintézete Monda Archívuma 8564; BALOGH – ÖRDÖG szerk., 1982, 181.; TIMAFFY, 1993.

⁵ Bosnyák Sándor szíves közlése.

⁶ IPOLYI, 1854, 226.; TOMPA, 1870, 549–550., 560–561. Recens mondaváltozatok: MAGYAR, 2001, 546–547.

Orbán Balázs a Székelyföldről szóló híres művében mondai változatok egész sorát közli. Az egyik monda szerint a háromszéki Ika várában egy óriási kígyó lakott, olyan nagy, hogy a farkával körülölelte a tornyot, míg fejével hol a patakba nyúlt le inni, hol pedig azért, hogy az arra járókat felkapja, és felfalja – e kígyót hosszas tusa után végül is egy idegen vitéz ölte meg (ORBÁN, 1869, III. 95.). Hasonló hagyományok éltek a brassói Cenk-hegy egyik barlangjáról, melynek sárkányától a város első bírása mentette meg városát (ORBÁN, 1873, VI. 353.). A helyi hiedelmek és egy jeles történelmi család, a búi Bethlenek eredetmondája olvadt össze a Székelyföld nyugati szélén fekvő Magyarzsákok egyik forrásához (*Sárkány csorgója*) fűzött történetben (ORBÁN, 1868, I. 156.).

A mondának a Bethlenekkel kapcsolatban számos helyi redakciója alakult ki az erdélyi szájhagyományban,⁷ melyek egyikét már Kövály László is részletesen ismertette 1857-ben megjelent gyűjteményében: elbeszélésében a család egyik őse egy almával csalogatta elő rejtkehelyéről a kígyót (KÖVÁRY, 1857, 153–154., lásd még az alábbiakban). E narratívumok szinte minden esetben a család várain, kastélyain látható kígyós Bethlen-címerek hatására, illetve azok magyarázatául születtek, amit nyilvánvalóan maguk a Bethlenek is elősegítettek. A Nagy-Küküllő mentén a nagybúi és a keresdi (MAGYAR, 2011a, I. 311., 360.), a Kis-Küküllő mentén a bethlenszentmiklósi (MAGYAR, 2005a, 123.), valamint a bonyhai Bethlen-kastély (MAGYAR, 2005a, 124.) címeréről szintén „azt tartja a monda”, hogy a gróf a falu határában/a kastély erkélyéről lelőtt egy hatalmas kígyót, s utóbb az így került a kastély homlokzatán is látható címerbe. A Nagy-Szamos mentén, a bethleni szóhagyományban a monda két invariáns változata maradt fenn (MAGYAR, 2011a, II. 271–272.).⁸

A partiumi sárkányölő-történeteket már zömmel a Báthoriakhoz köti a néphagyomány, néhány szatmári változatban mindazonáltal Bethlen Gábor, illetve egy Károlyi gróf a sárkány legyőzője. A Báthoriak mondabeli őse, a hagyomány szerint a még István király idejében élt Vid az Ecsedi-láp sárkányának megölésével alapozta meg maga és családja jövőjét. A monda kialakulására elsősorban a nyírségi Szent György-legendák hatottak, további formálódásában pedig meghatározó szerepe volt a sárkányfogás Báthori-címernek. E mondaváltozat utóbb a hajdúk hagyományaiba is átkerült (DANKÓ, 1973, 327.).⁹ A Báthoriak eredetmondájának egy másik ága a nemzetség szilágysomlyói ágának birtokaira vezet. A mondában említett Bátor nevű hős valószínűleg szintén kitalált személy, de teljességgel az sem zárható ki, hogy a család történelmi ősei között tisztelt Bátor Oposnak vagy a Báthori nevet elnyert Andrásnak az emlékét őrzi. Bár a monda feltehetően a Nyírségből került át, a Szilágyságban is korán meggyökereskedett, hiszen a környékbeli nép a szilágysomlyói váron ugyancsak láthatta a sárkányos

⁷ E nagy múltú család történetének áttekintése: LUKINICH, 1927.

⁸ Balla Tamás és Orbán Dániel gyűjtései.

⁹ A monda hajdúböszörményi és hajdúvidi előfordulásairól számol be a szerző.

Báthori-címert, a várossal átellenben, a Púpos-hegy északi lejtőjén pedig egy kiálló szikla alatti pince alakú lyukat már emberemlékezet óta Sárkánylyuknak neveznek (PETRI, 1901, II. 233–234.). Petri Mór Szilágy vármegyét bemutató monográfiájának negyedik kötetében – ugyancsak szilágyosomlyói hagyomány alapján – e monda egy másik változatát közli: e szerint egy a somlyói várban raboskodó halálra ítélt fogoly egy jól irányzott ágyúlövessel pusztította el a Sárkánylyukban tanyázó fenevadat, és ezért megkegyelmeztek neki (PETRI, 1902, IV. 578.).¹⁰

A hagyománykör utolsó, jeles történeti szereplője az 1608–1613 között uralkodó Báthori Gábor erdélyi fejedelem, akinek változatos északkelet-magyarországi mondakörében már csak az egyik – noha hangsúlyos – elem a sárkányölés hőstette. E nyírségi mondák a téma eredeti szakrális jellegének végleges eltűnését mutatják (ERDÉSZ, 1965, 4.).

A mindinkább profanizálódott lokális redakciók sorában említendő, hogy a néprajzi gyűjtésekben Alsórákos legközelebbi földrajzi környezetéből is ismert néhány vonatkozó hagyomány. A Kis-Homoród menti Lövétén garázdálkodó sárkánykígyót a szomszédos Keményfalván birtokos Lakatosok egyike, a tatárjárás mondakörében is emlegetett helyi hős „olvasta ki” a rejtkehelyéről, és küldte el (MAGYAR, 2011b, 130.). A már Pesty Frigyes 1864-es kéziratos helynévtárában is szereplő homoródmási mondanak pedig ugyancsak egy helybeli szereplő a hőse: „Erdélyi Fejedelem táborából haza jövén egy Almási katona egy nagy kígyót, mely a csordákba sok kárt tett vala, emberek is futással menekülhettek attól, nappal lóháton ingerelve a kígyót, s magát általa kergettette, s miután a kígyó el fáradott azon éjen a katona sok száraz fát, szalmát hordott a kígyó készítette, és lakta lik szádához, ezt meggyujtva a kígyót meg sütötte” (MAGYAR, 2011b, 130.).

A Brassótól északnyugatra hatvan kilométerre, a Rika-hegység déli lábánál, az Olt jobb partján fekvő Alsórákoson (volt Nagy-Küküllő vármegye, jelenleg Brassó megye) a sárkányölő típusú mondák egyik legkülönlegesebb változatai maradtak fenn (*l. kép*). Mielőtt azonban az oltatlan mésszel elpusztított sárkány mondatípusának helyi variánsait és magyar redakcióit számba vennénk, néhány nemzetközi előfordulására is felhívjuk a figyelmet.

E külhoni példák sorában az egyik legismertebb és legnevezetesebb Krakkó alapítási mondája. E délkelet-lengyelországi hagyomány, mely a Wawel-hegy egyik üregében, a Sárkány-barlangban tanyázó fenevad Krak fejedelem általi cseles elpusztítását beszéli el, először a magyarországi Csanád-monda megfogalmazásával egy időben, a 12. század elején tűnik fel a *Chronica Polonorum* lapjain, s a középkor folyamán a történetíró Jan Długosz és Marcin Bielski is említi egy-egy művében. A krakkói Sárkány-barlang (Smocza Jana) helynév először 1551-ben az említett Bielski *Kronika wszystkiego swiata* című munkájában szerepel. A felsorolt források a történet elbeszélésekor egységesen mint Krakkóban és környékén honos

¹⁰ Egyéb szilágyosági sárkányölő típusú mondák: MAGYAR, 2007a, 268–269.



1. kép Alsórákos látképe az Ürmösi Tepővel. (Magyar Zoltán felvétele, 2009)

szájhagyományra utalnak rá, s a mondát a 19–20. századi folklórgyűjtések is megörökítették (MATUSIAK, 1898, 290.; SIEMIŃSKI, 1975, 58.; IVANOV, 1984, 125–127.; SNOPEK, 1988, 18.).

E lengyel monda ismerete a magyar kultúrtörténetben a 17. század elejétől adatható, minthogy Szepsi Csombor Márton 1620-ban, Kassán megjelent *Europica Varietas* című útleírásában, a *Silesia* című fejezetben maga is lejegyezte azt:

CRACKO. Lengyel Országnak szép kies helyen valo Metropollya, Kiraly lako helye, mellette az nagy Viszla vize mely az derek varost az Sido és Casimir neuő varostol egy fa hiddal különbözteti és valasztja el. Erős kö kerítése gyakor bastyackal vagyon de czak szinten egy szer, arokia semminek nem io, az házak szép iratosok ne[ne]ne. Névezetet vőt egy Crakus nevő Nemes embertől. Mert régen az hol mostan az var vagyon czak egy pusztá hegy volt, az varos helyen penigh egy rossz falu, abban az hegyben nagy üresség vagyon, ugy hogy együt ha be megyen ember más oldalan viszontag ki mehet, ez rut szörnyü lyukban lakot egy nagy Sarkany (kinek formaiára az várban mostis egy rész czatorna vagyon epitetue) mindennap az közel valo tartománybelieknek eledelet kellett szerezni az Sarkannak, és midön nagy sok barmokat im[m]ar meg eméztette volna, á közel léuő falukbol embereket kezdet volt ragadozni, azonközben egy Crakus nevő nemes ember az ő jobbágynak allapattyat meg keserüluén, modot kerese benne, miképen az sarkant el vesztethetne. Az Daniel Prophetanak azért cselekedeti szerint, ki őis Dan[ielis] 4 el vesztette vala a Babilloniai Istent az nagy Sarkant, vön

az Crakus Saletromot, fenyő viaszt, kénkövet, és egyéb affele geriedező természetű szerszámokat, öszve czinála, az börit egészen egy Iuhnak le vonata, abban töltötte az tüzes szerszámokat el vetette az sarkany lyuknak eleibe, amaz rágatta az juhót és egyszers-mind el nyelte, kezdet az gyomrába az oltatlan mész kénkö és saletromos szerszám geriedezni, ki futot á Sarkany és midön az Viszla vizében szomjuságot akarna oltani, annak inkább be[ne]ne meg gerit, és nagy hirtelenséggel az tűz miatt gyomra két féle szakadot és meg holt. Vgy kezdettek volt osztan egy Castelyt epiteni á hegyen ahol most az var vagyon és neveztek ez ember nevéül Crackonak. (SZEPSI CSOMBOR, 1620, 392–394.)

Miskolczi Gáspár 1691-ben elkészült, de nyomtatásban először csak 1702-ben napvilágot látott művében, az első magyar nyelvű állattani könyvben (STIRLING, 1983, 495., 499.) közölt krakkói vonatkozású mondaváltozatban nem juhbőr, valamint salétrom, fenyőviasz és kénkö, hanem borjúbőrbe töltött szuok, kénkö és puskapor szerepel:

A' Lengyel-országi Királyok Históriáiban olvassuk, hogy midön Krakkó nevű Király, Krakkó városát a' maga nevére építteté; annak várát maga számára egy kősziklán kezdvén építtetni: a' mellynek hasadékában lakott egy igen nagy Sárkány, melly az éhségtől kénszerítettvén, az ő barlangjából ki-járt, és sok embereket megölt: ennek azért barlangja eleibe, minden napra három öreg barmokat rendeltének. A' Király szánakozásra indulván maga népéhez hozatott elő egy borjú bőrt, és azt szuokkal, kénkövel és puska porral megtöltvén, 's titkon tüzet-is tevén belé, ezt vitték a' barlang eleibe, a' kire az ő idejében a' Sárkány ki-jöven, hirtelen tsak bé kapta mint borjút, a' mellyben a' tűz meg-gerjedvén, hogy a' Sárkány meg ölthatná, vizet ivott reá, a' melly annál annál inkább meg-gyúladván, a' Sárkány meg-hasadott és meg-hólt. (MISKOLCZI, 1769, 631–632.)

A délkelet-lengyelországihoz hasonlóan intenzív magyar–morva kulturális és gazdasági kapcsolatok miatt nagy valószínűséggel hatott a tárgyalt mondatípus honi ismeretére és elterjedésére a brünni mondahagyomány is, amely e morva városban már a 15. századtól egységes és máig változatlan szüzsével ismert: a város határában élt és a lakosságot rettegésben tartó sárkányt egy vándor mészároslegény pusztította el egy ökor bendőjébe varrt oltatlan mésszel (PESTY, 1888, 15.; ŠRÁMKOVÁ – ŠIROVÁTKA, 1982, 160.; BRÜNNI MAGYAR FUTÁR, 2005, 1, 19.). A rettegett fenevad (valójában egy preparált krokodil) a nagyszámú középkori analógia alapján korántsem társtalan relikviaként ma is a brünni városháza óratornya alatti átjáróban van kifüggesztve, amit a régi idők tanújaként már a 15–16. századtól dokumentálhatóan a városházán őriztek.¹¹

¹¹ A forrás internetes lelőhelye: <http://wangfolyo.blogspot.com/2009/11/sarkanyjaras.html>.

E mondatípusnak egy további, nyugat-európai előfordulása is ismert. Az Ibériai-félszigeten, a spanyol néphagyománynak markáns része a „malénai gyík” (lagasto de la Malena) mondája. Az andalúziai történet szerint e fenevad az ottani Jaén városának Malena (vagy Magdaléna) nevű negyedében egy kútban lakott, és a víz megvonásával büntette a helyieket, ha nem vittek neki elég ételmezt. Akárcsak Brünnben, a monda szerint itt is egy vándorlegény végzett vele oltatlan meszes csalétekkel. A mondahagyomány fennmaradására az andalúziai városban is jótékony hatást gyakorolt az, hogy a szörnyeteg kitömött bőrét sokáig a helyi San Ildefonso-templomban őrizték, bár ma már csak a Malena kútja mellett kifaragott képmása emlékeztet rá és mondájára. A nagy földrajzi távolság ellenére feltételezhető némi genetikus kapcsolat a brünni és jaéni hagyományok között, hiszen a már említett párhuzamokon kívül a monda egyik ritka, sajátos változatát is mesélték mindkét településen: a vándorlegény nem oltatlan mésszel, hanem tetőtől talpig tükörbe öltözve téveszti meg és győzi le a szörnyeteget.¹²

A jelzett nemzetközi példák ellenére az oltatlan mésszel elpusztított sárkánykígyó története nem található Stith Thompson egyébként rendkívül alapos motívum-indexében.¹³ Az első magyar mondakatalógus-vázlatban mindazonáltal már szerepel, igaz, Szendrey Zsigmond mindössze két előfordulását (Brassó és Szilágysomlyó) jelzi az 1922-ig rendelkezésére álló etnográfiai irodalom ismeretében.¹⁴ A 20–21. századi folklórgyűjtések azonban e monda viszonylag széles körű ismeretét tárták fel, s noha mint narratív típus továbbra is ritka és sok tekintetben archaikus jellegű folklóralkotásként hat, már csak földrajzi elterjedtsége miatt is a magyar mondahagyomány nemzetközi viszonylatban is párját ritkító gazdagságát mutatja.

Jelenlegi ismereteink szerint a magyar folklórban a tárgyalt mondatípus 22 szövegváltozata került elő, mely mondaszövegek 12 egymástól független helyi hagyománykört fednek: azaz e történet a Kárpát-medencében tucatnyi helyen helyi mondaként, lokális hagyományként szerepel – többnyire történeti mondai, esetenként hiedelemmondai árnyalatú megfogalmazásban. Kronológiailag az első magyarországi híradások viszonylag késeinek mondhatók, hiszen csak a 19. század közepétől adatolhatók.

A legkorábbi a Kőváry László által 1852-ben leírt brassói monda (KŐVÁRY, 1852, 147.), amely nagy valószínűséggel azonos azzal, amelyre Pesty Frigyes Brassó vidéki hagyományként utal (PESTY, 1888, 15.). Még szintén 19. századi rétegzettségűek, ám nyilvánvalóan sokkal régebbiek azok a szilágysági mondák, melyek a Báthoriak ottani – szilágysomlyói – birtokközpontjával összefüggésben, alapítási mondaként, illetve címermondaként honosodtak

¹² A forrás internetes lelőhelye: <http://wangfolyo.blogspot.com/2009/11/sarkanyjaras.html>.

¹³ THOMPSON, 1955–1958, I–VI. Thompson művében mind a „dragon”, mind pedig a „lime” címszó alatt más narratív típusok szerepelnek.

¹⁴ SZENDREY, 1922, 60. Mint mondatípusnak Szendrey a *Mésszel elpusztított sárkány* típuscímet adta.

meg.¹⁵ A többi jelenleg ismert adat már a 20. század második felében, illetve a 21. század elején került felszínre, részint a magyar mondaanyag tudományos rendszerezésének előfeltételét jelentő intenzív folklórgyűjtések és archívumépítés eredményeképpen (MAGYAR, 2005b; 2007b).

Noha a magyar előfordulások sorában kimutatható néprajzi recepciója csak a leginkább történeti jellegű szilágysomlyói és alsórákosi mondáknak van (a Báthoriakhoz és a Bethlenekhez fűződő hagyományként), e narratív-típus földrajzi eloszlása a magyar nyelvterület egészére kivetítve viszonylag egyenletes képet mutat. Bár az kétségtelen, hogy már csak a jelzett erdélyi fejedelmi családok eredetmondáinak örökségképpen is az előfordulások között az erdélyi és partiumi gyűjtőpontok vannak többségben: a délkelet-erdélyi Brassó, Halmágy,¹⁶ Alsórákos¹⁷ és Krizba,¹⁸ valamint a partiumi részen Szilágysomlyó,¹⁹ továbbá a szatmári Kaplony²⁰ és Kocsord.²¹ E mondát feljegyezték a Kiskunságban (Kiskunhalason),²² továbbá a szintén az alföldi nagyrégióba tartozó zempléni Felső-Bodrogszentmárián (Bodrogszentmárián) is (MAGYAR, 2009, 142–143.). A felföldi részekről a tárgyalt mondatípus két, esztétikailag figyelmet érdemlő szövegváltozata került elő: a borsodi Bükkaranyosról,²³ továbbá a magyar–szlovák nyelvhatáron fekvő gömői Sajóházáról (MAGYAR – VARGA, 2006, 140–141.; MAGYAR, 2011c, 210.). A három dunántúli szövegváltozat egyaránt Göcsejből származik, sőt bár három különböző – ám egymáshoz közel fekvő – településről (Pálfiszeg,²⁴ Nagylengyel,²⁵ Babosdöbréte²⁶) lettek feljegyezve, ugyanazon helyi hagyományra utalnak, amely a nagylengyeli templom alapítási mondájaként ismert a környéken.

Az alsórákosi monda Imreh Barna, volt ottani református lelkész (2. kép) *Alsórákos története* című művében szerepel első ízben, s minthogy e máig

¹⁵ KUSSAJOS, 1886, 3–4.; PETRI, 1901, II. 233–234. E monda feldolgozásai, illetve későbbi említései: MIKSZÁTH, 1890, 60.; AZ OSZTRÁK–MAGYAR MONARCHIA IRÁSBAN ÉS KÉPBN, 1901, XX. 126.; HARY, 1928, 30.; VERESS, 1935, 60.; SZILÁGYSÁGI MAGYAROK, 1999, 590–591.; MAGYAR, 2007a, 266–267.

¹⁶ A Román Akadémia kolozsvári Folklór Archívuma (AFAR) Mg. 1919 II. d. – Faragó József gyűjtése, 1968. Lásd még: Magyar Zoltán Archívum – a továbbiakban: MZA – 10510.

¹⁷ KÖVÁRY, 1852, 147.; PESTY, 1888, 15. Néprajzi Múzeum Ethnológiai Archívuma – a továbbiakban: EA – 16383/43. – Imreh Barna gyűjtése, 1968. E folklórszöveget közli: MAGYAR, 2006, 124., 2011a, I. 276. További alsórákosi szövegváltozatok: MAGYAR, 2011a, I. 276.; MZA 93399. (Magyar Zoltán kéziratos gyűjtése, 2011).

¹⁸ Seres András lappangó kéziratos gyűjtése, 1970-es évek.

¹⁹ A monda előfordulásainak felsorolásához lásd a 15. számú jegyzetet.

²⁰ Babeş–Bolyai Egyetem Magyar Intézetének Kézirattára D–215/28., 84. – Pete-Komáromy Sára gyűjtései, 2006.; www.kaplony.ro/node.hu. Lásd még: MZA 93401–93404.

²¹ ERDÉSZ, 1995, 24. Ferenczi Imre gyűjtése, é. n.

²² EA 12969/109. – Nagy Czirok László gyűjtése, 1961. Lásd még: MZA 6548.

²³ EA 2374/35. – Szoboszlai Istvánné gyűjtése, 1951. Lásd még: MZA 10138. Hivatkozik rá a magyar kígyókultuszról írt monográfiában Erdész Sándor is (ERDÉSZ, 1984, 112.).

²⁴ EA 6305/25. – Szentmihályi Imre gyűjtése, 1958. Lásd még: MZA 59226.

²⁵ Bosnyák Sándor gyűjtése, 1989. A szöveget közli: MAGYAR, 2006, 120.

²⁶ EA 2699/13. – Szentmihályi Imre gyűjtése, 1951. Lásd még: MZA 58603.



2. kép Az alsórákosi református templom. (Magyar Zoltán felvétele, 2009)

kéziratos monográfia 1968-ban készült el, a folklórszöveg feljegyzése értelemszerűen az ezt megelőző évekre-évtizedre tehető – adatközlője egy 1885-ben született helybeli asszony volt.²⁷ E mondaváltozat, amely az évtizedekkel későbbi helyi gyűjtések fényében meglehetősen egységes, állandósult szüzsét képvisel, a típus majd minden meghatározó motívumát tartalmazza:

A Bethlen grófok őse kocsis volt. A vár a Teleki grófoké volt. A vár vizében élt egy sárkánykígyó, mely minden nap megevett egy juhot. Az udvari kocsis fogadkozott urának, hogy ő megöli a sárkánykígyót. Teleki azt felelte, hogy: 'Ha elpusztítod, fele grófságom a tied!' A kocsis megnyúzott egy juhot, bőrét kitöltötte oltatlan mésszel, s visszavarrta juhformára. A sárkánykígyó elnyelte, de a felforrott mész széjjelpattantotta. A kocsis grófságot s kígyós címet kapott.²⁸

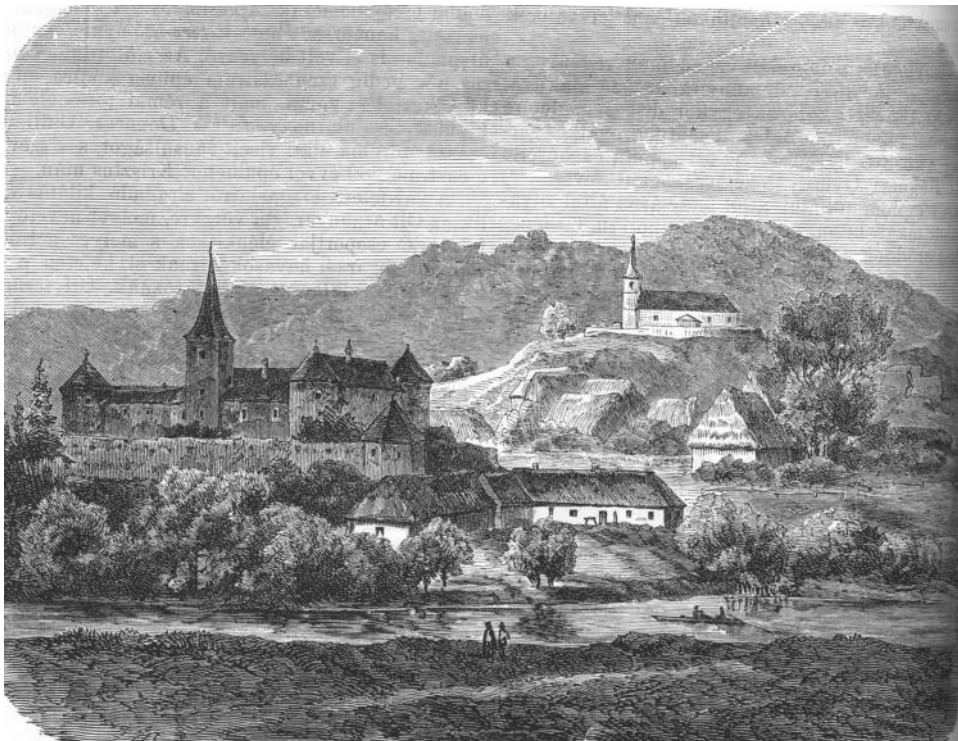
Az elbeszélés hitelét e történetben és a többi változatban is az abban szereplő valóságos történelmi családnevek megnevezése, a természetfeletti lény

²⁷ Tercilla Istvánné Dimény Mária (sz. 1885) nevű idős asszony.

²⁸ EA 16383/43. – Imreh Barna gyűjtése. Nyomtatott formában: MAGYAR, 2006, 124., 2011a, I. 276.

életterének megjelölése és más momentumok is növelik, ezekkel „bizonyítják” a folklóralkotás(ok)ban elmondottak megtörténtét, valóságtartalmát.

A település közepén, egy kis magaslaton áll a késő reneszánsz stílusban, szabálytalan négyzet alakban emelt, kerek sarokbástyákkal ellátott ódon várkastély (3. kép), amely Orbán Balázs idejében és Orbán véleménye szerint



3. kép Az alsórákosi várkastély a 19. században. (Orbán, I. 1868, 200.)

egyike volt „honunk legszebb, légerdekesebb, s legépebb őskastélyainak” (ORBÁN, 1868, I. 201.). Építtetője a 17. század elején (1624-ben készült el) teremi Sükösd György, Bethlen Gábor fejedelem „mezei hadainak” kapitánya volt. 1660-tól Mindszenti Budai Péter és felesége, Vass Zsuzsanna birtokolták halálukig, 1687-ig, illetve 1693-ig. Gyermeük nem lévén, örökbe fogadták keresztfiukat, Bethlen János kancellár és fricsi Fekete Klára fiát, Bethlen Sámuelt, aki feleségével, Nagy Borbálával 1693-ban vette birtokba a falut és a várkastélyt. Majd egy bank, végül Teleki Sámuel volt a birtokos, utóbbi 1903-ban adta el a kastélyt és a hozzá tartozó uradalmat Alsórákos községnek (ORBÁN, 1868, I. 201–202.; KÖVÁRY, 1892, 237–238.; IMREH, 1968, 2–19., 56–57.; KISS, 1987, 82–84.; UDVARHELYI, 2009, 48.).

A Bethlenek kígyós címerének magyarázataként szolgáló alsórákosi mondában tehát valóságos a Bethlen és a Teleki családnév és azok ottani

jelenléte. Előbbinek tagjai közel két évszázadig birtokolták a falut és a várkastélyt, s bár a jószágra már a „vékony lelkiösmeretű” Teleki Mihály is szemet vetett, és abból Budai Pétert ki akarta forgatni (ORBÁN, 1868, I. 201–202.), az csak a 19. században került Teleki Sámuel (tehát a Teleki család) tulajdonába (IMREH, 1968, 18–19., 58.). Valóságos a sárkánykígyó „lakóhelyének” megnevezése is, hiszen tudjuk, hogy a várkastély kettős falgyűrűje között egy mély és kb. 20–22 méter széles vizesárok húzódott (IMREH, 1968, 57.; VINCZE, 1994, 94.). Figyelemre méltó a mondai hős foglalkozásának megnevezése, azaz hogy kocsis volt. A történészek a Bethlenek között nem említenek kocsis, viszont Budai Péter apja az volt: Gyulafehérváron egy lóval hordta a vizet az Ompolyból a városba, ahol azt pénzért árusította. A szegény ember fiából főemberré lett Budairól jegyezte meg egyszer a rá haragvó II. Rákóczi György: „kocsis fia, eb” (IMREH, 1968, 112., 113.). A történetben szereplő grófi cím adományozása is történelmi tény: 1696-ban kapta meg a Bethlen család egyik jeles tagja, a kancellár és memoáriró Bethlen Miklós (ÉLESZTŐS, 1994, 758.) (4. kép).



4. kép Az alsórákosi várkastély. (Magyar Zoltán felvétele, 2009)

Ha a hagyományanyag egészét tesszük vizsgálat tárgyává, e narratív típus jellemző jegyei még plasztikusabban rajzolódnak ki, ugyanakkor számos lokális variáns, helyi specifikum is egy ilyen összehasonlító folklorisztikai

áttekintés által válik szemléletessé. Mint azt a tanulmány végén közölt táblázat is mutatja, a ma ismert 22 mondaváltozat szöveggközpontú elemzését hét fő epikai csomópont, illetve meghatározó motívum alapján végeztük el, s a továbbiakban ezek tanulságait, megfigyeléseit ismertetjük.

A hagyománykör egészen belül is elsődleges jelentőséggel bír a monda szereplőinek a kiléte. Mint azt már korábban is jeleztük, e mondatípus magyar redakcióinak legkorábbi rétegét a sárkányölő hős személyében nemesi (fejedelmi) őst szerepeltető folklórszövegek alkotják. Ilyen mindenekelőtt a két 19. századi szilágysomlyói mondaszöveg, melyekben a Báthoriak őseként egy Bátor nevű helybeli legényről tétetik említés, továbbá az alsórákosi hagyományok többsége, melyek az ott birtokos Bethlen családhoz kötődnek. A közölt, Imreh Barna-féle szövegváltozatban a Bethlen-ős a Telekiek szolgálatában álló kocsisként szerepel, a recens gyűjtésekben pedig Betlehem Samut, illetve egy közelebről meg nem nevezett Bethlen grófot említenek. Konkrét név ezenkívül csupán a Nagy Czirok László gyűjtötte kiskunhalasi folklórszövegben tűnik fel (egy Keresztúri nevű ember). A mondaszövegek egy jól körülhatárolható csoportjában (Kaplony 1–2., 4.; Bodrogszentmária, Sajóháza) pásztorokról (öreg juhászról, öreg magyar juhászról, pásztorlegényről) esik szó, köztük ama memorát jellegű sajházi elbeszélésben is, melyben az egész életét pásztorként leélő és tudós pásztor hírében álló mesemondó, Darmo István a juhnyájban kárt okozó „nagy kígyó” elpusztítását tulajdon apjával és nagybátyjával hozta összefüggésbe. Darmo István egyik klasszikus szépségű, fabuláttá érett történetére (MAGYAR – VARGA, 2006, 139–140.; MAGYAR, 2011c, 209–210.) emlékeztet a bükkaranyosi monda, melyben egy halálra ítélt katona pusztítja el a község temploma alá befészkelte sárkányt a jól ismert csellet. A hős nők mondabéli népes csoportját gyarapítják a göcseji mondaváltozatok, melyekben a babosdöbrétei uraság szent életű szolgálójáról, illetve egy közelebről meg nem nevezett asszonyról esik szó (Nagylengyel 1., 3.). Több szövegváltozatban pedig vagy nem tétetik említés a sárkányölő személyéről (Brassó 1–2., Halmágy, Krizba, Kaplony 3., Kocsord), vagy a bátor tette vállalkozó falusiak mint kollektív hősök szerepelnek a történetben (Alsórákos 2., Nagylengyel 2–3.).

A nép életét megkeserítő kártékony fenevadról azonban értelemszerűen minden folklórszövegben szó esik, hiszen az ő elpusztítása áll az epikus folklóralkotás centrumában. A szörnyeteg pontos megjelölését illetően azonban a mondaszövegek korántsem egységesek: leginkább sárkányt (Szilágysomlyó 1–2., Brassó 2., Krizba, Halmágy, Kocsord, Nagylengyel 2–3.), sárkánykígyót (Alsórákos 1–2., Kiskunhalas), valamint nagy kígyót, óriás méretű kígyót (Alsórákos 3–4., Brassó 1., Kaplony 1–4., Bodrogszentmária, Bükkaranyos, Sajóháza, Nagylengyel 1.) emlegetnek. A Petri Mór által közölt mesei színezetű szilágysomlyói változatban a sötét erők mondai princípiumaként a tündérmesékből ismert „hétfejű sárkány” szerepel (Szilágysomlyó 2.), míg a kocsordi mondában sárkányként az

Ecsedi-láp és a Szernye-mocsár környékén *zomok* néven is emlegetett egyfejű, kígyószerű szörnyeteg tűnik fel.²⁹ Társtalan helyi variáns a kaplonyi *Kígyósi-ér* névmagyarázó mondája, melyben következetesen két hatalmas kígyót emlegettek az adatközlők.

A fenevadtól elszenvedett károk fajtái a mondákban ugyancsak meglehetősen széles skálán mozognak. Többnyire különféle négylábú haszonállatok (juhok, lovak, tehenek, hizott ökrök, disznók, kismalacok) pusztulnak el áldozati járandóságként vagy a sárkány garázdálkodása következtében. Számos monda szól arról, hogy a sárkány az embereket is pusztította (Alsórákos 3., Halmágy, Kocsord, Bodrogszentmária, Bükkaranyos), kivált az elkódorgó gyerekeket kellett féltetni tőle (Szilágysomlyó 1., Brassó 1.). A Petri Mór-féle szilágysomlyói és az egyik kaplonyi szövegváltozat szerint a sárkány megölésére induló katonákkal is végzett, és rettegett réme volt az egész környező vidéknek. Tündérmesei árnyalatú (lásd: ATU 300) az a Brassó vidéki, valamint nagylengyeli folklórszöveg, amely a szörnyetegnek áldozati adományul rendszeresen kiszolgáltatott szűz lányok és fiatalasszonyok narratív motívumát is magában foglalja.

E mondatípus központi motívuma a sárkány elpusztításának a módja, az oltatlan mész „rejtekhelyét” illetően azonban ugyancsak mutatkoznak eltérések. A folklórszövegekben többnyire tehén, borjú, hizott ökör (Alsórákos 2., 4., Brassó 1–2., Halmágy, Kocsord, Bükkaranyos), valamint bárány (Alsórákos 1., Kaplony 1–4., Sajóháza) tűnik fel ilyen szerepkörben, de szórványosan szó esik malacról (Szilágysomlyó 1., Bodrogszentmária), nyúlról (Szilágysomlyó 1., Krizba), valamint közelebbről meg nem jelölt vadállatokról, illetve kisebb állatokról (Szilágysomlyó 2., Kiskunhalas) is. A mondatípuson belül markáns táji változatot képviselnek a göcseji folklórszövegek, ugyanis azokban nem valamely állat bőrébe, gyomrába, hanem frissen sütött cipókba és zsömlékbe rejtett oltatlan mészről esik szó (Nagylengyel 1–3.). A monda végkifejlete szempontjából logikus narratív motívum, hogy a szövegek egy részében a csalétek részét képezi az élelem mellé egy dézsában/cseberben/sajtárban odatett víz is (Bükkaranyos, Nagylengyel 1., 3.). Lényegében ugyanezt a megoldást képviseli a sajóházi monda is, mely szerint direkt egy forrás mellé teszik a szörnyetegnek szánt csalétket. Közvetve az alsórákosi, a halmágyi, valamint a szilágysomlyói mondaszövegek is utalnak a két folklórelem szoros összefüggésére, hiszen azokban a sárkány végül is a szomszédos folyó (Olt, illetve Kraszna) vizétől pusztul el.

A sárkányölő hős megérdemelt jutalmának motívumát a folklórszövegeknek alig fele tartalmazza. A nemesi címermondák, alapítási mondák értelemszerűen igen (Alsórákos 1., 3–4.; Szilágysomlyó 1–2.), többnyire összekapcsolva a birtokadományt és a kígyós/sárkányfogás címer eredetét. Birtokadományról ezen kívül mindössze az egyik göcseji (Nagylengyel 1.) mondában esik szó: ott száz hold föld illeti meg hőstettéért a lelemé-

²⁹ A *zomok*hoz fűződő néprajzi hagyományokról részletesen: ERDÉSZ, 1984, 98–112.

nyes szolgálót. A kaplonyi mondákban (Kaplony 1–2., 4.) busás pénzösszeg a jutalma a sikerrel járó helyi pásztoroknak, míg a halálra ítélt katona (Bükkaranyos) az óriáskígyó elpusztításának következtében menekül meg az akasztófától, és válik újra szabaddá.

A mondák egy részében a helyszín is meghatározott szereppel bír. Az esetenként beszédes helynevek formájában szublimálódott hagyományok mindannyiszor a szörnyeteg lakhelyére, búvóhelyére utalnak. Ilyen földrajzi név a szilágysomlyói Sárkánylyuk és a Púpos-hegy (mely alá temetik), a babosdöbrétei Sárkányrét (Nagylengyel 3.), továbbá a kaplonyi Kígyósi-ér (Kaplony 1–4.). Brassói hagyomány szerint a Cenk-hegy sziklahasadéka, DarMO István szerint pedig a karsztos Pelsőci-hegy volt a szörnyeteg tanyája (Brassó 1., Sajóháza). A göcseji mondák erdőt, illetve egy odvas fűzfát említenek (Nagylengyel 1–2.). A Kígyósi-érhez hasonlóan viszonylag gyakori az arra történő utalás, hogy a sárkány tavakban, holtágakban tanyázik előszeretettel: Alsórákoson a várkastély vizesárkában (Alsórákos 1–2.), illetve az Olt-szorosban a két Tepő közötti részen (Alsórákos 4.), a bodrogszentmáriaiak szerint a Latorca holtágában, a kocsordiak szerint az Ecsedi-lápban, és a község határában található tóban a kiskunhalasi és a halmágyi mondák tanúsága szerint is. Faragó József halmágyi adatközlője úgy vélte, hogy a közeli Sárkány falu neve is e hagyományokból ered.

Ez tehát az, ami a tárgyalt mondatípus hagyományvilágának alaprétégéhez tartozik. Esetenként azonban a folklórszövegek tanúsága szerint egyéb epizodikus részletek, narratív motívumok is részét képezhetik. A Kussajos Pál által versbe foglalt szilágysomlyói mondának az is hangsúlyos eleme, hogy a sárkány fegyver által sebezhetetlen, és ezért volt szükség az oltatlan meszes cselre. A már többször említett másik szilágysomlyói változat (Szilágysomlyó 2.) népmesei árnyalatát erősíti az is, hogy a Báthoriak őse egy tündérlány kezéért vállalkozik a sárkánnyal megvívandó küzdelemre, s noha megölni eleinte ő sem tudja, a fenevad állkapcsából kitört három sárkányfog válik fő attribútumává a Báthori-címernek. A bükkaranyosi monda társtalan motívuma az, miszerint a sárkány az ottani templom alatt él, és a templom épülete összeroskad, amikor a vadállat kimászik alóla. A kaplonyi mondák szerves része, hogy a két szörnyeteg garázdálkodását hírül véve a király, illetve Károlyi Sándor gróf doboltatja ki, hogy a kígyók elpusztítására bátor vállalkozókat keres, s utóbb a pásztorok megérdemelt jutalmukat is tőlük nyerik el. A monda szerint a földesúr által adott jutalom egy részéből épül a nagylengyeli templom (Nagylengyel 1.), mely utóbbi hagyományt az hitelesíti, hogy az egyház tornyának keresztjén megmintázására került az alapító által elpusztított kígyó.

Abban az időben, amikor még természettudósok is hittek a sárkányok létezésében, vagyis a 17. században, sőt, esetenként még a 18. század elején³⁰ is (ABEL, 1923, 5–21., 1939, 150–200.; TASNÁDI KUBACSKA, 1939, 35–

³⁰ „A legcsodálatosabb a dologban az, hogy még a XVII. században is akadnak szakemberek, akik nemcsak hisznek a sárkány-mesékben, hanem az akadémiák kiadványaiban nagy

83., 1957, 96–99.; THENIUS – VÁVRA, 1996, 23–29.), amikor Hain, Vette és Vollgnad publikálták nagy visszhangot kiváltó, a paleontológia történetében máig az úttörő munkák között számon tartott dolgozataikat a Kárpátok (Felvidék, Erdély) „sárkánycsontjairól”, valójában barlangimedve- és mamutmaradványairól (ABEL, 1923, 15–16., 1939, 183–184.; TASNÁDI KUBACSKA, 1928, 32–41., 1938, 1939, 75–83., 1957, 78–79., 88–92., 97–98.; STIRLING, 1983, 484., 493.), a sárkányoknak két fajtáját különböztették meg. Mégpedig – Miskolczi Gáspár fent idézett művéből vett szavaival – az alábbiakat:

Az igazán való Sárkányoknak pedig két kiváltképen való nemei vannak. Az egyik rendbéliek, nagy vékony hártýából formáltatott szárnyasok, kiknek hatokon két szárnyok, nem tollakból, hanem hoszszú tetemes lienákra vontt merő hártýából álló vagyon, majd minémű a' halak szárnyai. Másik rendbélieknek pedig semmi szárnyok nints; mindazonáltal mind a' kétfélék nem egyebek, hanem tsak igen vén és meg-nevekedett kígyók [...] (MISKOLCZI, 1769, 637.).³¹

Erdész Sándor a magyar néphagyományban előforduló kígyókat és sárkányokat tipizálva az előzőeknek három (1. A közönséges kígyó; 2. A fehér kígyó; 2a. A házi kígyó; 2b. A fehér kígyó; 2c. A kígyókirály; 3. A sárkánykígyó; 3a. A zomok; 3b. A sárkánykígyó), az utóbbiaknak pedig négy (1. A zomok; 2. A sárkánykígyó; 3. A többfejű sárkány; 4. Az ember alakú sárkány) főbb csoportjait állapította meg (ERDÉSZ, 1984, 20–21., 1998).

Az alsórákosi természetfeletti lény Erdész 3b. kígyó-, illetve 2. sárkánytípusának felel meg, azaz sárkánykígyó.³² Kiderül ez a településről ismert négy mondaváltozatból, amelyekben kétszer *sárkánykígyót*, egyszer *kígyót*,

komolyan közzéteszik ostobaságaikat, és osztatlan sikert aratnak velük. [...] Bél Mátyás is hitt a sárkányokban. [Egy helyen azt írta róluk: 'A szokatlan alakú és méretű csontok semmiféle állat csontjával nem vehetők egybe, hiába kísérelnék meg akár a legkiválóbb anatómusok']” (TASNÁDI KUBACSKA, 1939, 46., 70.).

³¹ Idézi például: GAÁL, 1936, 342. Miskolczi Gáspár az *Egy jeles vad-kertben* az elefántok kapcsán több helyen is írt a sárkányokról, például: a sárkányok az elefántok füleibe csimpaszkodnak, és a vérüket kiszívják, mert az elefántvér „hevesítő”. A sárkányok az elefántvértől gyakran megrészegeznek, tőle meg is hasasodnak (MISKOLCZI, 1769, 37.). A sárkányok és az elefántok harcát fél évszázaddal korábban (1653-ban) az első magyar nyelvű tudománytárban Apáczai Csere János is megemlítette: „A sárkányokkal (mivel ezek az ő [az elefánt] vérét szomjúhozzák) szüntelen való ellenkezése vagyon, mellyeket vagy az orrával öl meg, vagy a lábaival tapod el” (APÁCZAI CSERE, 1977, 28.). A sárkányok és az elefántok viaskodásáról már jóval korábban is értekeztek: a természetfeletti lényt Plinius Caius P. Secundus Maior a Kr. u. az 1. században megalkotott *Naturalis historia* című művében „20 rőf hosszúnak mondja s leírja harcát az elefántal” (VASÁRNAPI UJSÁG, 1859, 606.).

³² „A sárkánykígyó átmenetet képez a kígyó és a sárkány között. A magyar néphit a sárkánykígyót kígyóból kifejlődött szörnynek tartja. [...] A sárkánykígyó – legalábbis alakjára nézve – átmenet, mivel a néphit a valódi kígyó és a képzelt sárkány vonásaiból gyúrta össze.” (ERDÉSZ, 1984, 21., 114.) „Összefoglalva: a néphit a sárkánykígyót egyfejű, rendkívülien hosszú farkú, vastag testű, szárnyas kígyónak tartja.” (ERDÉSZ, 1998, 257.)

egyszer pedig *nagy kígyót* említettek az adatközlők. Ezt bizonyítják a fennmaradt és az alábbiakban bemutatott ábrázolások is.



5. kép A bethleni Bethlen család címere. (Lukinich, 1927, oldalszámolás nélkül)

A bethleni gróf Bethlenek évszázadokon át használt címere: koronás kígyó, szájában a hatalom másik királyi jelképével, az országalmával (5. kép). Ez „Mint igénylik, e család királyi vérbőli származásának lenne ismertető jele [...]. A népmonda e kígyóban egy óriás kígyót lát, mely Erdély valamely vidékét sok éveken át rettegteté, gyermeket, borjut rendre nyelegetvén. Elpusztítására sok mindent elpróbáltak, mignem a Bethlen család egyik ős apja egy óriás alma alakot készített, azt a kígyó barlangja közelében kilánczoltatja; s egyszer az éhes kígyó mint megjelenik, meglátta az almát, elnyeli, s meglévén fogva, azt Bethlen meggyilkolá. E jeles tettetért kapta volna a kígyós czimert” (KÖVÁRY, 1857, 151.).³³

„A heraldikai állatábrázolásokhoz számos esetben mondai hagyomány is fűződött, melyek totemisztikus emlékeket is őriztek, állatösökre utalnak. Később [VEREBÉLYI, 1985, 4. szerint a 15–16. században] azonban a totemisztikus ihletés

helyére az a szándék lépett, hogy a címerszerzés alapjául szolgáló eseményt örökítsék meg” – állapította meg Fügedi Márta (FÜGEDI, 1998, 9.). Lukinich Imre kutatásaiból tudjuk, hogy a bethleni gróf Bethlenek a 14. századtól már biztosan a megszerzés okára utaló motívumot tartalmazó, fent említett címet használták. A családról szóló könyvében a 14–19. századi időszakból számos ábrát közöl. Az ezeken látható, a legkülönbözőbb helyeken (például kastélyokon, templomokon, sírmlékeken, pecséteken, használati tárgyakon, nyomtatványokon stb.) szereplő címereken szinte kivétel nélkül a koronás, szájában országalmát tartó kígyó látható, csak elvétve, néhány esetben hiányzik a korona, vagy az országalma (LUKINICH, 1927).

A „fejében a' Magyar szent Koronát, a' szájában pedig ahoz való Keresztes Arany almát, mint Királyi-eredetnek tsalhatatlan bizonyosságát viselő, fel-felé tekergősön igyekező Koronás Kígyó czimer” (ZILÁHI SEBES, 1718, 4.) Alsórákoson is több tárgyon megőrződött: a református egyház 2,14 literes, bornak való ónkannáján (gróf Bethlen Sámuel adománya, 1699); a Bethlen Sámuel által 1700-ban a várkastély bejárata fölé emeltetett torony

³³ A „népmonda után” közölt magyarázatot rövidebben már korábban is publikálta (KÖVÁRY, 1854, 40.), ez utóbbit vette át például Nagy Iván (NAGY, 1857, 74.).

homlokzatán elhelyezett faragott kövön (6. kép)³⁴ és az egyik helyi malom feliratos kövén (1792), amely egykor a sepsiszentgyörgyi Székely Nemzeti Múzeumba került (ORBÁN, 1868, I, 202.; LUKINICH, 1927, 400., 401., 518.; IMREH, 1968, 56., 160.).



6. kép A Bethlen-címer az alsórákosi várkastély kaputornyán, a bejárat felett.
(Magyar Zoltán felvétele, 2009)

Már Orbán Balázs is fontosnak tartotta megemlíteni, hogy Alsórákoson „alig láthatni mást, mint cseréppel fedett kőházat” (ORBÁN, 1868, I, 202.). Ezek a házak (és a kerítések, gazdasági épületek többsége is) majdnem kizárólag helyi kőből (*darázkő*: hólyagos bazalt; *cserénykő*: bazalttufa; *pala*: dacittufa stb.) a 19. század elejétől épültek, és szász hatást mutatnak (BANYAI, 1929, 8.; IMREH, 1968, 2., 27–28., 55., 1981, 303., 304., 306., 309.).

³⁴ A felirat magyar nyelven: „Gróf Bethlen Sámuel, Küküllő vármegye főispánja és Maros székely szék főkapitánya. 1700.” (IMREH, 1968, 56.)

A szász hatás például a lakóházak homlokzatán elhelyezett vakolatdíszek gyakori alkalmazásában nyilvánul meg.



7. kép Sárkánykígyó-ábrázolás egy alsórákosi ház homlokzatán. (Hála József felvétele, 1984)

E vakolatdíszek között a legutóbbi időkhöz fennmaradt két sárkánykígyó-ábrázolás is (7–8. kép). Ha nem ismerünk az oltatlan mésszel elpusztított sárkány mondáját és a Bethlen-címer helyben is meglévő ábrázolásait, csábító lenne feltételezni, hogy ezek rokonságban lehetnek az Erdély más területeiről és az Alföldről leírt kígyó- és sárkányábrázolásokkal, amelyeknek valamikor házörző, rontást és természeti csapást elhárító, illetve szerencsét hozó szerepük volt (PÁLL, 1989, 339–340., 345.; FÜGEDI, 1993, 134.).

A monda ismeretében elképzelhetetlennek tartjuk, hogy a falubelieket zsaroló sárkánykígyót a fenti célból jelenítették volna meg a házoromzatokon. Ezek bizonyára a várkastélyban, illetve a várkastélyon lévő ábrázolásokról kerültek a jobbágy-, illetve parasztházakra, ugyanúgy, mint egy már nem létező stukkó másolata, népi változata: a „gyümölcskosarat tartó



8. kép Sárkánykígyó-ábrázolás egy alsórákosi ház homlokzatán. (Magyar Zoltán felvétele, 2009)

kis puttó ma is látható néhány alsórákosi ház homlokzatán, kissé egyszerűsödött formában, de érzékletesen bizonyítva a főúri kastély díszének a népi építészetre való hatását” (FEHÉR, 2005, 52.).

S hogy miért kerültek a sárkánykígyó-ábrázolások a jobbágy-, illetve parasztházak homlokzatára? Több helybeli véleménye szerint ezek a *kígyós házak* (9. kép), amelyekből régebben több is volt, „a várhoz tartoztak”, olyanok laktak bennük, akik ott dolgoztak.³⁵



9. kép Az egyik „kígyós ház” Alsórákoson. (Hála József felvétele, 1984)

Felmerülhet az a feltételezés is, hogy ezek az ábrázolások mintegy a helyi monda „illusztrációi”. Gyengíti ezt a feltételezést, hogy a *kondorodott* (tekeredett) farkú, koronás kígyó ezeken nem juhot (tehenet, borjút stb.) kap be, mint a mondában (és nem is országalmát, mint a Bethlen-címeren), hanem valamilyen szárnyas állatot (baromfit?, madarat?). Gondolhatnánk arra, hogy a mondának lehetett egy olyan helyi változata is, amelyben az oltatlan meszet valami szárnyas állatba tették. Ez ellen szól (bár nem zárja ki), hogy a többi, másutt feljegyzett variáns egyikében sem szerepelnek ilyen állatok (hanem, mint a mellékelt táblázat mutatja: malac, nyúl, borjú, bárány stb.).

³⁵ Sütő Levente gyűjtése, 1992.

A naiv alsórákosi szárnyas-ábrázolások jelentését egyelőre nem tudjuk megmagyarázni. Mint ahogy arra sincs válaszunk, miért került a nem túl távoli, a Kis-Homoród mentén fekvő Székelyzsombor egyik házának homlokzatára is a tekeredett farkú, egy szárnyast éppen bekapni készülő, koronás kígyó, amelyet a szász hatást mutató, vakolatdíszekkel (ma is) gazdagon ékesített lakóépületek egyikén Malonyay Dezső a 20. század elején „a



10. kép A Bethlen-címer egy székelyzsombori ház homlokzatán. (Malonyay, 1909, 182.)

romlott német renaissance és torzítottan barokk ornamentek” között talált (MALONYAY, 1909, 174., 182.; 10. kép).³⁶ A település egy részének a birtokosai a 15–17. században a Sükösdök voltak (IMREH, 1968, 6.; DÁVID, 1981, 327.; BINDER, 1982, 77–78.), de az őket Alsórákoson követő tulajdonos és annak örökösei (Budai Péter, a Bethlen család tagjai) székelyzsombori jelenlétéről nem szólnak az általunk ismert források.

E tanulmány egy nemzetközileg ismert, az európai folklórban elterjedt és a magyar néphagyományban változatos formában fennmaradt mondatípus bemutatására tett kísérletet. Elemzésünkben áttekintettük a népköltészeti hagyománykomplexum történeti, kultúrtörténeti és műfaji hátterét, tipológiai rétegeit, külön is kitérve arra, hogy meghonosodására és fennmaradására milyen hatást gyakoroltak mindazon lokális sajátosságok, melyek a dél-erdélyi Alsórákoson, a Bethlen-várkastély szomszédságában kivált erősen érvényesültek.

³⁶ A sárkánykígyó-ábrázolás azóta elpusztult, az 1992. évi gyűjtőút alkalmával már csak a nyomát találtuk meg.

<i>A monda</i>	<i>A sárkányölő hős</i>	<i>A fenevad</i>	<i>A kártétel módja</i>	<i>A méz helye</i>	<i>A jutalom</i>	<i>Földrajzi helyek</i>	<i>Egyéb</i>
Alsórákos 1.	Bethlen-ös mint kocsis	Sárkánykígyó	Minden nap egy juhot eszik	Juh	Teleki gróf fele grófsága és címer	A várkastély vizesárka	–
Alsórákos 2.	Az alsórákosiak	Sárkánykígyó	Hízott ökröt kell adni neki állandóan	Tehén/hízott ökör	–	A várkastély vizesárka	–
Alsórákos 3.	Bethlehem Samu	Kígyó	Az embereket is pusztítja	Az élelmébe teszik	Címer	–	–
Alsórákos 4.	Bethlen gróf	Nagy kígyó	–	Borjú	Címer, hímv	Az Olt-szorosban a két Tepó között	–
Szilágysomlyó 1.	Bátor nevű legény (a Báthoriak öse)	Sárkány	Állatokat, sőt még embereket is megevett	Malac, nyulak, egyéb állatok	Birtok, címer	Sárkánylyuk, Púpos-hegy (alá temetik)	Fegyver nem járta a bőrét
Szilágysomlyó 2.	Bátor nevű legény (a Báthoriak öse)	Hétfejű sárkány	Réme az egész vidéknek, a katonákat is megöli	Vadállatok bőre	Birtok, címer	Sárkánylyuk	Egy tündérlány kezéért vállalkozik a küzdelemre, a sárkány álkapcsából három fogat levág
Brassó 1.	–	Óriáskígyó	Állatokat nyel el, a gyerekeket is fenyegeti	Borjú	–	Cenk-hegy	–

<i>A monda</i>	<i>A sárkányölő hős</i>	<i>A fenevad</i>	<i>A kártétel módja</i>	<i>A mész helye</i>	<i>A jutalom</i>	<i>Földrajzi helyek</i>	<i>Egyéb</i>
Brassó 2.	–	Sárkány	Szüzeket kell áldozni neki	Borjú	–	(Brassó vidéke)	–
Krizba	–	Sárkány	–	Nyúl	–	–	–
Halmágy	–	Sárkány	Embereket is öl	Borjú	–	Tó a sárkányi határban	Sárkány falu nevének eredete
Kaplony 1.	Óreg juhász	Két hatalmas kígyó	Tehenek, lovak, bárányok elpusztítása	Két bárány	Hatalmas pénzjutalom	Kígyósi-ér	A király doboltatja ki a feladatot
Kaplony 2.	Pásztorlegény	Két kígyó	–	Bárány	Busás pénzjutalom	Kígyósi-ér	A király jutalmaz
Kaplony 3.	–	Két hatalmas kígyó	Élelmet kell vinni nekik, ha nem visznek, lerombolják a falut, a vitézeket megölik	Bárányok	–	Kígyósi-ér	–
Kaplony 4.	Óreg magyar juhász	Két hatalmas kígyó	Tinók, kancák, emberek elpusztítása	Két bárány	Busás pénzjutalom	Kígyósi-ér (Ecsedi-láp)	Károlyi Sándor gróf hirdeti ki a feladatot és ő is jutalmaz
Kocsord	–	Sárkány (egyfejtű zomok)	Jóságok, emberek elpusztítása	Borjú	–	Ecsedi-láp	–
Bodrogszentmária	Pásztorok	Hatalmas kígyó	Kismalacok elpusztítása	Malac	–	A Latorca holtága	–
Bükkaranyos	Egy halálra ítélt katona	Óriási kígyó	Tehenek, emberek elpusztítása	Marhabőr, dézsa víz	Nem akaszják fel	–	A templom alatt él, amikor kijön alóla, a templom összeroskad

<i>A monda</i>	<i>A sárkányölő hős</i>	<i>A fenevad</i>	<i>A kártétel módja</i>	<i>A méz helye</i>	<i>A jutalom</i>	<i>Földrajzi helyek</i>	<i>Egyéb</i>
Sajóháza	Az adatközlő apja és nagybátyja	Nagy kígyó	Bárányok vesznek el	Bárány, forrás mellé teszik ki	–	Pelsőci-hegy	–
Kiskunhalas	Egy Keresztúri nevű ember	Sárkánykígyó	Rettegésben tartja a környékbelieket	Valamely kisebb állat	–	Tó az Inokai-réten	–
Nagylengyel 1. (Pálfiszeg)	A babosdöbrétei uraság szent életű szolgálólánya	Nagy kígyó	Birkák, disznók elpusztítása	Zsömlék, cseberben víz	100 hold föld	Odvas fűzfa	A jutalomból épül a nagylengyeli templom, keresztjén is rajta van a kígyó képe
Nagylengyel 2.	A falusiak	Sárkány	Szüzek, fiatal asszonyok áldozati adományul	Frissen sült cipók	–	Erdő	–
Nagylengyel 3. (Babosdöbréte)	Egy asszony tanácsa, hogy amikor felpuffiad a sárkány, a falusiak ütik agyon	Sárkány	–	Zsömlé, sajtárban víz	–	Sárkányrét	–

IRODALOM

- AARNE, Antti – THOMPSON, Stith
1961 *The Types of the Folk-Tale*. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia.
(Folklore Fellows Communications 184.)
- ABEL, Othenio
1923 *Die Vorweltlichen Tiere in Märchen, Sage und Aberglaube*.
Karlsruhe in Baden, Verlegt bei G. Braun.
1939 *Vorzeltliche Tierreste im Deutschen Mythos, Brauchtum und
Volksglauben*. Jena, Verlag von Gustav Fischer.
- APÁCZAI CSERE János
1977 *Magyar Encyclopaedia*. (Sajtó alá rendezte, a bevezető tanul-
mányt és a magyarázó jegyzeteket írta: SZIGETI József.) Bukarest,
Kriterion Könyvkiadó.
- AZ OSZTRÁK–MAGYAR MONARCHIA IRÁSBAN ÉS KÉPBN
1901 *Az Osztrák–Magyar Monarchia irásiban és képben XX*. Budapest,
Magyar Királyi Allamnyomda.
- BALOGH Lajos – ÖRDÖG Ferenc (szerk.)
1982 *Veszprém megye földrajzi nevei I*. Budapest, Magyar Nyelvtudo-
mányi Társaság.
- BÁNYAI János
1929 Alsórákos és környéke. *Erdélyi Turista*, I, 2, 7–8.
- BERZE NAGY János
1940 *Baranyai magyar néphagyományok I–III*. Pécs, Baranya Várme-
gye Közönsége.
1957 *Magyar népmesetípusok I–II*. Pécs.
- BINDER Pál
1982 *Közös múltunk. Románok, magyarok, németek és délszlávok feu-
dalizmus kori falusi és városi együttéléséről*. Bukarest, Kriterion
Könyvkiadó.
- DANKÓ Imre
1973 Egy történeti mondánk vándorlása. *Ethnographia*, LXXXIV, 325–
331.
- DÁVID László
1981 *A középkori Udvarhelyszék művészeti emlékei*. Bukarest, Kriterion
Könyvkiadó.
- DÖMÖTÖR Ákos
1988 *Magyar Népmesekatalógus 2. A magyar tündérmesék típusai*. (Ösz-
szeállította és a bevezetőt írta: Dömötör Ákos.) Budapest, MTA
Néprajzi Kutatóintézete.
- DUKOVA, Ute
1970 Das Bild des Drachen im bulgarischen Märchen. *Fabula*, 11, 209–
252.

- ÉLESZTŐS László (főszerk.)
1994 *Magyar nagylexikon*. III. BAH–BIJ. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- ERDÉSZ Sándor
1965 *Báthori Gábor a néphagyományban*. Nyíregyháza. (Szabolcs-Szatmári Múzeumi Füzetek 1.)
1984 *Kígyókultusz a magyar néphagyományban*. Debrecen, KLTE Néprajzi Tanszék. (Studia folkloristica et ethnographica 12.)
1998 A sárkány alakja a magyar néphagyományban. In: FÜVESSY Anikó (szerk.): *Allatábrázolás a magyar néphagyományban*. 253–265. Debrecen, Ethnica Kiadó.
1995 Báthori Gábor a történeti mondákban. *Néprajz és Nyelvtudomány*, XXXVI, 23–26.
- ÉRSZEGI Géza (szerk.)
2001 *Árpád-kori legendák és intelmek. Szentek a magyar középkorból*. I. Budapest, Osiris Kiadó.
- FEHÉR János
2005 Az alsórákosi Bethlen-kastély. *Korunk*, XVI, 12, 43–59.
- FÜGEDI Márta
1993 *Allatábrázolások a magyar népművészetben*. Miskolc, Herman Ottó Múzeum. (Officina Musei 1.)
1998 Előképek, jelképek és életképek. Adatok az állatábrázolások kultúrtörténetéhez. In: FÜVESSY Anikó (szerk.): *Allatábrázolás a magyar néphagyományban*. 7–16. Debrecen, Ethnica Kiadó.
- FÜVESSY Anikó (szerk.)
1998 *Allatábrázolás a magyar néphagyományban*. Debrecen, Ethnica Kiadó.
- GAÁL István
1936 *Amit rosszul tudunk. Természettudományi koholmányok és balítéletek*. Budapest, Királyi Magyar Egyetemi Nyomda.
- HARTLAND, Edvin Sidney
1896 *The Legend of Perseus*. London, David Nutt.
- HARY Márton
1928 A Báthory-család regéje. *Cimbora*, 9, 30.
- HELLER Bernát
1916 A Csanád-monda főeleme. *Ethnographia*, XXVII, 161–169.
- IMREH Barna
1968 Alsórákos története (Kézirat). *Néprajzi Múzeum Ethnológiai Archívuma*. 16383.
1981 Alsórákos földtani képe, ásványi kincsei, turisztikai nevezetességei. *Aluta*, XII–XIII, 299–328.
- IPOLYI Arnold
1854 *Magyar Mythologia*. Pest, Heckenast Gusztáv.
- IVANOV, Vjacseszlav
1984 *Nyelv, mítosz, kultúra*. (Válogatta, szerkesztette és az utószót írta Hoppál Mihály.) Budapest, Gondolat Könyvkiadó.

- KISS Gábor
1987 *Erdélyi várak, várkastélyok*. Budapest, Medicina Kiadó.
- KÖVÁRY László
1852 *Erdély régiségei*. Pest, Tilsch János Kolozsvártt.
1854 *Erdély nevezetesebb családai*. Kolozsvár.
1857 *Száz történeti rege*. Kolozsvár, Stein János Könyvkereskedése.
1892 *Erdély régiségei és történelmi emlékei*. Kolozsvár, Stein Judit M. kir. Egyetemi Könyvkereskedése.
- KUSSAJOS Pál
1886 Az utolsó sárkány. Néprege. *Szilágy-Somlyó*, 13, 3–4.
- LUKINICH Imre
1927 *A bethleni gróf Bethlen család története*. Budapest, Athenaeum.
- MAGYAR Zoltán
1998 Szent György középkori tisztelete Magyarországon. *Századok*, 132, 161–182.
2001 *Torna megyei népmondák*. Budapest, Osiris Kiadó. (Magyar Népköltészet Tára I.)
2005a *Népmondák a Kis-Küküllő mentén*. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.
2005b A magyar történeti mondák katalógizálásának kérdései. In: VARGYAS Gábor (szerk.): *Ethno-lore*. Az MTA Néprajztudományi Intézet Évkönyve XXII. 345–386. Budapest, Akadémiai Kiadó.
2006 *Szent György a magyar kultúrtörténetben*. A Kárpát-medence Szent György-hagyományainak néprajzi és művelődéstörténeti rétege. Budapest, Kairosz Kiadó.
2007a *A Szilágyság mondahagyománya*. Budapest, Balassi Kiadó. (Magyar Népköltészet Tára VII.)
2007b Adottságok és lehetőségek a történeti mondák rendszerezésében. In: VARGYAS Gábor – BERTA Péter (szerk.): *Ethno-lore*. Az MTA Néprajztudományi Intézet Évkönyve XXIV. 51–88. Budapest, MTA Néprajzi Kutatóintézete.
2009a *A Rétiember. Bodrogi népi elbeszélések*. Dunaszerdahely, Lilium Aurum Kiadó.
2009b *Motif-Index of Legends of Early Hungarian Saints*. Herne, Gabriele Schäfer Verlag.
2010 *Az Árpád-kori szentek legendái. Motívum-index*. Budapest, Kairosz Kiadó.
2011a *Erdélyi népmondák*. I–II. Marosvásárhely, Mentor Kiadó.
2011b *Népmondák a két Homoród mentén*. Barót, Tortoma Kiadó.
2011c *Bebekjuhász kincse. Népmondák Rozsnyó vidékén*. Dunaszerdahely, Lilium Aurum Kiadó.
- MAGYAR Zoltán – VARGA Norbert
2006 *Három szem klokocska. Egy gömöri pásztor hiedelemvilága és történetei*. Budapest, Európai Folklór Intézet – Gondolat Kiadó.

- MALONYAY Dezső
1909 *A magyar nép művészete II. A székelyföldi, a csángó és a torockói magyar nép művészete.* Budapest, Franklin Társulat.
- MATUSIAK, Simon,
1898 A lengyel nép élete. In: *Az Osztrák–Magyar Monarchia irásiban és képművészetében.* XVI. 248–373. Budapest, Magyar Királyi Államnyomda.
- MEDNYÁNSZKY Alajos
1829 *Erzählungen, Sagen und Legenden aus Ungarn Vorzeit.* Pesth, Konrad Adolph Hartleben.
1832–1834 *Elbeszélések, regék 's legendák a magyar előkorból.* I–II. Pest, Hartleben Konrad Adolf.
- MIKSZÁTH Kálmán
1890 *Magyarország lovagvárai regékben.* Budapest.
- MISKOLCZI Gáspár
1769 *Egy jeles vad-kert...* H. n.
- NAGY Iván
1857 *Magyarország családai czimerekkel és nemzékrendi táblákkal.* I. Pest, Friebeisz István.
- NAGY Sándor, K.
1884–1885 *Bihar-Ország* I–III. Nagyvárad.
- Ó SÚILLEABHÁIN, Séán – CHRISTIANSEN, Reidar Th.
1963 *The Types of the Irish Folklor.* Folktale. Helsinki, Suomalainen Tiedekatemia. (Folklore Fellows Communications 188.)
- ORBÁN Balázs
1868–1873 *A Székelyföld leírása történelmi, régészeti, természetrajzi s népismei szempontból.* I–VI. Pest–Budapest, Ráth Mór bizománya.
- PÁLL István
1989 Ember- és állatábrázolás a magyar népi építészetben. *A Nyíregyházi Jónás András Múzeum Évkönyve XXIV–XXVI.* (1981–1983) 339–351.
- PESTY Frigyes
1864 Pesty Frigyes kéziratos helynévtára 1864-ből. In: *Országos Széchényi Könyvtár Kézirattára.* Fol. Hung. 1114.
1888 *Magyarország helynevei történeti, földrajzi és nyelvészeti tekintetben.* I. Budapest, Históriaantik Könyvkiadó.
- PETRI Mór
1901–1904 *Szilágy vármegye monographiája.* I–VI. Zilah.
- RÓHEIM Géza
1911 Sárkányok és sárkányölő hősök. *Ethnographia*, XXII, 129–142., 193–209.
- SIEMIĘŃSKI, L.
1975 *Podania i legendy polskie, ruskie i litewskie.* Warszawa, Państwowy Instytut Wydawn.

- SNOPEK, Jerzy (szerk.)
 1988 *Alvó lovakok. Lengyel regék és mondák.* (Válogatta, összeállította, az előszót és a jegyzeteket írta Jerzy Snopek.) Budapest, Móra Ferenc Könyvkiadó.
- SOLYMOSSY Sándor
 1931 Népmeséink sárkányalakja. *Ethnographia*, XLII, 113–132.
- ŠRAMKOVÁ, Marta – ŠIROVÁTKA, Oldřich
 1982 *Brněnské kolo a drak. Pověsti z Brna.* Brno, Blok.
- STIRLING János
 1983 Utószó. In: *Egy jeles vad-kert. Avagy az okatlan álatoknak historiája Miskolczi Gáspár által.* 479–502. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- SZENDREY Zsigmond
 1922 Magyar népmonda-típusok és tipikus motívumok. *Ethnographia*, XXXII, 45–64.
- SZEPSI CSOMBOR Márton
 1620 *Europica Varietas.* Kassa, Festus János.
- SZILÁGYSÁGI MAGYAROK
 1999 *Szilágysági magyarok.* Bukarest – Kolozsvár, Kriterion Könyvkiadó.
- SZOMBATHY Viktor
 1979 *Száll a rege várról várra.* Bratislava, Madách Kiadó.
- TASNÁDI KUBACSKA András
 1928 *Die Grundlagen der Literatur über Ungarns Vertebraten-Paläontologie.* Budapest, Königlichen Ungarischen Universitäts-Druckerei.
 1938 Az eperjesi kirurgus sárkányai. *Búvár*, IV, 1, 829–833.
 1939 *A mondák állatvilága.* Budapest.
 1957 Johannes Petersonius Hain. *Az Országos Orvostörténeti Könyvtár Közleményei*, V, 78–106.
- TÉGLÁS Gábor
 1897 A „Jorgován-monda” két változata a Román-Zsíl és a Magyar-Cserna forrásvidékeiről. *Ethnographia*, VIII, 202–204.
- THENIUS, Erich – VÁVRA, Norbert
 1996 *Fossilien im Volksglauben und im Alltag.* Frankfurt am Main, Verlag Waldemar Kramer.
- THOMPSON, Stith
 1955–1958 *Motif-Index of Folk-Literature. A Classification of Narrative Elements in Folktales, Ballads, Myths, Fables, Mediaeval, Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books and Local Legends.* I–VI. Bloomington-Indiana, Indiana University Press.
- TIMAFFY László,
 1993 *Tündérek, táltosok, boszorkányok. Kisalföldi népmondák.* Győr, Hazánk Kiadó.

- TOMPA Mihály
1870 *Tompa Mihály összes költeményei*. Pest, Méhner Vilmos.
- UDVARHELYI Bence
2009 A Bethlen család kastélyai a XVII. században. *Honismeret*, XXXVII, 4, 43–49.
- UTHER, Hans-Jörg
2004 *The Types of International Folk-tales. A Classification and Bibliography*. I–III. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia. (Folklore Fellows Communications 284–286.)
- VASÁRNAPI UJSÁG
1859 A hitregei (mythosi) állatok. *Vasárnapi Ujság*, VI, 48, 568–570.; 49, 579–580.; 50, 592–593.; 51, 605–607.
- VEREBÉLYI Kincső
1985 Címeres állatok. *Múzsák – Múzeumi Magazin*, XVI, 2, 3–5.
- VERESS Endre
1935 *Báthory István király*. Budapest.
- VINCZE Mariann
1994 Az alsórákosi várkastély. *Műemlékvédelem*, 2, 92–99.
- ZILÁHI SEBES András
1718 *A' régi nagy Bethlen haznak uj homályba érkezett szövétneke, A' Néhai Méltóságos Groffbethleni Bethlen Lászlo uram [...] szomorú halálában*. Kolosváratt.

JÓZSEF HÁLA – ZOLTÁN MAGYAR

THE DRAGON KILLED WITH UNSLAKED LIME

A LEGEND IN THE FOLK TRADITIONS OF RACOȘ

The legend about a dragon killed with unslaked lime is an internationally widespread one. In Hungarian folklore it has been recorded in twelve settlements in twenty-two versions. The authors give an overview of its historical, cultural and literary background as well as its typological layers. They point out the local factors that contributed to its acclimatisation and preservation. These were particularly efficient in Alsórákos (Racoș) village, near the Bethlen Castle (Transylvania, Romania). The heroes of these legends in the Carpathian Basin are reviewed in the article. Comparisons are made with the versions known from Poland, Moravia and Spain. Finally the representations of dragons in Alsórákos are presented (e.g. in the coat-of-arms of the count Bethlen family above the castle's gate and on the front ornamentation of two peasant houses).

IANCU LAURA

ISTEN ÉS AZ ÖRDÖGÖK

A TERMÉSZETFELETTI JÓ ÉS ROSSZ EGY MOLDVAI KATOLIKUS KÖZÖSSÉG
VALLÁSÁBAN

Vallás, vallásosság

A vallás *szubsztanciális* jellegét hangsúlyozó meghatározás szerint, a *vallás* abban különbözik a kultúra egyéb intézményeitől, hogy magában hordoz vagy feltételez valamiféle *emberfeletti, transzcendens* hatalmat.¹ Ebben az értelmezési keretben a vallás lényege és funkciója abban van, hogy az ideológia (hit) és a gyakorlat (kultusz) révén kapcsolatot tart fenn a *transzcendenciával* (RADCLIFF-BROWN, 2004, 135–136.). A *vallásosságot* úgy határozhatjuk meg, mint „tisztelőben részesített természetfölötti erők és lények létezésébe vetett hitet és ebből fakadó fogalmi, érzelmi és akaratú tudatvilágot”, valamint az ezeknek megfelelő (külső és belső) viselkedést, magatartást (ELÖD, 1980, 5–6.).²

A tanulmányunk tárgyát képező moldvai, római katolikus vallású *Magyarfaluban*³ a *vallásos hit* a természetfeletti *jó* és *rossz* lények, erők létezésébe és működésébe vetett *bizalom*,⁴ ahol a természetfeletti erők „konkrét” lények, személyek, akik a vallásgyakorlók hite szerint az invokáció és a kultusz révén maguk is „megnyilvánulnak”, kifejezik akaratukat. A vallásos hit külső kifejezése és nyilvános megjelenítése olyan norma, aminek a betartását nemcsak a helyi egyház, hanem a közösségi tradíció is elvárja tagjaitól. Az istenhit megvallásának (egyik) elvárt és elfogadott módja a hivatalos vallásos eseményeken való rendszeres és aktív részvétel.

¹ Ez a definíció szemben áll a vallás funkcióközpontú meghatározásával, ahol a vallás a meggyőződéshez hasonló, vagy azzal egyenértékű jelenség, s mint ilyen nélkülözi a transzcendenciát. A kérdéstről lásd MCGUIRE, 1995, 12.; ROSTA, 2000, 95–96.; SPIRO, 1966, 96. Lásd még ERIKSEN, 2006, 263–265.; HALLER, 2007, 229.; PAIS, 1974, 202.; VEIKKO, 2004, 1. Az istenség fogalmát nélkülöző vallásrendszerekről lásd PAPP, 2008, 113.

² Előd István különbséget tesz szubjektív értelemben vett vallás (tk. a vallásosság), és objektív értelemben vett vallás (tk. a vallási rendszer) között. Lásd még van der LEEUW, 2001, 297–467., 398–400. Vö. SZIMONIDESZ, 1988, 11.

³ Magyarfalú (Arini) a moldvai Szeret folyótól keletre, Bákó (Bacău) megye délkeleti részében található, mintegy másfél ezer lelket számláló magyar (csángó) közösség.

⁴ A hit vallásetnológiai értelmezéséről lásd van der LEEUW, 2001, 464–466. Lásd még ELÖD, 1980, 5.; HAMILTON, 1998, 24.; STEWART, 1991, 8.

Vallásos tudat, vallásos ismeret

A hitre, a vallásra s így a természetfeletti lényekre vonatkozó *tudást* néhány hittétel és parancsolat (rövid) ismerete alkotja, amit a helyiek a családi szocializáció, az egyházi hitoktatás és a prédikációk révén sajátítanak el. Ezen alapismeretek sűrített változatát alkotja az *apostoli hitvallás* (*Hiszekegy*), aminek egyes részleteit a vallási jelenségekkel kapcsolatos beszélgetések során a helyiek gyakran felidéztek.⁵ Az egyházi, azaz a hivatalos, *doktrinális* tanok mellett a *helyi vallás*⁶ további elemei közé tartoznak a különféle *népi* képzetek, hiedelmek, amelyek legendák, mondák, történetek, továbbá szokások, szertartások, erkölcsi előírások és normák formájában nyilvánulnak meg, működnek és hagyományozódnak. A vallásos ismeretek, a dogmák, a hiedelmek nem tartoznak a mindennapok beszédtemái közé, a vallásos ismeretekről nem, vagy ritkán beszélnek, mindezeket a hétköznapi életben véghezvitt *cselekmények* során használják, legtöbbször nem is tudatosan. Az a körülmény, hogy a helyiek számára a vallásos ismeret nem tudás, hanem „hitigazság”, nagyban meghatározta, vagy korlátozta a néprajzi adatgyűjtés lehetőségeit. A kutatói kérdésekre adott válaszokban gyakran elhangzott a helyiek e kérdéshez való viszonyulását jól jellemző megjegyzés, miszerint: „Mik azt higgyük, amit a templom [itt: egyház] mond. Ha nem es tudjuk, azt higgyük, amit a pap mond a ’zótáron. Ő tanult, ő kell tudja, mik hallgunk oda hezza [itt: követjük szavát]” (I. B. 43 éves nő).

Magyarfalu vallásosságában a *hit* (mint mentális és spirituális viszonyulás) és a *vallásos ismeret* sajátosan viszonyul egymáshoz. A helyiek értelmezése szerint az ismeret birtoklása nem feltétele a hitnek, a hit személyes tapasztalat és egyéni döntés következménye. A vallásról és a vallásos eseményekről úgy vélekednek, hogy azok az istenhit kialakítását majd formálását segítik, jelentőségüket is ez adja.⁷ A terepmunka tapasztalatai alapján úgy tűnik, az imaszövegek (rutinszerű) elmondása vagy elolvasása, a vallásos cselekmények elvégzése sem feltétlenül a vallásos ismeret rögzítése vagy a rítusok precíz végrehajtása, hanem az *áhitat kifejezése* és a *vallásos kötelezettség* teljesítése céljából történik.

⁵ Megjegyzendő, hogy a helyi egyház előírja a helyiek számára az apostoli hitvallás elmondását az egyéni imádkozások során, így azok számára, akik ezt az előírást teljesítik, a Credo olyan imádság, amely a katolikus hit elemeinek a felsorolása révén magának a hitnek a (rendszeres) tudatosítását szolgálja vagy eredményezi.

⁶ A helyi vallás fogalma William A. Christian és Charles Stewart, továbbá magyar követők, Pócs Éva és Hesz Ágnes nyomán olyan valláskutatási paradigmát jelent, ahol egy közösség vallásvizsgálata esetén a doktrinális és nem-doktrinális vallási elemek egyetlen rendszer keretében nyernek értelmezést. Lásd CHRISTIAN, 1981; STEWART, 1991; PÓCS, 2005; HESZ, 2008.

⁷ Mindeme körülmények arra figyelmeztetnek, hogy a hit tartalmi jegyeire, azaz a vallásos képzetekre vonatkozó vizsgálat esetén meghatározó adatgyűjtési módszer az interjú, aminek a segítségével felfedhetők és megismerhetők valamelyest a vallásos cselekmények háttérében rejlő motivációs tényezők.

A hit/vallásosság kapcsán fontos szót ejteni a közösség mentalitására jellemző „*teremtény*”-tudatról is. Magyarfaluban sokan a transzcendens hatalom *alárendeltjeiként* határozzák meg önmagukat, és ez a tudat nemcsak a természetfelettihez való viszonyt, hanem a társadalmi kapcsolatokat is meghatározza.⁸

A fentieket előrebocsátva, a következőkben áttekintjük a magyarfalusiak vallásosságára irányuló vizsgálatunk során feltárt, a helyi vallás természetfeletti lényeihez kapcsolódó *vallásos képzeteket*. Ebben a tanulmányban a *természetfeletti jó* és *rossz* lényekhez, azaz az *istenséghez* és az *ördögökhöz* kapcsolódó elképzelések bemutatására szorítkozunk, területi korlátok miatt a második és a harmadik isteni személyhez, azaz Jézus Krisztushoz és a Szentlélekhez kapcsolódó elképzelésekről ezen a helyen nem szólnunk.

Isten

A *római katolikus dogmatika* szerint „Isten az összes vallásban a Legfőbb Lény, metafizikailag minden lét végső alapja és oka, az Ószövetségben Jahve, az Újszövetségben a három isteni személy, az Atya, a Fiú és a Szentlélek egy lényege”. Az egyház tanítása szerint Isten „minden létezés, mozgás és élet forrása, maga a transzcendencia” (GÁL, 2000, 384–388.).⁹ A *magyar népi vallásosságban* Isten teremtőként, „legfőbb óvó-segítő és irányító-igazságosztó lényként” tisztelt (Pócs, 1990, 544.). A kutatástörténetből ismert, hogy a „kereszténység előtti, illetve régi laikus (keresztény kori, de népi eredetű, a paraszti vallásosságból spontán sarjadó) hagyományok”, valamint az „apokrif, illetve paraliturgikus egyházi hagyományok” többnyire itt – azaz a parasztság hitvilágában – öröztek meg (Pócs, 1979, 648–649.).¹⁰

Magyarfaluban az Istenről alkotott elképzelések sorát a hivatalos egyházi *tanítások* és az egyéni úton szerzett *ismeretek, tapasztalatok* alkotják. Mindez összhangban van a hivatalos egyházi állásponttal, mely szerint „a keresztény lelkiség sokféle formában, élményben és gyakran pontosan meg nem fogalmazhatóan keresi Istent” (SCHÜTZ, 1993, 156.). Az irányadó doktrinális teológiai ismeretek az egyéni tapasztalatokhoz igazodva épülnek be a kollektív és az egyéni világképbe, ami egyrészt az istenkép sokszínűségét, másrészt az istenkép – s ekként a helyi vallás – állandó „változását” eredményezi.

⁸ Rudolf Otto a numinózus (szent) elemei közé sorolja ezt a jelenséget, amit ő maga „*teremtényérzet*”-nek nevez. OTTO, 1997, 18–21.

⁹ A kérdés vallásantropológiai meghatározásához lásd BOWKER, 2009, 414.; DURKHEIM, 2003, 53.; HALLER, 2007, 229.; MALINOWSKI, 1936, 59–60.; STEWART, 1991, 8.; SWANSON, 1960, 17–20.; van der LEEUW, 2001, 140., 148–149.

¹⁰ Pócs Éva kimutatta, hogy a sajátosan paraszti istenkép vonásai néhány szövegtípusban ragadhatók meg (eredetmondák, apokrifek, archaikus imák, szólások, közmondások, átok- és áldószövegek, szitokszók), ezek azonban nincsenek mindig összhangban a doktrinális tanokkal. Minderről részletesebben lásd Pócs, 1979, 648–649. Vö. BARTHA, 1980, 90–93.

Az Isten „természetéről”, „tulajdonságairól”, „működéséről” alkotott kép alapján úgy tűnik, a helyiek tudatában „Isten története” és az ember története szorosan összekapcsolódik. A tanulás és a személyes tapasztalat útján szerzett tudást és hitélményt az az eszkatologikus elképzelés tetőzi, miszerint Isten az idők kezdetétől az idők végezetéig részt vesz a világ és az ember történetében. Az Istennel való személyes kapcsolatában az egyén nem kollektív, hanem *személyes* Istenhez fordul, akit „én Istenem”, „Istenkém” stb. néven szólít meg.

Isten megismerhetőségéről

A helyi értelmezések szerint az ember Istenről nem, csupán a „megnyilvánulásairól” szerezhet ismeretet. Ez a vélekedés tanult magatartásnak is tekinthető, lévén, hogy az egyház maga is azt tanítja, Isten *jelek* révén „közöl” önmagáról, illetve fejezi ki tetszését és/vagy nemtetszését az ember cselekedeteiről. Általános vélekedéseknek mondható, hogy a „megnyilvánulásai” révén önmagáról közlő Isten végső soron *megismerhetetlen*. „Hallod-e, nem tudjuk megmondani az Istenről, hogy őt ki teremtette, tudjuk, hogy ő teremtett minket” (†I. An. 76 éves nő). „Nincsen nekünk eszünk, nem vagyunk urák, hogy azt felszámoljuk [képtelenek vagyunk annak felfogására]!” (B. M. 94 éves férfi). Rudolf Otto éppen e jelenség kapcsán fogalmazza meg „az isteni eszméjében rejlő irracionális” gondolatot, miszerint „a fogalmi tisztaság területét egy titokzatos, sötét szféra veszi körül, amely fogalmi gondolkodásunkkal nem közelíthető meg, érzéseinkkel azonban igen, és ezért nevezzük ezt a területet ’az irracionális’-nak” (OTTO, 1997, 80.; van der LEEUW, 2001, 19–22.).

Az egyház az Istenről szóló doktrinális ismereteket a *Tízparancsolat* és a *Hat igazság* vallási törvényeket tartalmazó szövegek kötelező megtanulása révén építi be a helyiek vallásos tudatába. A *tanulás* útján szerzett ismeretek könnyen feledésbe merülhetnek, ezért a helyi plébános szorgalmazza és/vagy előírja e törvényszövegek elmondását az egyéni imádkozások során is.

Isten: szellem

A helyi vélekedések szerint Isten láthatatlan *lélek* vagy *szellem*, amit a román *duh* (’szellem’) fogalmával fejeznek ki.¹¹ Az elképzelések szerint „Istent soha senki nem látta, mert nincs teste, csak lélek”, ennek ellenére vagy

¹¹ Magyarfaluban a magyar szellem kifejezés nem ismert, itt a szellem szinonimája a lélek.

ezzel együtt, mindenki rendelkezik valamilyen elképzeléssel Istenről, mely elképzelések rendszerint szorosan kapcsolódnak a *bibliai hagyományhoz*.¹²

Hát, Krisztust el tudjuk gondolni, de Istent nem. Krisztusnak volt teste, de Istennek nem, ő e Duh nemuritor [hallhatatlan szellem]. Őt csak érezzük, nem látjuk, de látjuk azt, hogy ad esőt, ad egy földingást [földrengés], ad egy ködöt, egy árvizet. Minden az Istentől van. (...) *Van úgy, hogy megjelenik Isten valakinek?* Legelőször is az álmodban, aztán egy betegségbe, ahogy imádkozol az Istennek, akkor látod (...). *Milyennek látta álmában Istent?* Hát attól függ, milyen képen jelenik meg. Krisztus bárbás [szakállas], nagy hajú, véres, látod a sebeit, a szúrásait a kezébe, lábába, öt szúrás volt: kettő a lábán, kettő a kezén s egy a szívébe. S akkor az Isten mintha úgy tetszik neked [úgy tűnik], úgy emlékszel, hogy beszél hozzád. (I. P. 65 éves férfi).¹³

Isten ugyan szellem, ám külső vagy *fizikai* megjelenése, megjelenítése is lehet, leírása gyakran a helyi ikonográfia motívumvilágából ismert attribútumok felidézésével történik, ahol Isten idős, hosszú hajú, hosszú ősz szakállú emberként ábrázolt.

Isten: a teremtő, a gondviselő

Az egyház tanításával megegyezően, a helyi hit szerint Isten a világ *teremtője* és ura; az élet *adományozója* és mindenek éltetője, tehát *lételev, principium*. Isten első cselekedete a világmindenség és a benne található dolgok *teremtése* volt, ez az alapja annak a hitnek, hogy Isten a világ, a létezés és az élet *ura, kormányzója* és *gondviselője* (vö. ÉLIADE, 1994, 293.). Az élet folytonosságának a közege a teremtett *ember*, akit az egyház tanításai szerint Isten saját képére és hasonlatosságára alkotott meg, ebből adódóan az ember különbözik a többi teremtménytől, mi több, parancsot kapott arra, hogy uralkodjék a természetben és a világban található dolgok felett.¹⁴

A helyi világgépben nemcsak az élőlények, hanem a Föld egésze is *eszköze* és *médiума* az isteni üzenet közvetítésének. Sokan úgy vélik, a *földrengést*, az *árvizet*, a *háborút* Isten „okozza” vagy engedi megtörténni; a hit szerint a természeti és társadalmi *katasztrófákat* Isten az erkölcsi értékek

¹² Ismert néhány, a világ kezdetére vonatkozó és a választott nép történetével kapcsolatos elbeszélés is, úgymint: az első emberpár teremtése, a Noéval és Ábrahámmal kötött szövetség, Mózes története és az egyiptomi kivonulás, József és testvérei.

¹³ Vö. GUREVICS, 1974, 57. A Szentháromságról alkotott helyi elképzelések bemutatására itt nem térünk ki.

¹⁴ A teremtés és a természet egyes részeinek mitikus értelmezése ma is jellemző. Az avatatlan asszony például nem érintkezhet a forrás vizével (tk. a kúttal), mert a helyi képzetek szerint a víz Istentől van, amit tisztátalan ember nem érinthet.

és a vallásos életmód helyreállítása céljából *engedi* bekövetkezni. Ezeket a helyi, „népi” vélekedéseket a prédikációk példázatai és az olajnyomatok motívumai is közvetítik és/vagy erősítik.

Van egy képem, amelyiken Isten a két kezével fogja a földet, olyan, mint egy labda. S amikor sirítse meg [megfordítja] egyik kezéből a másikkba, akkor az e cutremur [földrengés]. Azt mondják, hogy vulcanul cu tare [ez és ez a vulkán], s így vagy úgy, de nem úgy van. Amikor megmozgatja a labdát, akkor fog ingani a föld. Amikor felejtjük el az Istent, akkor még ráz meg! Face căte o minune [csodát művel], hogy észhez térjünk (I. T. 52 éves nő).

A természeti katasztrófák vallási konnotációktól mentes tudományos értelmezéséről a helyi közösség elsősorban az iskolai *oktatás* és a *média* révén értesül, azonban ahogy a fenti példa is mutatja, a *tudományos* értékű és jellegű információk elterjedése nem változtat a világban zajló események, katasztrófák komplex, vagyis a transzcendenciát *is* magában foglaló értelmezések meghatározó szerepén. A közösség hite szerint a természeti *katasztrófák*, a háborúk, a járványok, a jólét és a szegénység, mind-mind Isten beavatkozásának („akarta”, „engedte”, „küldte”, „adta”, „elvette”, „megverte” stb.) a jele és következménye. Isten nemcsak a rendkívüli, hanem a *hétköznapi* eseményeknek is oka és okozója lehet (GÁL, 2000, 384–388.). A közösség vallástudatában Isten nem(csak) teológiai fogalmakkal kifejezett *spirituális* javakat (például *kegyelem* stb.), hanem konkrét fizikai és *materiális* javakat (*élet, egészség, eső, aszály* stb.) adományoz a benne hívő embereknek. „Isten ad mindent. Minden, ami jó, az Istentől van. (...) Minden, ami a földön van, az az Istentől van” (I. P. 65 éves férfi).

Nehéz határt húzni Isten *gondviselő* és *normatív/büntető* szerepe között, a két jelenség közötti ok-okozati összefüggés megállapítása sem mindig egyszerű. Úgy tűnik, a gondviselés hite önmagában is normatív tartalmú, legalábbis a hit szerint Isten nem csak egy-egy tabu, parancs megsértése esetén avatkozik be az ember életébe (vö. Pócs, 2008, 308–309.), és nem csak akkor, amikor ezt a beavatkozást az ember kezdeményezi. A helyiek szerint a vallási parancsolat, vagy egy-egy szokáshoz kapcsolódó tilalom megszegése önmagában is ártalmas hatással van az emberre, hiszen a norma az ember és a társadalom védelmét szolgálja.

Terepmunkánk során gyakran kerültünk olyan szituációba, ahol azt tapasztaltuk, hogy az emberek a mindennapi események történéseit isteni beavatkozással magyarázzák. Az elképzelések szerint ugyanis Istennek *célja* van a világgal és a világban élő emberrel. Ez a hit magyarázza azt a magatartást is, amellyel a helyiek az élet tragikus eseményeihez viszonyulnak: „Isten adta, Isten vette el!” (például az egészséget); „Így volt az Istentől adva!” (például egy kisgyermek halála); „Az ember megszántsa a földet, megkapálja, de mind csak es, az Istennek az ereje, hogy lesz-e mit leszedni ősszel!” stb. A gondvi-

selésbe vetett hit összefügg Isten *mindenhatóságába* és *mindentudásába* vetett hittel is: „Isten lát mindent, s ő hallja (...). Isten mindent tud!” (I. E. 64 éves nő). Sokan úgy vélik, az is a gondviselés egyik formája, hogy Isten az embert *rávezeti* egy adott probléma helyes megoldására. „Higgy meg, hogy az Isten úgy beszállítsa a szívembe s a fejembe az igazat, hogy nem is lehet!” (J. C. 75 éves nő). Mind a rendkívüli, mind pedig a hétköznapi események utólagos értelmezésében – a történések végkifejletétől függetlenül – a transzcendencia meghatározó tényező marad. „Ha imádkozunk, az Isten megmutassa, de az ember nem veszi számát [nem veszi észre]! Az ember nem veszi számát mikor menen elébb [ti. mikor fordul jobbra a sorsa]! (...) Mert az Isten megsegíti az embert, de nem hirtelen” (J. E. 62 éves nő).

Az isteni gondviselés és az isteni ítékezés nemcsak a kozmikus és eszkatalogikus eseményeken, hanem a hétköznapi szintjén is megnyilvánul. Megfigyelhető volt, hogy a mindennapi kommunikációban gyakran kifejezést nyer az a hit, hogy az emberi cselekvések (végső) értékelője (*judicium*, *büntetés*) és irányítója maga az Isten. „Az Isten *megfizeti!*”; „Isten *tudja*, mit csinál!”; „Utolérte az Isten *haragja!*”; „Az Isten mind csak sem *hagyta* annyiba!”; „Az Isten mind csak *megmutította!*” stb.¹⁵ Isten „mindennapi tevékenysége” a mindennemű és természetű bajtól (tűz, víz, betegség, konfliktus stb.) való *védelemnyújtás*. Ezt fejezi ki az „Isten őrizzen meg!”; „Isten ments!” fohászok sora, és ezt a hitet jelzi a szinte minden emberi cselekvést megelőző, román nyelvből kölcsönzött *fohász*: „Doamne ajută!” [Segíts meg, Uram!]. *Üdvözlések* alkalmával gyakran használt a „Noroc să dea Dumnezeu!”, vagy ugyanez magyarul: „Szerencsét adjon az Isten!” mondás is. A reggeli „Jó reggelt adjon az Isten!”, a napközbeni „Isten áldja!”, illetőleg az esti: „Jó estét adjon az Isten!” *köszönő* formulák Isten minden történésben való beavatását fejezik ki, akkor is, ha mindezek használata nem minden esetben tekinthető kifejezett *invokációnak* vagy *áhitatnak*. Isten neve a helyi *köszönési* gyakorlatban is meghatározó: „Isten fizesse meg!”; „Isten áldja!”; „Isten tegye a hótak eleibe!” stb. (vö. LUBY, 2002, 166.). A mindennapi kommunikációban rutinszerűen elhangzó szövegek közt olyan formulák is előfordulnak, amelyek közvetve vagy közvetlenül *átkot* fogalmaznak meg: „Isten engedje meg, hogy ne lásd meg a napvilágot!” Számos helyzetben használt az „Isten nem alszik!” mondás. E rutinszerűen elhangzó mondatoknak szituációnként változó funkciója lehet, ám valamennyi esetben kifejezik vagy magukba foglalják azt a hitet (is), hogy Isten tevékenyen részt vesz az ember életének és a világ történéseinek a folyamataiban. „Ceaușescu (...) csak a grámacskákat [gramm] fogta volt adni, egy nagy napra [ünnepre] csak egy grammra adta a búzalisztet (...) Ej, (...) gondolom, odagyújtott lenne a kazánhoz (...). De az Isten nem aludt, s az Isten nem hagyta, volt grizsája [gondja]” (T. An. 75 éves nő).

¹⁵ Kiemelések: I. L.

Mindez (tágabban) azt jelzi, hogy a helyi vallási rendszerben Isten a (leg) végső *magyarázó elv*, minden morális értelemben vett *jó* forrása, minden pozitív történés oka és okozója: „Úgy adta az Isten!”; „Isten másként rendelkezett!”; „Isten megmutatta!; „Isten kirendelte [lehetővé tette]!”; „Isten meggyógyította!”; stb. (vö. STEWART, 1991, 77–78.). Ebben a kontextusban Isten nem okozója a rossznak, hanem „megengedője”. A hit szerint Isten nevelő célból engedi meg a rosszat, más szavakkal *próbára teszi* az embert. Ugyanezen hit szerint Istennek hatalmában áll a rossz jóra fordítása is. Isten „rosszat megengedő” és az ördög „rosszat okozó” tevékenysége közti különbség az, hogy utóbbi az emberi lélek kárhozatra juttatását igyekszik elérni. Míg az Istentől származó „nehézség” (próbátétel) jó célt szolgál (például megtérés), addig a rossz/ördög jelképéhez/képzetéhez semmiféle ambivalencia nem kötődik, minden megnyilvánulása rossz.¹⁶ „Az Isten próbára tesz, azt mondják, hogy jót is csinált, de megpróbál szenvedéssel. Ő rosszat nem ad, de adja azokat a szenvedéseket. S ha adja azokat a szenvedéseket, akkor, magad [te] oda kell gondolj: Istenem, magad teremtettél, magad adod a szenvedést, s magad gyógyítsd meg a fájdalmunkat” (A. M. 65 éves nő).

Ez a szemlélet az ártó, *mágikus* cselekmények vallásos értelmezése terén is meghatározó. Az egyház hatására a helyiek úgy vélik, az istenhívő ember akkor tesz eleget vallási kötelezettségének, ha a mágikus cselekedeteket nem viszonzza. Ugyanakkor az isteni gondviselésbe vetett hit és a fekete mágiához való folyamadás gyakorlata mégsem zárja ki teljesen egymást. Kritikus szituációkban (*betegség, rontás, lopás* stb.) a cselekmények jellege másodlagos lesz, a legfőbb cél a probléma mielőbbi orvoslása. Olyan engedékenység, „zsilip” ez, amivel bizonyos körülmények között a közösség bármely tagja élhet, és bár vallási értelemben a mágikus eljárás nem legális, az esetek többségében a pap tudta nélkül vagy hallgatólagos beleegyezésével mégis igénybe veszik. „Melyik elvett [ellopott] valamit, annak az Isten megfizeti, mi nem tudunk nagyobbak lenni, mint az Isten! S akkor el kell tűrnünk mindent! (...) Ne legyünk mi nagyobbak, mint az Isten. Ő [ti. a károsult ember] ki akarja lelni hamar [tudni akarja rögtön], hogy mi volt!” (T. An. 75 éves nő).

Isten: az élet és a világ ura

A helyi hit szerint az emberi élet adományozója és a létezés fenntartója az Isten, az emberi szervezet működése és az élet fenntartását segítő munka pedig az emberi erőfeszítést meghaladó *erők* működésével áll összefüggésben.

¹⁶ Jellemző a *rossz*, a *bűn* és a *baj* fogalmak keveredése. A rossz inkább etikai, a bűn vallási, a baj pedig egy, a sorssal szorosabban összefüggő fogalomnak tekinthető. Hogy az ilyen jellegű történések mindegyike mögött az *ördög* áll, annak az lehet az egyik oka, hogy az adott probléma emberi cselekedettel nem magyarázható, vagy hogy az ártó cselekményt elkövető egyén – a hit szerint – a *rossz* szellem nyomására vitte véghez tettét.

Én hallottam sokakat, mondták, hogy mivel segítette meg őket az Isten, vagy Jézus, vagy Mária, mit adtak nekik, nem adtak semmit! S én sokszor mondtam nekik, hogy ne mondjátok úgy, mert az Isten adott szemvilágot [látást], az Isten adott halló fület, Isten adott erőt, s erőt, hogy tudjál dolgozni! Hogy neked legyen! Az Isten nem tud leszállni az égből, hogy azt mondja: ne [tessék], egy nagy bogáția [vagyon], hanem azért [meg] kell dolgozni, mert anélkül nincs. De ha van, az mind csak az Istentől van! Istentől este binecuvântat [megáldott] (A. M. 65 éves nő).

Az Isten mindenhatóságába és uralmába vetett hit azt is magában foglalja, hogy „Istennél semmi sem lehetetlen”, ez pedig az imameghallgatásba, végső soron a *csodába* vetett hitet fejezi ki. Isten mindenhatóságának hitéből fakad az *istenfélelem*, ami tapasztalataink szerint a helyi vallásosság (egyik) *legmeghatározóbb motivációja*, eleme. Ahogyan az alábbi példából is kitetszik, Magyarfaluban 1. a *hitbéli istenfélelem*, 2. a *vallási törvény* és 3. a *helyi norma* határai sok esetben egybemosódnak, mindeme jegyek alapján pedig úgy véljük, a mai magyarfalusiak istenképe bizonyos tekintetben az „ószövetségi” isteneszmével mutat rokonságot.¹⁷

Táncoltam, mert mi is mentünk nuntákba [lakodalomba], táncokba, puteam sa păcătuiesc [vétkezhettem volna], dar m-am temut de Dumnezeu [de félttem Istentől]! Ha úgy akartam lenne, akkor lehetett lenne, de nem akartam én ezt! Mert nem az, hogy kilelik [megtudják, ti. a falusiak] s kacagnak, hanem az, hogy lát az Isten! Lát az Isten, s akkor én nem tudtam! Van, aki azt nézi, hogy ne beszéljenek [ne pletykáljanak], ne kacagjanak, de én ezt nem néztem, én az Istentől félttem! Az ilyen dolog nem jó! Az Isten őrizzen meg, a gyermekeimnek is mondtam enser [örökké], látod, van asszonyod, van familiád, minek még kacagjon más vagy egyéb? Unde familia e cinstită [ahol a család megbecsült] ott jó minden! (B. Ma. 66 éves nő).

Isten megismerésének vagy „megnyilvánulásának” egyik fontos – az egyházi tanításoktól némiképp független – közege a *természet* és a természettel együtt élő *paraszti életforma*.¹⁸ A természet, a mezőgazdasági, földművelési munkarend az isteni működésnek emberi és *realisztikus* megnyilvánulást ad. Az esőt („Adna az Istenke egy kicsi esőt bár!”), a napsütést („Jaj, bár

¹⁷ Az ószövetség isteneszméjéről lásd TARNAY, 1995, 135. Luby Margit is feljegyezi, hogy „a parasztember szívében az ótestamentum kemény Istene él”. LUBY, 2002, 167.

¹⁸ Megjegyzendő, hogy a szekularizáció megjelenésének okát több kutató abban látja, hogy a modern városi ember kiszakadt a természetből, ahol a természet működésében rejtő esztétikai jelenségek a szép, a csodálat révén, az ember figyelmét az embert meghaladó erőkire irányította. A nézetek szerint mindezt a városi környezet már nem képes nyújtani. Lásd például DUMEA, 2002, 22.

megadná az Isten, hogy felszáradna ez az idő egyszer! [Bárcsak elállna az eső!]”), a termést („Erőst megáldotta a mezőket az Isten!”), azaz a teljes gazdaságot és gazdagságot a természet és az élet ura „adja” vagy „veszi el”. Ez a jelenség, Dumitru Stăniloae fogalmát idézve, egyfajta „természet teológiá”-nak is tekinthető (NICOLESCU, 2005, 18.), amely mindenképpen korrelatív viszonyban van a tanult, eszmei teológiával. Igazat kell adnunk tehát van der Leeuw-nak, amikor a természeti ember vallásossága kapcsán azt írja, hogy az „egyáltalán nem foglalkozik a szervezetlen és szerves természet közötti különbséggel; számára nem az élet a fontos, amit természetesnek tekint, hanem az a hatalom, amelyet tisztán empirikusan újra és újra érzékel”.¹⁹

P. An.: Most egy este is mondtuk, hogy meg kell köszönni az Istennek, hogy mi minden van az asztalon. Sokat dolgoztunk, de úgy is.

P. O.: Látod, most is milyen secetä [aszály] van, de mégis van! Nincs annyi, amennyi volt más esztendőkre, de akárhogy, mind csak van. Nem tudjuk mondani, hogy nincs. Az Istennek az ereje nagy (...).

P. An.: Hogy a magvát ne veszesse el! Mi erőst hiszünk az Istenbe.

P. O.: Én mondom sokszor mámámnak [édesanyámnak, itt: anyósomnak], hogy ki tudja, mi vétkezhettünk azért is, mert törekedünk [aggodalmaskodunk], hogy nem ess, nem így, nem úgy, s nem kellene törekedni, mert az Isten jobban tudja, mikor kell adjon esőt, mindent. (...) Az Isten jobban tudja, hogy mi hogy. Nem kell mi parancsoljunk neki²⁰ (†P. An. 82 éves nő, P. O. 41 éves nő).

A természethez való viszonyulás sajátos módja ez, ahol *a kozmosz szubjektumként* érzékelt (GUREVICS, 1974, 49.; LENGYEL – LIMBACHER, 1997, 159–172.). Ezt a viszonyulást fejezi ki néhány jeles napi szokásokhoz kapcsolódó hiedelem is, ahol bizonyos rítusok segítségével a helyiek befolyásolni kívánják a természeti és a természetfeletti erőket.²¹

Az egyházi tanításokkal egybehangzóan, a helyiek vélekedése szerint a *világ végezetén* Isten megjelenik és ítélkezik az emberiség fölött, ám az *eszkatalogikus* események idejéről és szereplőiről megoszlanak a vélemények. „Az Isten judecal [ítél]? Há [igen]. No, az Isten-e, de Jézus-e, de Szent Péter-e? Nem tudom! Ki tudja, hogy hogy lesz az akkor, mikor odaérünk, akkor meglássuk! (...) Nem lehet, sokan mondják, hogy minek nem jó vissza vaj egy hót, hogy mondják meg, milyen ott, hogy élnek ott!? Nem lehet, hogy az ember megtudja ezt a szekrétot [titkot], nem lehet! Ugy van az Istentől leadva, hogy nem lehet!” (T. An. 75 éves nő).

¹⁹ Van der LEEUW, 2001, 23., 140., 148–149.

²⁰ Vö. FÉL – HOFER, 2010, 313.

²¹ Erről részletesebben lásd IANCU, 2010.

A fentiekben hosszasan idézett, a gondviselésre vonatkozó példából látható, hogy a közösségben az Isten „viselkedése”, reakciói emberi vonásokkal nyer leírást, Isten *antropomorflény*, aki az emberhez hasonlóan *örül, szomorkodik, szeret és haragot* visel stb. „Az Isten *ver meg*, nem *ver meg* botval, de *ad* egyebeket, látod-e hogy hallik, hogy mondják, hogy itt *elmerítette* [elárasztotta] *a víz*, túl es, itt es *elverte a jég*, túl es elverte a jég. Az Isten nem *ver meg* botval, hanem *ad* egyebeket” (B. Fr. 42 éves nő).

Az ördögök

A *római katolikus tanítás* szerint az *ördög* bukott angyal, aki szabad elhatározásából szembehelyezkedett Istennel és a krisztusi üdvrenddel, s mint ilyen a *gonoszság*, a *bűn* és a *kárhozat* megszemélyesítője. A monoteista keresztény vallás azt tanítja, hogy az ördögök, akiket Isten eredetileg jónak teremtett, személyes bűnükkel buktak el. A katolikus dogmatika szerint az ördög nem mitikus lény, és nem is szimbolikus alak, hanem mitológiai jegyekkel ábrázolt *teremtmény* (GÁL F. – GÁL P., 2005, 324–328.). Az ördögre vonatkozó, napjainkban is érvényes egyházi álláspontot VI. Pál pápa erősítette meg 1972-ben, eszerint „a gonoszság nemcsak valaminek a hiánya, hanem egy tevékeny lény, egy élő, szellemi valóság”.²²

Az ószövetség-kutatásokból ismert, hogy a bibliai szellemvilág *jó* és *rossz* erőkre történő felosztása a fogság után (Kr. e. 597–536.), a mezopotámiai és a perzsiai vallások hatására következett be, ám a szigorú monoteizmust nem törte meg (SZIGETI, 2008, 18.; FRÖHLICH, 2008, 30.). Az angyalok bukásáról – ti. a rossz eredetéről – szóló elbeszélés a Kr. e. első századi zsidó apokrif írásokból származik,²³ ám az önálló demonológia ennél későbbi, az újszövetségi kor vallásosságában alakult ki. A démoni, a tisztátalan erők (immáron) külön birodalmat alkotnak, fejedelmük a Sátán (SZIGETI, 2008, 21.; LONG, 1987, 282–288.).²⁴ A középkori egyház dualisztikus világképe tovább polarizálta a démoni világot és a (népi) hiedelemalakokat, minden negatív hiedelemlényt ördögnek vagy ördöginek minősítve, akiket szembe állított az Istennel, az istenivel.²⁵

²² Idézi GÁL F. – GÁL P., 2005, 324–328.

²³ Lásd még SCHÜTZ, 1993, 329.; SZIGETI, 2008, 19.

²⁴ Vö. BOWKER, 2009, 219., 690.; COHN, 1994, 78–79.

²⁵ Nem csak a néphitben, a Bibliában és a teológiában is nyomon követhető az ördöggépek változása, lásd RÖHRICH, 1966, 224. A démonhitről lásd Charles Stewart 1991-ben megjelent monográfiáját. STEWART, 1991, 99–102., 140–147. Lásd még van der LEEUW, 2001, 117–120.; NAGY Z., 2006, 62–80., 2007. A középkori dualista tanokat valló és terjesztő „eretnekmozgalmakról” jó áttekintést nyújt Norman Cohn és Yuri Stoyanov tanulmánya. COHN, 1994, 78–93.; STOYANOV, 1994. Lásd még BÄRTH D., 2010, 70–90.; PÓCS, 1990, 545.; RÖHRICH, 1966, 225. Vö. SCHÜTZ, 1993, 329.; TÁNCZOS, 2006, 49–51. A késő középkorban kialakult ördögfogalom Európa-szerte sok hasonló vonást mutat, ám lokális és regionális szinten különbségek is tapasztalhatók.

Az egyház hatására a magyar néphitben, népi vallásban ugyancsak az ördög lett mindennemű rossz gyűjtőfogalma, okozója és magyarázója. A tilalmak megszegését, a komolytalan világi játékokat (például farsang), a mágikus eljárásokat stb. mind-mind az ördög művének tudták be. Bár az ördög fogalma régóta jelen van a magyar paraszti hitvilágban, sajátos, egységes és önálló magyar ördög-hiedelemkőről nem igazán beszélhetünk (Pócs, 1981, 127–128.).

Az ördögről szóló magyarfalusi elképzelések bár sokszínűek, alapvetően összhangban vannak a katolikus egyház ördögre vonatkozó tanításaival. Az ördöggel kapcsolatos spontán beszélgetések során elhangzó, valamint az elbeszélésekben előforduló képzetek hit- és funkcióértékét nehéz kijelölni, meghatározni. Az emberi életben és a világban tapasztalt negatív történéseket általában az ördög hatékony működésével hozzák összefüggésbe, így az ördöggképzetek kétségkívül normatív szerepet töltenek be, és – ahogyan Pócs Éva is hangsúlyozta – az elkárhozás, a túlvilági büntetés okozta félelemre is hatással vannak (Pócs, 2008, 317.). Magyarfaluban az ördögre vonatkozó képzetkör, részben a hitelesnek tartott egyházi ikonográfiai ábrázolások hatására, egységesnek mondható. Az egyházi tanítások a közösségi gyakorlatban gyakran kerek elbeszélésformát öltenek, személyes élményekről szóló történetek konstans motívumai lesznek.

Az ördög: a rossz princípiuma

A magyarfalusi elképzelések szerint az ördög (további megnevezései: *nemtisztá, rossz, Sátán, Tártár, Káráocki*, illetve a román *diavol, drac*)²⁶ az Istennel szembeálló rossz, a rossz hatalom lény. Az elnevezések sokszínűsége ellenére az ördög a helyi vallásos képzetek között az egyetlen negatív szereplő, aki a helyi néphit egykori hiedelemlényeit is magába olvasztotta. Míg a pozitív lények körét az istenség, az angyalok és a szentek együttese alkotja, addig a negatív lények körét egyetlen lény, éspedig az ördög tölti ki.²⁷

Jellemző azonban a démon/ördög és a Sátán közötti különbségtétel, ami a vallástörténetben (BOWKER, 2009, 219., 690.), sőt a teológiában is előfordul. A démon/ördög a személyes gonoszsággal (Sátánnal) szemben, mintegy a világban, az emberi életben tapasztalható gonoszságot, rosszat jeleníti meg, ami az isten- és vallásellenes, élet- és önpusztító magatartásban nyilvánul meg (SCHÜTZ, 1993, 51.).

²⁶ A szinonim fogalmak összetett, változatos használata nemcsak a spontán kommunikációra, hanem a kötött imaszövegekre, az archaikus imákra is jellemző. Lásd TÁNCZOS, 2001, 72. Bárh János leírásából kiderül, hogy a varságaiak az ördög megnevezésére szintén a rossz fogalmát használják. Lásd BÁRTH J., 2006, 38–39., 184. Vö. STEWART, 1991, 142.

²⁷ Az egyes, illetve többes számú ördög kérdését Christian A. is tárgyalja. CHRISTIAN, 2008, 459.

Az ördög: a bukott angyal

A helyi elképzelések szerint az ördög (eredetileg) jó angyal volt, azonban *irigységből* és *kevélységből* fellázadt Isten ellen (vö. STEWART, 1991, 141.), aki engedetlensége miatt, egyes nézetek szerint *büntetésből*, más nézetek szerint *féltékenységből* a *pokolra* taszította. Az alább olvasható adatközlői példák közül az is kiderül, hogy a helyiek az ördög legfőbb tulajdonságait (*irigység, kevélység*) *ős- vagy főbűnnek* tartják. „Az ördög kevély angyalokból van, mind csak az Isten teremtette (...), az Istennek volt egy olyan (...) széke, amelybe ő ült, s amikor ment el az Isten, akkor ültek be a székébe, obráznikok [rendetlenek] voltak, (...) ők elkevélyedtek volt, hogy nézték, hogy parancsoljanak ők az Istenen. Az Isten lehányta [ledobta]” (†I. An. 76 éves nő).

Az angyalok (...) nem akartak, hogy legyenek kisebbek, mint az Isten! Ők akartak legyenek nagyobbak, mint az Isten! S akkor az Isten e gelos, și față de om [Isten féltékeny, az emberre is!] (...) S magad [te], ha hiszel egyéb hitbe, egy fába, egy kakasba, in zei [pogány istenekbe], akkor el e gelos [féltékeny]. Și așa a fost gelos și pe ingeri. Pentru El a creat toate și Lui trebuie să fie supus toate. Și de atunci ș-a format răul [És így lett féltékeny az angyalokra is, hisz mindent Ő teremtett, és mindenen neki rendeltettek alá. És így keletkezett a rossz] (B. B. 52 éves nő).

Az egyházi tanoknak megfelelően egyes helyi elképzelések szerint az ördögök fejedelme, *Lucifer*, hozzá hasonló, bukott angyalokból álló *sereggel* rendelkezik, akiket a világba küld az emberek, az emberi lelkek megnyerése céljából.²⁸ „Vannak olyan kisebbek, mert aki volt a șef [főnök], a nagyobbik, Lucifer az le van kötve, de a többiek mennek, cucerilnak [elcsábítanak]” (I. L. 76 éves nő). A nézetek szerint a világban tapasztalható – a korábbinál nagyobb méreteket öltő – *rossz* a második ezred végén felszabadult Lucifer működésének a jele.²⁹

Az Istenhez hasonlóan az ördög is *antropomorf* lény képzetét ölti, működését emberre jellemző vonásokkal írják le. Az ördög „*örvend*”, ha az ember a nevét említi (például káromkodik), és „*sír*”, „*kihasad*”, ha Isten nevét említi.³⁰ Amikor az ördög *örvend*, az őrangyal *sír*: „Ha csak rosszat beszélnek, akkor csak az ördög ülne mellettem, s az angyal sírna félre” (B. M. 94 éves férfi).

²⁸ A bukott angyalok tanáról lásd GÁL F. – GÁL P., 2005, 324–328.

²⁹ Az ún. Nicodemus evangéliumról lásd Le GOFF, 1984, 44–45.

³⁰ Az archaikus imákban „az ördög előtt különösen félelmetes képzet az emberiséget áldozat által megváltó krisztusi piros vér”. Lásd TÁNCZOS, 2001, 59.

Amikor rontasz, vagy akármilyen rosszat csinálsz, akkor ő örvendí. Mikor valami jót csinálsz, vagy vetsz keresztet, akkor ő fut el. Sír. Akkor szereti a rossz, amikor nem imádkozol, amikor szkandál [veszekedés] van, amikor betegség van, ő akkor örvendí, az a duhul necurat [tisztátalan szellem]. De nem tetszik [nem látszik]” (T. Ln. 45 éves nő). „Ha magad megmondod minden szívből a vétkeidet, akkor az ördög nincs, mit csináljon, akkor az ördög hasad ki (T. Sz. 64 éves nő).

Az ördög: az ártó lény

A magyarfalusiak körében elterjedt képzet, hogy az ember születése pillanatában jobbjára egy *jó* (örangyal), baljára egy *rossz* angyal (ördög) kerül,³¹ előbbi üdvösségre, utóbbi kárhozatra jutásán ügyködik. Ez a képzet az alapja annak a hitnek, miszerint az egyház tanításait és a vallásos normákat semmibe vevő ember ördögnek tetsző életet él.³² „Azt mondják, hogy minden embernek, ahogyan van angyala, úgy van ördöge is, így hallottuk az öregekről. S ők ketten verekednek az embernek a lelkéért. Az ördög a pokollal, Isten a mennyországgal. Az Isten ott ad mindenfélét, s az ördög numai suferința și foc [csak szenvedés, és tűz]” (I. P. 65 éves férfi). Az ördög ártalmas kísértéseinek engedő ember az ördög „vallását” követi, azaz az ördögnek szolgál. „Látod-e, az ember, ha szitkalózik [káromkodik], ha nem megy a misére, nem imádkozik, akkor ő a rosszat urmálja [követi]! A rossznak a religiáját [vallását] urmálja, nem az Istenét! S így van! Rossz örökké volt, s din ce în ce [egyre] rosszabb a világ” (T. A. 75 éves nő). Ehhez kapcsolódik az az elképzelés, hogy az ördög célja létrehozni egy, az Isten uralmához hasonló, ám azzal ellentétes uralmat, amit az Istentől elnyert teremtmények révén tud megvalósítani, lévén, hogy teremtmény volta miatt ő maga nem képes embert teremteni. Isten „alternatív”, „negatív” hatalmát építi, az Istentől elpártolt vagy elcsábított bűnös emberek meggyerésével.

A rendelkezésre álló adatok tükrében úgy tűnik, az ördögnek tetsző és egyben a lélek kárhozatát okozó cselekedetek voltaképpen a *keresztény parancsolatokkal ellentétes* tettek. A vallástalanság térhódítását, a templomok kiüresedését az ördög eredményes működésével magyarázzák, ami jelzi, hogy az ördöggépzetnek és az ördögről szóló elbeszéléseknek meghatározó *normatív*, pedagógiai és kognitív funkciója van. „Az ördög megtanította, hogy ne higgyenek az Istenbe, hogy ne menjenek a misére. (...) Be van menve a kommunizmus [ti. kommunista eszme] az eszükbe, hogy ne higgyenek az Istenbe. Csak nézzék a televízort, s annyi. S a televízorba egyéb nincs, csak az, hogy nincs Isten” (B. M. 94 éves férfi).

³¹ Ez a hit a középkori teológiai írásokban (például Richalmus apát 1270-ből származó értekezéseiben) már jelen volt. Lásd COHN, 1994, 91.

³² Norman Cohn szerint a két országra osztott világ (ti.: Jézus és az ördög országa) először az Újszövetség irataiban jelenik meg. COHN, 1994, 82. Vö. Pócs, 1984, 121.

Most itt van a földön, itt nyargal úgy, mintha meg lenne veszve, úgy nyargal közöttünk. Hogy csak rosszra vegyen reva, hogy ne higgyünk, ne fáradjunk, ne itt a jó, itt ez a szép! Ó teszen reva [vesz rá] mindenre! Ne menj a misére, mert jön egy homály [felhő], jó az eső, fú a szél. Meleg van, meg lehet gyúlj ott a templomba. Ne menj. Ma ne menj. S máskor megint mondja: Ma ne menj, majd elmész máskor, mert ma ide s oda kell menned. Arra törekszik, hogy Istennek tegyen kontra [ellenére] (B. Mi. 28 éves nő).

Az ördög gyakran a *társadalmi problémák*, a közösség és az egyén életében bekövetkezett *negatív történések okozója*, a negatív események konstans *magyarázóelvé*. A világban elérhető élvezetek *mértéktelen* fogyasztását ugyancsak az ördög *siker*es működésével magyarázzák, ami az elgondolások szerint önmagában még nem (súlyos) bűn, ám további, emberre és társadalomra nézve ártalmas tettek forrása. A részeg állapotban elkövetett embergyilkosságot, a családi konfliktusokat például egyértelműen az ördög kísértő hatására végbevitt cselekedetnek tartják.

Azt, hogy az ördög nem egy pusztán képzeletbeli lény/erő, vagy magyarázó elv, a helyiek azzal magyarázzák, hogy létezéséről, működéséről olyan források és intézmények (Biblia, egyház) tanúskodnak, amelyek tanításához hittel viszonyulnak. „Ördög van, nem látod a képeken is, még a templomba is mutatják, hogy van, farkas [azaz farka van], (...) a képeken mutatja” (I. P. 65 éves férfi).

Magyarfaluban elterjedt az a nézet is, hogy az ördög nem egy autonóm lény, hanem maga *az ember* akkor, amikor bűnös cselekedetet követ el. Mások úgy vélik, a világban tapasztalható rossz nem egy ártó lény láthatatlan működésével, hanem az emberben lévő *félelemmel* magyarázandó.³³ Hasonló jelenség kapcsán fogalmazza meg van der Leeuw azt a nézetét, hogy a démonhit nem „valamiféle meghatározott szörnyűségtől való félelem, hanem meghatározatlan szorongás, amely a démonhitből áradó szörnyű, megfoghatatlan érzés”.³⁴ Végül, az ördög létezését és működését tagadó véleménnyel is találkoztunk Magyarfaluban. Az ilyen típusú nézetek szerint a vallásos hit értelmében ördögi kísértés hatására elkövetett tettek mindössze az emberi *idegrendszer* rendellenes megnyilvánulásai. „A nerv [az ideg /ti. a bűn okozója/]! Hol láttál magad egy józan embert, hogy menjen az úton s szitkolódzék [káromkodjék]? Vagy papot az oltáron szitkolózni? De ha megütöd az újadat, akkor haragszol meg, káromkodsz. S akkor lehet azt mondani, hogy ne, az ördög! De nem! A nervok [idegek] miatt van” (†Ghi. F. 73 éves férfi).

³³ A második vatikáni zsinat után a katolikus teológusok körében is felerősödtek az ördög létét kétségbe vonó elképzelések, melyek között a legjelentősebb visszhangot a Bultmann-féle, a szentírási szövegek mítosztalanítására irányuló módszer keltette. Lásd GÁL F. – GÁL P., 2005, 324–328.

³⁴ Ez az elképzelés egyébként egybecseng a mai teológiai elvekkel is. Vö. van der LEEUW, 2001, 118. Lásd még SHARMA, 1987, 4, 319–321.; STEWART, 1991, 99–102., 140–147.

Az ördög: a kísértő

Korábban már utaltunk arra, hogy az ördög tevékenysége Isten tevékenysége ellenében is meghatározható, lévén, hogy az ördög alapvetően az ember megtévesztésén, a vallásos törvények betartásának az akadályoztatásán, és a lélek kárhozatra juttatásán ügylődik. A vétkes cselekedetekért a szabad akarattal bíró ember, vagy a benne/körülötte lévő, bűnre csábító *rossz* felel,³⁵ az a helyiek körében nyitott, illetve ambivalens kérdés. Sokan úgy vélik, az embernek hatalmában áll a jót választani, így a bűn elkövetője végső soron egyedül az ember lehet. Ez a képzet összhangban van az egyház tanításával, miszerint az ördög kísértő ereje nem szünteti meg az ember erkölcsi felelősségét, az ember számára Isten segítségül hívása, és így a bűn elkerülése minden körülmény között adva van (GÁL F. – GÁL P., 2005, 324–328.).

A rossz az emberbe van! Azt mondjuk, hogy van a rossz. A rosszat nem látta senki, nem tetszik, nem látszik, hanem a rossz, az a rossz, amikor rontunk valamit, amikor ártunk valakinek valamit, vagy no, amikor nem imádkozunk is, akkor ott van a rossz. A rosszat nem látta soha senki! De mikor nem higgyük az Istent, akkor jó belénk a rossz, jó belénk valami, amelyiket nem lássuk a szemünkkel, de ő van, ő van, az emberekbe van a rossz. Nem teszik. Nem látják. (...) Ha mi ma nem megyünk a misére, nem holnap, nem holnapután, akkor többet nem jó menjünk, s akkor, abba az időbe köt be az ördög, hogy jó csak szitkolózzunk, jó csak rontsunk, csak törekedjünk [aggodalmaszkodjunk], jó csak veszekedjünk a házba, s akkor az a rossz. A rossz az emberbe van. Egyébbüt nincs (T. Ln. 45 éves nő).

A rendelkezésünkre álló adatok alapján úgy tűnik, a kísértés, megkísértés a különféle népi *kísértelényeket* is magába olvasztó ördög *fő tevékenysége*. A (meg)kísértés rendszerint tudatban, (éber állapotban), és álomban lezajló folyamat, célja pedig az ember *kínzása* vagy bűnre *csábítása*.³⁶ „Amikor álmodod az ördögöt, akkor azt mondják, hogy herkegsz [horkolsz], állítsa meg a lelkedet [itt: légzésedet]. Csúful csinálsz. I-ți pierzi conștieța [eszméletedet veszted], nem még vagy az eszeden” (I. P., 65 éves férfi). „Almodtam egy éjjel, hogy beteg voltam, és eljött kettő, és néztek be az ablakon. Szarvaik voltak, s néztek be, kacagtak rivám [rám], de én keresztet vettem, s mondom, menjetek oda, ahol tudjátok, hogy nektek jó, engem hagyjatok, minek kukucskáltok be az ablakomon?” (n. n.).

³⁵ A kutatások szerint az ördög bűnre csábító, lelket elragadó, az ember kárhozátát okozó funkciói a 13. században alakultak ki, vagy tisztultak le. Lásd Pócs, 2008, 316.; TÁNCZOS, 2006, 51. Lásd még SZACSVAY, 2001, 100–110.

³⁶ Az álomban megjelenő ördög az archaikus imák szövegeiben is előfordul. Lásd TÁNCZOS, 2001, 73.

Az alábbi példák jól érzékeltetik, hogy az ördög működéséről szóló helyi elbeszélések metaforákban, képekben bővelkednek, és szorosan kapcsolódnak az egyházi eredetű, illetve az egyház által terjesztett *olajnyomatok* és *ponyvaillusztrációk* motívumaihoz.³⁷ A szűrő eszközök a *kísértés* hatásosságát és az ember kísértéssel szembeni kiszolgáltatottságát nyomatékosítják.³⁸ „Hát nem tudom, nem tudom, de van [ti. ördög], mert amikor imádkozol is, akkor iszpitil [kísért], döfdös, *szúr* be vaj egy gondot, még *döfdös*, de én nem láttam soha, s nem is tudnám megmondani, hogy milyen, hol van. De az ital [itt: alkohol], a szitkolózás [káromkodás], a törekedés [itt: aggodalmaskodás], az mind *tőle van*” (T. Sz. 65 éves nő). „Az jár enser [mindig], mert azt szeretné, hogy legyen minél több lelke. Azt szeretné, hogy legyen, amit *forgasson* a vas villáival, mert avval *döfdösi*, jaj, mámikám [anyám]! Milyen nehéz, amikor főzöd a málét [puliszkrét], s egy cseppecske felszökik a testedre, hát még, amikor az egész tested ég! Jaj, jaj, jaj!” (†B. V. 82 éves nő).³⁹ Ugyancsak a vallásos képekről ismert az állat-, vagy fekete szőrzetű *ember alakban* ábrázolt és elképzelt ördög.⁴⁰ Lényeges, hogy az ilyen típusú képzetek leggyakrabban a *gyónás* és a *haldoklás* kapcsán fordulnak elő (vö. Pócs, 2008, 315, 317.), ami nyomatékosítja a lény/képzet valóságosnak hitt jellegét. „Az én bátyám látta [ti. az ördögöt] kétszer! Szarvai voltak, nagy, szőrös, szembe [ti. az arca]. Nappal látta meg, mert az én bátyám erőst peketósz [bűnös] volt! (...) Úgy kacagott nekie! (...) Nagy fülei, mint a medvéé, szarvai, ahogy van az írásban [könyvben] van, hogy milyen, olyan volt. Kacagott. Örvendte, hogy el tudta nyerni” (J. C. 75 éves nő).

A megidézett ördög

Az ördög létezésébe és működésébe vetett hitet mutatja, hogy a helyiek tartózkodnak az ördög nevének a kiejtésétől (vö. Pócs, 2008, 315.; RÖHRICH, 1966, 215.). Értelmezésükben a név kiejtése káromkodással egyenértékű bűn, ebből adódóan a már említett *nemtiszta*, *gonosz*, *rossz/rosszak* fogalma-

³⁷ A keresztény művészetben a középkori szerzetesek alkotásaiban bukkant fel először az ördög, főként a bencés kolostorokban, ahol „támadó, üldöző, zaklató, félelmetes szörnyeteg”-ként jelenik meg. TÁNCZOS, 2006, 50.

³⁸ Az ördög ikonográfiai ábrázolása a hatodik századi bizánci festészetben jelent meg. A középkorban főként az utolsó ítéletet vagy apokaliptikus témákat megjelenítő képeken kígyó, denevér, béka, majom, szarvas vagy torz fantázialény alakban fordul elő. A ma is megfigyelhető ábrázolások alapjegyei (szarv, fark, karmok stb.) a tizenkettedik században alakultak ki, illetve terjedtek el. RÖHRICH, 1966, 212. A kérdésről lásd még COHN, 1994, 86–88.; STEWART, 1991, 144.

³⁹ Kiemelések: I. L.

⁴⁰ Az ördög állatábrázolása már a kereszténység korai korszakában jellemző volt, az emberalak a bizánci miniatúrafestészetben a VI. században jelent meg. Lásd SEIBERT, 1986, 254.; TÁNCZOS, 2001, 75. Recens gyimesi példák, párhuzamok: Pócs, 2008, 316.

kat használják, ami némiképp ellentmondásos magatartás, hiszen utóbbiak voltaképpen az *ördög* szinonim fogalmai. E jelenség őszövségi gyökerekkel és párhuzamokkal is bír, tudjuk, hogy az őszövség korában tilos volt a gonosz szellemeknek áldozatot bemutatni, mert az Istennel szembeni hűtlen cselekedetnek minősült. Ezen túlmenően, „ha valaki a démonokat félte, nem félhette Istent”, a démonokat gyakran csak *gonosznak* vagy *ellenségnek* mondták (SZIGETI, 2008, 19., 22.). Az ördög nevének a kiejtését – függetlenül attól, hogy káromkodás céljából vagy különösebb, konkrét szándék nélkül ejtették ki – Magyarfaluban gyakran *fohász* vagy *ráolvasás* követi.

Vannak *betegségek*, amelyek eredetét az ördöggel hozzák összefüggésbe, ám szinte egy esetben sem egészen világos, hogy az ördög a *betegségokozó* szellemlény/démon, vagy neve pusztán az állapot súlyosságát nyomatékosító szándékkal említetik. Magyarfaluban a rossz/ördög fogalmával/képzetével összefüggésbe hozott betegség az *epilepszia* (helyi megnevezéssel: *rosszbetegség*, *csúfbetegség*) és a *depresszió*.⁴¹ „Én Istenem – mennyen pusztákra, az Isten legyen velünk! – azt a rossz küldi! Az a rossztól van! Az nem tiszta!” (I. R. 78 éves nő). „Nézd meg magad, akármilyen eszes ember legyél, jó legyél, a rossz: apare [megjelenik]! Nişte simturi [érzések formájában], valami gondok, szavak, olyanfélék, hogy az ember csináljon rosszat” (J. C. 75 éves nő). Ezek a betegségek *ijedtség*, *félelem* vagy *bú* következtében alakulnak ki. A betegség-képzet összetettségét jelzi, hogy a betegségeket gyógyító eljárások is rendkívül bonyolultak, ám valamennyi eljárás szerves részét alkotja a beteg rossztól/ördögtől való megszabadítása, nem feltétlenül az egyházi értelemben vett egzorcizmus révén, hanem például a vallásos életvitelhez való visszatérésre tett laikus, (személyes) *ígéret* formájában. „Az én leányomat erőst megnyomta vót a bú! Annyit búsult, hogy nem tudtuk kivenni belőle. A bú erőst rossz dolog, az megvakít, megöl. Elteszen a földszínéről. Ha megrégül [hosszú ideig tart] a bú, annak a doktorok sincs, amit csináljanak. Eröst csúf betegség. Elszáraszt”⁴² (I. L. 76 éves nő).

A helyi elképzelések szerint a félelem, ijedtség, depresszió az *öngyilkosság*gal való kísérletezésre vagy az öngyilkosság elkövetésére készíthet, amit szinte mindenki az ördög hatására véghezvitt cselekedetnek tart (vö. Pócs, 2003, 232., 2008, 315.). „Látod-e, most ebben az esztendőben milyen sokan felakasztódtak? Tesznek szándékokat [fogadalmat], s az a szándék nem jó, mikor teszed, akkor a rossz ott is van! Elveszítetted a lelkedet. Odaadtad a rossznak. Az, amelyik szándékot tesz a rossznak, az a rosszé” (B. R. 50 éves nő).⁴³

⁴¹ A felsorolt betegségeket a szakirodalom a „jellegzetesen démonikus betegségek” csoportjába sorolja. Pócs, 1986, 251., 2003, 227., 230. Lásd még BLUM, R. – BLUM, F., 1965, 124.; COHN, 1994, 82.; KOCIS, 2005, 243.; NAGY I., 1977, 266.

⁴² Vö. BLUM, 1965, 53. Ugyancsak Blum említi, hogy az általa vizsgált görög hagyományban a szívbetegségek legfőbb okozója a bú, az aggodalom („worry”). BLUM, 1965, 123.

⁴³ Gyimesi példákat lásd Pócs, 2008, 315.

Az ördög elleni védekezés

Az egyház tanítása szerint az ember ellenállhat az ördög sugallatának, nyomásának, sőt le is győzheti azt (GÁL F. – GÁL P., 2005, 324–328.). A katolikus hit értelmében a megkeresztelt embert *angyalok* védik az ördögök ellen. Az adatok tükrében, úgy tűnik, a *helyi vallásos* tudat szerint is lehetséges az ördög hatalma és befolyása elleni védekezés, éspedig az *imádkozás* és a *vallásos törvények* megtartása révén.⁴⁴ „Csak az imádsággal lehet örözködni. A legdrágább imádság a Miatyánk, az Üdvözlégy, s az Act de cáintă [bűnbánó ima]. S megtartani az Isten s a templom [itt: egyház] parancsait. Minden parancsot meg kell tartani” (I. P. 65 éves férfi). Az ördög jelenlétét és kísértését elhárító gesztusok sora az élet minden területén, a mindennapi cselekvésekben és kommunikációban is megjelenik. A spontán védekező technikák (*keresztvetés, ima, fohász, ráolvasás, vallásos tárgyak* viselése, *szentelmények, szentképek* kihelyezése vagy használata stb.) voltaképpen egy komplex védelmi rendszert alkotnak. Lényeges, hogy a védekezés legbiztosabb módja az ördögnek nem tetsző, azaz Istennek tetsző, vallási értelemben vett *jó cselekedetek* (segítségnyújtás, alamiznaadás stb.) elvégzése, végső soron a vallásos életvitel. Az ördög elleni preventív módszerek közé sorolhatók az *archaikus imák* jelentős része is, amelyeket azonban ma már csak egy-két idős ember ismer. Az *esti imák*, különösen az azokat kísérő spontán fohások állandó eleme az ördög elleni védelem kérése.⁴⁵ „Én lefekszem én ágyamba s minden testem koporsóba, ingem álom meg ne nyomjon, csalárd ördög meg ne csaljon, me én meg vagyok keresztelve az Atyától, s a Fiútól s a Szentlélek Úristentől” (G. An. 63 éves nő). Nem keresztény preventív (népi) eljárásnak tekinthető a különféle szituációkban elhangzó „Jó órába szóljak!” mondás is, ami ugyancsak az ördög elleni védekezés permanens eszköze (vö. KÓTYUK, 2002.).

Az egyházi tanítások hatására a helyiek úgy vélik, az ördög erejének és uralmának a végső megsemmisítését Jézus Krisztus viszi végbe az utolsó ítéleten: „az Isten nyeri meg az utolsó luptát [harcot]” (I. P. 64 éves férfi); az elképzelések szerint mindaddig a védekezés legbiztosabb módja a Jézus Krisztusba vetett hit (vö. STEWART, 1991, 141., 143.; TÁNCZOS, 2001, 75.).

Összegzés

A tanulmányunkban vizsgált vallásrendszerben a természetfeletti lények csúcán a világot teremő és életet adó keresztény *Isten* áll, akiről a helyiek a családi szocializáción és a plébániai hitoktatáson túl a társadalmi, a ter-

⁴⁴ Továbbá a szentségek és a szentelmények igénybevételével stb.

⁴⁵ A kérdéstről részletesebben lásd ERDÉLYI, 1974, 26–27.; TÁNCZOS, 2001, 195–201.

mészeti és az egyéni élet eseményeiben aktívan megnyilvánulni vélt Isten cselekedetei (áldó, segítő, büntető stb.) révén szereznek „ismereteket”, tapasztalatokat. A személyes tapasztalat alapján megfogalmazott *hitélmények* nemcsak hogy szervesen kiegészítik a tanulás útján szerzett *hittételeket*, hanem sok esetben azoknál meghatározóbb motivációs tudattartalmaknak minősülnek.⁴⁶ Az isteni akaratnak való teljes *kiszolgáltatottság tudata* az oka annak, hogy a magyarfalusiak vallásossága kapcsán indokoltabbnak, legalábbis kifejezőbbnek tűnik az *istenfélelem* fogalmának a használata (az „egyszerű” hit fogalma helyett), ami a helyi istenkép (középkorias), „őszö-vetségi” jellegét is jobban kifejezi.

Isten a teremtő, az életadó, a természet, az idő, az időjárás, a termés *ura*, aki a mindennapokban, végül pedig a világ végezetén *ítélkezni* fog az emberiség felett.

Az Istennek tetsző, az egyház előírásainak megfelelő életvezetésben az embert a *bűn* elkövetésére serkentő *ördög* akadályozza. Az angyalhoz hasonlóan az ártó szellem, az ördög is a születés pillanatától fogva kíséri, pontosabban *kísérti* és *serkenti* az embert a bűn elkövetésére. A jó és rossz szellemi szférákra osztott helyi vallásrendszerben minden Isten-, egyház-, vallás-, tradíció-, normaellenes történés, továbbá emberi betegség és tragédia, természeti katasztrófa stb., értelmezés szintjén összefüggésben van a különféle néphitlényeket is magukba olvasztó démonok/ördögök ártó tevékenységébe és működésébe vetett hittel.

A helyi vallásosság pozitív (isteni) és a negatív (ördögi) síkja bizonyos szempontból egymás ellenében szerveződik. A hit szerint a lelket teremteni nem képes ördög az Isten teremtményeinek az elcsábítása révén építi saját, Istennel szembenálló uralmát, „országát”. Az ördög elleni sikeres védekezés nem jelentéktelen, hiszen az nemcsak az ember életét, hanem az ember halála utáni sorsát is meghatározza, és pedig visszavonhatatlanul.

Az ördög (ártó) tevékenységébe vetett hit nemcsak a személyes Istenkapcsolatban, hanem a közösségi vallásosságban és a társadalmi normák betartásában is meghatározó tényező/képzet. Az ördögről szóló és hagyományozódó példázatok személyes tapasztalattal kiegészített, elsősorban tanító célból megfogalmazott ismereteket, képzeteket közvetítenek, leginkább a vallásos életvitelre és a túlvilágra vonatkozóan. Az ördöghöz kapcsolódó képzetek egyik funkciója így a vallásos normák közvetítésében, a normák működtetésében jelölhető meg, az ördögtől való védekezés pedig voltaképpen vallásos életvitelt eredményez.

⁴⁶ Ez a jelenség természetesen nem a vizsgált közösség vallásosságának a specifikuma. Köszönöm Szemerényi Ágnesnek, hogy felhívta a figyelmemet erre a problémára. A személyes tapasztalat nyomatékos hangsúlyozását itt azért láttuk indokoltnak, mert terepmunkánk során azt tapasztaltuk, hogy a (többnyire) vasár- és ünnepnap liturgikus eseményeken való részvételre „korlátozódó” hivatalos vallásosság mellett, a paraszti életformát követő közösség számára a hétköznapi életben rendkívül meghatározó a személyes, saját vallási élmény és tapasztalat. Nem kétséges, hogy e jelenségek (ti. a különböző forrásokból származó ismeretek és tapasztalatok) egymástól szét nem választható módon, együtt vannak jelen a helyi vallás egyéni és közösségi „rendszereiben”.

IRODALOM

- BARTHA Elek
1980 *A hitélet néprajzi vizsgálata egy zempléni faluban*. Debrecen, Kosuth Lajos Tudományegyetem.
- BÁRTH Dániel
2010 *Benedikció és exorcizmus a kora újkori Magyarországon*. Budapest – Pécs, L'Harmattan – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- BÁRTH János
2006 *Jézus dicsértessék! A székelvársági hegyi tanyák népének vallási hagyományai*. Kecskemét, Bárth Bt. – Cumania Alapítvány – Bács–Kiskun Megyei Önkormányzat Múzeumi Szervezete.
- BLUM, Richard – BLUM, Eva
1965 *Health and Healing in Rural Greece*. Stanford, Stanford University Press.
- BOWKER, John szerk.
2009 *Világvallások*. Akadémiai Lexikonok. Magyar kiadást szerkesztette: GÖRFÖL Tibor – MÁTÉ-TÓTH András. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- CHRISTIAN, William A.
1981 *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press.
- CHRISTIAN, William A. Jr.
2008 Az ördög Ezkiogában. In: Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Tanulmányok a transzcendensről* VI. 455–475. Budapest, Ballasi Kiadó.
- COHN, Norman
1994 *Európa démonai. A boszorkányüldözés története*. Budapest, Corvina Könyvkiadó.
- DUMEAU, Claudiu
2002 *Religii, biserici, secte*. Iași, Sapientia.
- DURKHEIM, Émile
2003 *A vallási élet elemi formái: a totemisztikus rendszer Ausztráliában*. Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- ELIADE, Mircea
1994–1997 *Vallási eszmék és hiedelmek története* I–III. Budapest, Osiris – Századvég.
- ELŐD István
1980 *Vallásosság és vallás. Katolikus teológiai főiskolai jegyzet*. Budapest, K. n.
- ERDÉLYI Zsuzsanna
1974 *Hegyet hágék, lőtőt lépék...* Archaikus népi imádságok. Kaposvár, K. n.

- ERIKSEN, Thomas Hylland
2006 *Kis helyek – nagy témák. Bevezetés a szociálintropológiába*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- FÉL Edit – HOFER Tamás
2010 „*Mi, korrekt parasztok...*”. *Hagyományos élet Átányon*. Budapest, Korall.
- FRÖHLICH Ida
2008 Teológia és démonhit a kumráni közösség irodalmában. In: Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Tanulmányok a transzcendensről* VI. 28–50. Budapest, Balassi Kiadó.
- GÁL Ferenc
2000 Isten. In: Diós István (főszerk.): *Magyar Katolikus Lexikon* V. 384–388. Budapest, Szent István Társulat.
- GÁL Ferenc – GÁL Péter
2005 Ördög. In: Diós István (főszerk.): *Magyar Katolikus Lexikon* X. 324–328. Budapest, Szent István Társulat.
- GUREVICS, Aron J.
1974 *A középkori ember világképe*. Budapest, Kossuth Könyvkiadó.
- HALLER, Dieter
2007 *Etnológia Atlasz*. Budapest, Athenaeum 2000 Kiadó.
- HAMILTON, B. Malcolm
1998 *Vallás, ember, társadalom. Elméleti és összehasonlító vallásszociológia*. Budapest, AduPrint.
- HESZ Ágnes
2008 Néphit vagy helyi vallás: lélek- és túlvilág-képzetek Hidegségen. In: Pócs Éva (szerk.): „*Vannak csodák, csak észre kell venni*”. *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben* 1. 15–75. Pécs – Budapest, L’Harmattan – Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- IANCU Laura
2010 *Jeles napok, ünnepi szokások a moldvai Magyarfaluban*. Budapest, Lucidus Kiadó.
- KOCSIS Mónika
2005 Népi gyógyászat Szitáson. In: KINDA István – POZSONY Ferenc (szerk.): *Adaptáció és modernizáció a moldvai csángó falvakban*. 235–270. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság.
- KÓTYUK Erzsébet
2002 Jó órában mondjam! A mindennapok mágikus szövegei egy kárpátaljai magyar faluban. In: BARNA Gábor – KÓTYUK Erzsébet (szerk.): *Test, lélek, természet. Tanulmányok a népi orvoslás emlékeiből*. 235–244. Budapest – Szeged, Néprajz és Kulturális Antropológia Tanszék.
- LEEuw, Gerardus, van der
2001 *A vallás fenomenológiája*. Budapest, Osiris Kiadó.

- LE GOFF, Jacques
1984 [1981] *The Birth of Purgatory*. Chicago, The University of Chicago Press.
- LENGYEL Ágnes – LIMBACHER Gábor
1997 *Szent és profán. Népi vallásosság a Palócföldön*. Balassagyarmat, Nógrád Megyei Múzeumok Igazgatósága.
- LONG, Bruce J.
1987 Demons. In: ELIADE, Mircea et alii. (szerk.): *The Encyclopedia of Religion*. 1–13. 282–288. New York – London, Collier Macmillan.
- LUBY Margit
2002 *A parasztélet rendje*. Budapest, Nap Kiadó.
- MCGUIRE, B. Meredith
1995 *Religion. The Social Context*. USA, Trinity University.
- MALINOWSKI, Bronislaw
1936 *The Foundation of Faith and Morals*. London, Oxford University Press.
- NAGY Ilona
1977 Betegségdémonok. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon I*. 266. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- NICOLESCU, Costion
2005 *Elemente de teologie țărănească. Chipul creștin țărănesc al lui Dumnezeu*. București, Vreamea.
- OTTO, Rudolf
1997 *A szent. Az isteni eszméjében rejlő irracionális és viszonya a racionálishoz*. Budapest, Osiris Kiadó.
- PAIS István
1974 *Ember és vallás. Adalékok a vallás kritikájához és struktúrájához*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- PAPP Richárd
2008 Vallásantropológia. In: A. GERGELY András – BALI János – HAJNAL Virág – PRÓNAI Csaba (szerk.): *A tükör két oldala. Bevezetés a kulturális antropológiába*. 113–118. Budapest, Nyitott Könyvműhely.
- PÓCS Éva
1979 Isten. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon II*. 648–649. Budapest, Akadémiai Kiadó.
1981 Ördög. In: ORTUTAY Gyula (főszerk.): *Magyar Néprajzi Lexikon IV*. 127–128. Budapest, Akadémiai Kiadó.
1986 A „gonoszúzés” mágikus és vallásos szövegei. Adatok ráolvasóink egyházi kapcsolataihoz. In: TŰSKÉS Gábor (szerk.): *„Mert ezt Isten hagyta...” Tanulmányok a népi vallásosság köréből*. 213–251. Budapest, Magvető Könyvkiadó.

- 1990 Néphit. *Magyar Néprajz* VII. 527–692. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2003 Megszállottságjelenségek, megszállottságrendszerek. Néhány közép-kelet-európai példa. In: VARGYAS Gábor (szerk.): *Népi Kultúra – Népi Társadalom XXI.* 211–271. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- 2005 *Magyar néphit Közép- és Kelet Európa határán.* Budapest, L'Harmattan Kiadó.
- 2008 „Rajtunk is történt nagy csoda”. Beszélgetések és elbeszélések a természetfeletről. In: Pócs Éva (szerk.): „*Vannak csodák, csak észre kell venni*”. *Helyi vallás, néphit és vallásos folklór Gyimesben 1.* 279–351. Pécs – Budapest, L'Harmattan Kiadó – Pécsi Tudományegyetem Néprajz–Kulturális Antropológia Tanszék.
- RADCLIFF-BROWN, Alfred Reginald
2004 *Struktúra és funkció a primitív társadalmakban.* Debrecen, Csokonai Kiadó.
- ROSTA Gergely
2000 A vallásosság dimenziói és típusai. In: Dr. BÁNLAKY Éva – KARCZUB Gyula (szerk.): *Pszichológusok – Teológusok a hitről.* 95–106. Budapest, Faludi Akadémia – Katolikus Pszichológusok Baráti Köre.
- RÖHRICH, Lutz
1966 Az ördög alakja a népköltészetben. *Ethnographia*, LXXXVII, 2, 212–228.
- SCHÜTZ, Christian
1993 *A keresztény szellemiség lexikona.* Budapest, Szent István Társulat.
- SEIBERT, Jutta
1986 *A keresztény művészet lexikona.* Budapest, Corvina Könyvkiadó.
- SHARMA, Arvind
1987 Devils. In: ELIADE, Mircea et alii. (szerk.): *The Encyclopedia of Religion* 1–13. 319–321. New York – London, Collier Macmillan.
- SPIRO, Melford
1966 „Religion: Problems of definition and explanation”. In: BANTON, M. (szerk.): *Anthropological Approches to the Study of Religion.* London, Tavistock.
- STEWART, Charles
1991 *Demons and the Devil. Moral imagination in modern greek culture.* New Jersey, Princenton University Press.
- STOYANOV, Yuri
1994 *The Hidden Tradition in Europe. The Secret History of Medieval Christian Heresy.* London – New York, Arkana.

- SWANSON, Guy E.
1960 *The birth of the gods: the origin of primitive beliefs*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- SZACSVAY Éva
2001 Protestáns ördöggépzetek: kép és üzenet. In: Pócs Éva (szerk.): *Lélek, halál, túlvilág. Tanulmányok a transzcendenről* II. 100–110. Budapest, Balassi Kiadó.
- SZIGETI Jenő
2008 A bibliai gonosz angyalok. In: Pócs Éva (szerk.): *Démonok, látók, szentek. Tanulmányok a transzcendenről* VI. 17–27. Budapest, Balassi Kiadó.
- SZIMONIDESZ Lajos
[1928] 1988 *A világ vallásai. Primitív és kultúrvallások, iszlám és buddhizmus, zsidóság és kereszténység*. Budapest, Könyvértékesítő Vállalat.
- TARNAY Brunó
1995 *Vallástörténet – keresztény szemmel*. Pannonhalma, Bencés Kiadó.
- TÁNCZOS Vilmos
2001 *Nyiss kaput, angyal! Moldvai csángó népi imádságok. Archetipikus szimbolizáció és élettér*. Budapest, Püski Kiadó.
2006 *Folklórszimbólumok. Egyetemi jegyzet*. Kolozsvár, Kriza János Néprajzi Társaság – Babeş-Bolyai Tudományegyetem.
- VEIKKO, Anttonen
2004 *Kognitív fordulat a néprajzi valláskutatásban. Módszertani újítások*. Budapest, Magyar Vallástudományi Társaság. (Vallástudományi tanulmányok 5.)

LAURA IANCU

GOD AND DEVILS

THE SUPERNATURAL GOOD AND EVIL IN THE RELIGION OF A ROMAN CATHOLIC COMMUNITY IN MOLDAVIA

The article discusses the religious ideas of a Roman Catholic ethnic Hungarian community in Moldavia (Romania) and their beliefs concerning supernatural (good or evil) beings. The study describes ideas about the nature of God and the devil, which are the basis of religious consciousness and the transmission of religious phenomena. The local religious system is divided into the good and the evil spheres, and in this frame of interpretation all good things, events and actions come from God, while all evil things come

from his created enemy, the evil spirit. Actions committed against God, the Church, religious laws, tradition and norms, as well as illnesses, human tragedies and natural disasters are interpreted as connected with God's will and his intervention, and at the same time with the faith in the functioning and activity of harmful devils and demons. Therefore the positive (divine) and negative (demonic) spheres of local religion are perceived as opposed to each other.

A REFORMÁCIÓ HATÁSA A 16–17. SZÁZADI EGYHÁZI FORRÁSOK TÜKRÉBEN

A török kori Magyarország történetének igen fontos forrásai közé tartoznak a korabeli egyházlátogatások és a Magyarországon térítő katolikus misszionáriusok beszámolóí. Ezek az iratok a vallás- és egyháztörténet fontos láttelei a reformáció és a katolikus megújulás koráról, Erdély, és különösen a hódoltság egyháztörténetéről, ahol ezen időkből igen kevés adatunk maradt meg. Ezek a források, a felekezetek küzdelmét a falvak lakói, az egyes jobbagyok, kispapok szintjén mutatják be, új ismeretekkel gazdagítva eddigi tudásunkat.

A 16–17. századi királyi Magyarországon és a Hódoltságban is a helyi hatalom döntött arról, milyen egyházak, milyen papok működését engedélyezi, vagy tiltja meg. A királyi Magyarországon nem az országgyűlés oly nehezen kialakított törvényei szerint alakult egy-egy régió vallási képe, hanem elsősorban a földesúr felekezeti hovatartozása volt a meghatározó. Hasonlóképpen a Hódoltságban sem a békeszerződések passzusai, vagy a távoli fővárosban a szultántól nyert kiváltságlevelek döntötték el, hogy református, vagy az ortodox pap, a jezsuita vagy a ferences szerzetes működhet-e egy faluban, hanem a bégek és a kádik – sosem ingyen mért – jóindulata (TÓTH, 2004, 20.).

Jó példa erre, a Szeged-Alsóvárosi templom, amely a 16. század közepén két felekezetet is szolgált egyszerre. A katolikusoké volt a szentély, a protestánsoké pedig a hajó, és egyidejűleg tartották benne a katolikus misét és a protestáns istentiszteletet. Ez az állapot 1562-ben változott meg, amikor a török bírák az egész templomot a ferenceseknek ítélték oda.¹

¹ (REIZNER, 1900, III. 13.) A török ítélezés emlékezetét a monda színes változatokban, hitvitával összekötve őrizte meg. Legteljesebb előadásban Ordinanz Konstantin örökítette ránk: „... Midőn a szóbeli versengés legnagyobb tüzzel mind a két rész között folytatódék, elő áll talám /sic/ a konyha szolgálatból egy némelly írás tudatlan együgyű Szerzetes Fráter, és a Predikátor Úrnak szemé közé tekintvén, a vetekedést félbe szakasztva, mondván: nem így Uram! Hanem felelly meg nékem ezen kérdésre: Hányan vannak az Evangyélísták? A Predikátor, ki magát a legfontosabb kérdéseknek megfajtására alkalmasnak és elég tudónak ítélte, nem kevés nehezettel vette a feltett kérdést, és bizonyos büszkeséggel és megvetéssel szóba se akart a szegény tudatlan Fráterrel állani. Azonban sürgetik őket a Bírak, hogy felelne: Ha nem tudad, – úgymond a Predikátor – négyen vannak az Evangyélísták, úgymint Máté, Márk, Lukács és János. Hát (így szól az együgyű Fráter) hol van az ötödik Evangyélísta? Erre a Predikátor kerekén tagadgya, hogy ötödik Evangyélísta is lett volna. De a tudatlan Fráter semmit sem tágítván: Ha olly tudós, s bölts ember vagy úgymond – hol van az ötödik Recsep nevezetű Evangyélísta: a melly kérdésre a Predikátor egyedül hangos nevetéssel és hahotával felelni elégnek tartotta. Azonban a Török Bírának felettébb megtetszett az együgyű Fráternek únszolása, ugyan azért Ibra-

A bíró végzése így hangzik:

A mi itt írva van megerősítem. Én a szegény Ali ben Abderrahman szege-di kázabeli molla. A bennfoglalt ítélet a páratlan jelességű ser' törvénnyel megegyezvén, megerősítetik. Írta a szolgák legerőtlenebbike. Ahmed ben Mürád szege-di kázabeli molla. Ezen írott sorok keltének oka ím itt következik: Rózsa Ferencz, Balog Andás, Pijánc Márton és Horvát Marczi bizonytságot tévén afelől, hogy az Új bódog asszony háza néven ismert egyház 53 év óta a barátoknak nevezett szerzetesek keze közt van: ezek annak birtokában továbbra is megerősítetnek, hogy benne hijábavaló szertartásaikat s üres szabályaikat gyakorolhassák. Jelen írott vasszika azért adatott az említett szerzeteseknek, hogy szükség esetén vele előállhassanak. Kelt Dsemmáziülevvel hó elején 969. január 7-ik sköv. napjain. 1562. (REIZNER, 1900, IV, 157.)

Az állandó háborúskodás, az egyházkormányzat szünetelése a földesurak hatalmaskodása, az egyházi javak elidegenítése egyaránt hozzájárultak a reformáció gyors terjedéséhez és megszilárdulásához. Pietro Masarecchi apostoli vizitátor 1623-ban a következőkben látta az új hit terjedésének okát: „... két okból fertőződek meg kálvinista nyavalyával. Az egyik, hogy állandóan érintkeztek a kálvinistákkal, a másik pedig, hogy katolikus pap nélkül maradtak.” (TÓTH, 2005, 68.) Ugyanezt írta 1622-ban a Kongregációhoz címzett jelentésében Paolo Torelli bácsi apát is. „Hiányoznak a szolgálathoz a papok és a szentségek, és emiatt lassanként eltűnik a katolikus vallás a hitetlenekkel, eretnekekkel és szakadárokkal való érintkezés miatt.” (TÓTH, 2005, 60.)

A nemes udvarokban az olasz misszionáriusok gyakran folytattak a protestánsokkal latin nyelven hitvitákat, vajmi csekély eredménnyel. A bihari Papmező várában térítő ferences Bonaventura da Taormina például így számolt be erről: hitvitáival semmit sem ért el,

... mert a nyakas kálvinista magyarok úgy tesznek, mintha nem értenék a latin beszédet, és egymás közt ... magyarul beszélnek azért, hogy ő egy szavukat se értse. Minden vasárnap latinul prédikál, írja, de őszintén megvallja, hogy ezt igen kevesen értik meg, mert itt az emberek mind kálvinisták, eretnek fejük van, és az a fej sehogy sem akarja megérteni a szép latin katolikus szentbeszédet (TÓTH, 2004, 31.).

Mivel hiányoztak a lelkész ellátásnak alapját képező javadalmak, a hívek pedig szegénységük és más adóterhek miatt képtelenek voltak papjuk ellátására.

him Basának felkelése után a' Birák is felkelvén ülésekből, a' Templomnak igaz és örökös birtokát törvényes végzéssel a' mi részünkre végképpen elítélték, mondván: Ne fély Pap Gazda! Tiéd a Templom.” (ORDINANSZ, 1831, 70.)

Minthogy a plébániák és híveik ezernyi szállal kötődtek földesurukhoz (akik sok esetben egyúttal kegyurak is voltak), számos példa bizonyítja, hogy milyen kiszolgáltatott helyzetben voltak még a felső-magyarországi részeken is. Ez a régió a királyi Magyarország részeként többször is az erdélyi fejedelemhez tartozott, ráadásul a török is veszélyesen közel volt. Nem csodálkozhatunk azon, hogy templomok és kolostorok javadalmaikkal többször gazdát cseréltek. 1631-ben Vincenzo Pinieri olasz ferences arról ad hírt, hogy a felvidéki varannói kolostor visszaadása Nyáry István ellenállása miatt egyre késett, aki még a császári utasításnak is ellenszegült. A ferences keserűen jegyzi meg:

Bezzeg nem így járt el a boldogult apjuk, aki mikor 1614-ben vissza akarta adni vallásunknak ezt a kolostort – minden utasítás nélkül, egyedül teljes hatalmával, azzal a tekintéllyel, amivel mint földesúr az ország törvényei szerint rendelkezett, két szerzetesünkkel együtt odaküldte kétszáz jól felfegyverzett katonáját, akik erővel kinyitották a kapukat, és birtokba helyezték két szerzetesünket, és így elvették ezt a kolostort az eretnekek kezei közül.

Pinieri azt is hozzáteszi, hallomásból tudja, Nyáry azért ellenkezik, hogy ne kelljen visszaadnia két falut, egy malmot és sok szántóföldet, rétet és szőlőt, nagy mennyiségű egyházi ezüstdíszekkel együtt, úgymint feszületek, kelyhek, gyertyatartók stb., amelyek mind a kolostorhoz tartoznak, és amit 1619-ben a kolostor elfoglalásakor eltulajdonított és részben jelenleg is birtokol (Tóth, 2004, 99–100.).

Az árvai esperesi kerülethez tartozó Nagyfaluról a vizitáló esperes 1559-ben a következőket tartotta fontosnak följegyezni:

Itt Dávid László alispán a földesúr, aki ... a plébános szántóföldjeit elvette. Tartozik e földek után néhány font viasszal a szertartásokhoz, de azt mondja, hogy a templomnak nincs szüksége világításra. Az isztebnei és kisbisztereci nemesek pedig semmit sem fizetnek a temetésekért, és így a plébános nagy sérelmeket szenved. (BUCKO, 1939, 151–201.; TOMISA, 2002, 41.)

A tapolcsányi esperesi kerülethez tartozó Alsóelefánt összes javait 1559-ben elfoglalták a kegyurak, és elosztották maguk között. Felsőelefánt az Elefántiak birtoka volt. A két testvér: Ferenc és Simon a templom javait elfoglalta, ingóságait elvitték (BUCKO, 1939, 151–201.; TOMISA 2002, 48.).

Mindezek után nem csodálkozhatunk azon, hogy sokszor a helybeliek sem tudták pontosan megmondani templomuk eredeti felekezeti hovatartozását, s a vizitáló főesperes csak találgatta, vajon protestáns, vagy katolikus templomot látogat-e.

A délvidéki Észék környékéről például azt jelentette a vizitátor (Pietro Masarecchi) 1623-ban, hogy a Dráva mentén lévő három illir nyelvű és

nemzetiségű falu (Szent György, Marianci, Gregorjanci) lakói valaha katolikusok voltak. Azért lettek eretnekek,

... mert ahogy e vidéket a törökök elfoglalták és a papok meghaltak vagy elmenekültek, a kálvinistákkal történt érintkezés őket is kálvinistává tette oly módon, hogy idővel olyan anyanyelvű hitszónokok születtek, az öregek pedig hagyták, hogy úgy bánjanak velük, mint tudatlan és otromba emberekkel, akiket a gyermekeik oktatnak ki a kálvinista tanokra. Azonban – jegyzi meg – vannak öregek, akik még emlékeznek rá, hogy az említett templomokban miséztek és más vallási szertartásokat végeztek. (TÓTH 2004, 68–69.)

Lacza János győri főesperes 1698-as látogatásakor a Győr megyei Mindszentről a következőket jegyezte föl:

A templomnak kőből és téglából épített falai romokban vannak... Plébániaépület viszont van, ebben lakik a lutheránus lelkész. Ezt a házat egy Szabó Jakab nevű katolikus jobbágytól erőszakkal vette el földesura Boronyay Ferenc, aki jelenleg Győrben lakik. Ezt a házat használják a lutheránusok nemcsak paplaknak, hanem imaháznak is. Annak idején nevezett jobbágy a lakásomon sírva tiltakozott eme földesúri önkény ellen. (VARGA, 1971, 177–221.)

Ugyancsak Lacza János győri főesperes írta nevezett látogatásakor Tápszentmiklósról a következőket:

Az itteni templom egészen biztosan a katolikusoké volt ezelőtt, a belső elrendezés ezt kétségbevonhatatlanná teszi. Például az oltár formája, elhelyezése a szentélyben, az Oltáriszentség számára szolgáló fali fülke, gyertyatartók formája mind katolikus eredetre mutatnak. De már abból a tényből is kiderül a templom régi katolikus mivolta, hogy jelenleg is Szt. Miklós püspök és vértanúról van elnevezve. (VARGA, 1971, 200.)

Az új hit terjedése megzavarta a katolikus papságot is: Számos példát találunk arra, hogy a lelkészek ugyan még a katolikus egyház szervezeti keretei között éltek, ám a szertartások végzésében, a szentségek kiszolgáltatásában a hittételek tagadásában már protestáns gyakorlatot követtek. Szepetneki Gáspár mester, veszprémi örkanonok 1554-ben végzett vizitációja alkalmával a zalai szentadorjáni plébánosról azt írta, hogy titkos lutheránus. A sójtöriről pedig:

András plébános, titokban lutheránus, nyilvános gyónást végez, mindenben paraszti szokás szerint él, két szín alatt áldoztat, emberek előtt

megtagadja a főtisztelendő püspök urat.” Ugyanekkor a rácsei lelkésztől ezeket jegyzi meg: „ünnepélyesen a parasztok módjára kötött házasságot. Sok éve nincs tonzúrája, mint a parasztnak. Megnyírtam, elrendeltem, hogy viselje, és elfogadtam érte 1 ft-ot tanulságul.” (PFEIFFER, 1947, 24–40.; TOMISA, 2002, 34–36.)

A királyi Magyarország területéről is sorolhatnánk a példákat: a már említett Árva vára alatti Nagyfalva plébánosáról ezeket írták 1559-ben: „Itt Mihály nevű a plébános, helyettes főesperes ... A keresztkutat, az Eucharisztia szentségét és a többi szentségeket katolikus módon a legszebben tartja, de némely nemeseket két szín alatt kénytelen áldoztatni.” (BUCKO 1939, 151–201.; TOMISA, 2002, 41.)

Túrócszentmártonban (1559) a plébános „eretnek”, aki két szín alatt szolgáltatotta ki a szentséget. Ugyancsak Túróc megyében maradván Szentilonán: „A plébános Subka Mihály, akinek nemrég elhunyt a felesége, másikat vett. Semmilyen szentséget nem tart a templomban, vizet nem szentel, krizmát nem használ, nem miséz, csak eretnek módon. A szentségek tekintetében eretnek és az eretnekek feje.” (BUCKO, 1939, 151–201.; TOMISA, 2002, 42–43.)

A vizitáló felettes sokszor maga is bizonytalan volt a lelkész megítélésében. Nem egyszer kénytelen följegyezni, hogy a lelkész nem tudta felmutatni szentelési ajánlólevelét. A túrócszentmihályi papról azt jegyezte föl, hogy „bár feleséges, egészen katolikusnak találtam” (BUCKO, 1939, 151–201.; TOMISA, 2002, 44.). Oláh Miklós esztergomi érsek 1561-es zsinatán érelyesen föllépett a papok házasodása ellen, azonban nem sok eredménnyel. Pázmány Péter több tartományi zsinaton is foglalkozott a kérdéssel (1628, 1633), és szigorú rendszabályokat hozott a papi nőtlenség védelmére. Azonban ez a kérdés csak a 18. század végére, a papképzés és a papi utánpótlás föllendülésével változott meg.

Előfordul az is, hogy a plébánosok egy része a felekezeti megosztottság következtében inkább a kegyúr mellé állt, és nyíltan szembeszállt egyházi feljebbvalójával. Jó példa erre az 1561-ben készült Tornai főesperesség vizitációja, ahol a következőket olvashatjuk:

Görgő Bebek nagyságos úr birtoka. Plébánosa Gergely nevezetű, aki egykor szerzetes volt, most pedig a leggonoszabb rabló, ármánykodó ... Múlt évben, mikor tisztelendő Mekcsei Ferenc tornai főesperes úr viszsztatért a Szent Szinódusról ... hogy összehívja a papokat ... a makacs lutheránus – aki egykor szerzetes volt –, mihelyt megkapta a levelet, tüstént vitte azt Bebek nagyságos úrhoz, akit az olyan haragra gerjesztett, hogy azonnal tisztelendő úr szolgálai után küldte szolgálait, hogy fogják meg és három bottal verjék meg. (BUCKO, 1939, 228–233.; TOMISA, 2002, 77.)

A templomok állapota rendszerint rossz, felszerelésük hiányos volt. A plébánosoknak sokszor még zsolozsmáskönyvük sincs, nem vezettek könyvet, sem jegyzéket a keresztelesekről, sem a házasságkötésekről. 1607-ből való a raguzai bencések levele a Szent hivatalhoz, amelyben arról számoltak be, hogy az általuk bejárt tartományokban, úgymint Szerémségben, Pozsegában, és más környékbeli helységeekben: „A templomok jó része földetlen, mindnek falai öregek vagy régiiek, harangok, oltárok, szobrok nélkül állnak, nincsenek keresztelőkútjaik, sem szentségtartóik. A kelyhek és tányérok ónból és rézből vannak, a miseabroszok és miseruhák mind szakadtak és piszkosak. Az utolsó kenet szentségét nem használják a plébánosok hanyagsága vagy tudatlansága miatt.” Az itt leírtak más hódoltságbeli templomokra is ráillenek (TÓTH, 2004, 53.).

A zalai kegyurak közül kiemelkedik Nádasdy Tamás nádor alakja. Ő az, aki pártfogásba vette Dévai Bíró Mátyást és Szilveszter Jánost, Sárvár mellett, Újszigeten iskolát állított a reformáció szolgálatára. Ugyanakkor a zalavári apátsággal sajátjaként rendelkezett (HÓMAN – SZEKFI, é. n. 187–191., 245.; RÉVÉSZ, 1925, 12–13.), és nemegyszer följegyzik a birtokaihoz tartozó falvakban – így a Zala megyei Gelsén 1554-ben –, hogy a plébánost két szín alatti áldoztatásra kényszeríti (BUCKO, 1939, 151–201.; TOMISA, 2002, 29.). A szepetneki kerülethez tartozó Szentmihályon, amelynek földesura ebben az időben szintén Nádasdy Tamás, – a templomban szalonnát, és mint egy mézárszékben húst tároltak (BUCKO, 1939, 151–201.; TOMISA, 2002, 28.). Kanizsáról pedig – mely helység ugyancsak Nádasdy birtok volt – 1554-ben Szepetneki Gáspár mester veszprémi örkanonok ezeket jegyezte föl: „Demeter plébános ... mindenkit két szín alatt áldoztat. Ő is és a káplán is karing nélkül, csengettyű és minden tisztelet nélkül, zsebben viszik a szentséget a betegekhez.” (BUCKO, 1939, 151–201.; TOMISA, 2002, 29.)

Részben a paphiány, részben a papság zömének képzetlensége másutt is a hitélet hanyatlását vonta maga után. A hódoltságban akadt olyan plébánia, amelynek több mint egy évtizede nem volt papja, s így nemzedékek nőttek fel és maradtak lelki gondozás nélkül. Megrendítő példáival találkozunk ebben az időben annak, hogy a hívek valóban olyanok, mint a „pásztor nélküli nyáj”. 1623. szeptember 20-án a már említett Paolo Torelli bácsi apát a Hitterjesztés Szent Kongregációjának titkárához Belgrádból írott levelében a következőket írja:

Néhány napig Budán maradtam, főleg Nagyboldogasszony ünnepén, amikor titokban és nagy veszélyben forogva egy keresztény házban misét mondtam azon a szent napon, és ezen 135 katolikus vett részt, akik sok évig nem gyóntak, és nem áldoztak, mert nem volt alkalmuk, hogy papot találjanak, veszélyes lévén az odamenetel. Én pár napig ott tartózkodtam, és mindenkit meggyóntattam és megáldoztattam, és az öt szent búcsújában részesítettem őket, akikre Főtisztelendő Uram megadta nekem az engedélyt. (TÓTH, 2004, 74.)

A hívő katolikusok leginkább a szentségek vételének hiányától szenvedtek. 1627-ből Órsújfaluból jegyezte föl egy ferences, (Filippo d' Alcara), hogy itt és a környékbeli falvakban (Igmánd, Vízvár, Naszvad, Kocs, Ocsa és Környe) mintegy 6000 katolikus él, aki megtartotta régi hitét, és gyónatók híján ki hús, ki pedig negyven éve nem gyönt. A papok sokszor egy faluban egész napon át gyóntattak, s mivel nem tudtak bejárni annyi mérföldet, sokan 8–10 mérföld távolságra jöttek, hogy gyónjanak, mások pedig lakhelyet változtattak.

Nagybőjt elején – írja beszámolójában a szerzetes –, Órsújfaluba érkezett egy törődött öregember, aki javait 40 mérföldre onnan, a török területen hagyva, eljött gyónni, és meggyónva bűneit a pap kezei között – inkább örömeiben mint más baja miatt, megvigasztalva meghalt. Kocson egy házban nyolc beteg volt. Odaérkezett Galgóczi atya, mindnyájukat meggyóntatta, közülük hárman utána meghaltak, énekelve és dicsérve istent ekkora kegyelemért. Komáromban egy öregember azt mondta, hogyha az egész világ eretnekké lenne, ő akkor is egyedül katolikus szeretne lenni. (TÓTH, 2004, 82–83.)

A katolikusok ragaszkodtak hitükhöz, más vallásúaktól nem akarták még a keresztséget sem fölvenni. 1581-ben Bonifacio di Ragusa ferences jelentette Temesvár környékéről XIII. Gergely pápának, hogy az itteni katolikusok már évek óta nem keresztelkedtek. „Itt vagyunk Temesváron, ebben a magyarországi városban Erdély határán, ahol az egész környéken végtelen sok eretnekségre és meg nem keresztelt népre bukkanunk, mivel nem akarták fölvenni a keresztséget az antitrinitáriusok és eretnekek kezéből.” (TÓTH, 2004, 49.)

A 17. századi világi és egyházi emberek egyaránt meg voltak győződve arról, hogy a lakosságot tizedelő járvány, vagy az ellenség gyakori betörései, rablásai, a boszorkányság, babonaságok terjedése, illetve a gyógyíthatatlan betegségek egyaránt Isten büntetése azokon, akik a katolicizmust elhagyva tévtanokat követtek. A korabeli missziós jelentések számos különös esetről adnak hírt úgy a Hódoltságból, mint a királyi Magyarország területéről.

Andrea Da Castellana olasz ferences szerzetes 1640 november 20-i, a Hitterjesztés Kongregációjához írott levelében arról számolt be, hogy Felső-Magyarországra, Sztrópkóra érkezve egy katolikus főúr rokonából, aki hosszú évek óta beteg volt, hogyan üzte ki az ördögöt a betegre helyezett szentkereszt-ereklyével.²

Pongrácz György váci püspök 1675-ben készített jelentésében leír egy Püspökhatvanban történt esetet, amikor egy addigi lutheránus hívő fia cso-

² (TÓTH, 2004, 158.) „Megérkeztem Sztrópkóba, és a főúr elküldött Erdély határára, a nagy tekintélyű Briberi Melith Péter úrhoz, ... az említett főúr apósához. Őt, miután 12 év óta mérgező hatású betegség gyötörte, ördögűzésnek vettem alá és Isten kegyelméből a Szent kereszt erejével, amely ereklyém között van, és amelyet ráhelyeztem, megszabadult.” (TÓTH, 2004, 158.)

dás gyógyulása után katolikus hitre tért. (1672-ben történt. Élt itt egy bizonyos ... lutheránus Koczor Pál, akinek nyolcéves kislánya súlyosan megbetegedett, úgy hogy az állta a fogakkal együtt elvált testétől ... fogadalmat tett, hogy feleségével együtt katolikus hitre tér, ha meggyógyul a gyermek. A fiú kevéssel ezután gyógyulni kezdett, és ... új állkapcsa nőtt fogakkal együtt, a természet rendjétől eltérően ... Ennek következtében ahol azelőtt 87 jobbágy közül csak mintegy 7 volt katolikus, most egyetlen eretnek sincs.” – írja a püspök (TOMISA, 2002, 146–147.).

Erdélyben a 16. században hozott törvények értelmében négy bevett vallás volt: a református, az evangélikus, a katolikus és a mérsékelt unitárius vallás. A vallási helyzetet véglegesen az „Approbatae Constitutiones” rögzítette, amely az 1540-től hozott, s érvényben maradt erdélyi törvényeknek I. Rákóczi György által készített gyűjteménye volt. Ezt foglalta törvénykönyv formájába II. Rákóczi György. A *törvénykönyv* első részének 5–9. artikulusa a katolikusokkal kapcsolatosan úgy rendelkezett, hogy püspökük ezután sem lehet, de püspöki helynököt választhatnak, katolikus pap pedig csak a „szokott helyeken” lehet. A katolikus főurak saját szolgálatukra papot tarthatnak. A községekben a templomok a többséget illetik meg, de a kisebbség is építhet magának templomot (SZÁNTÓ 1985, 160–177.). A törvénykönyvnek főleg a püspököt Erdélyből kitiltó végzése volt felettébb sérelmes a katolikusok számára. A helynökök ugyanis – mivel nem rendelkeztek püspöki hatalommal –, papot nem szentelhettek, és híveiket is csak külön fejedelmi engedéllyel látogathatták. A püspökök nélkül maradt erdélyi katolikusokat ezért egyre kevesebb pap gondozta, és a paphiány egyre súlyosabb következményekkel járt. Darkó János erdélyi pap a Kongregációhoz írott jelentésében (1629) aggodalommal ad számot arról, hogy „Erdély püspöke, aki a császárnál tartózkodik, mert száműzték abból a tartományból, nem tudott sem saját maga, sem mások által törődni azokkal a lelkekkel. A megoldás az lenne, hogy a püspök küldjön egy szerzetest a császár levelével a Gáborhoz [Bethlen Gábor erdélyi fejedelem], és ebben kérje, hogy engedje meg, hogy az a szerzetes vezesse ott a lelkeket (TÓTH 2004. 87.).

Ez az égető szükség hívta életre a 16. században azt a sajátos erdélyi önkormányzati szervezetet, amelyet „Katolikus Státusznak” hívnak. (Maga az elnevezés a 17. század végén keletkezett, amikor az erdélyi országgyűlés katolikus tagjainak a vallási ügyeket intéző gyűléseit az „erdélyi katolikusok státusa gyűlésének” kezdték hívni.) Az erdélyi katolikusok egyes világi és egyházi tagjai összefogtak, és közösen intézték az erdélyi egyházközségek irányítását. Közös gyűléseket tartottak, s e gyűlések határozatainak engedelmeskedtek (HERMANN, 1973, 287–291.).

Az egyházközösség („megye”, „eklézsia”) szorosan kötődött a faluközösséghez. Tagjai – a „szent egyház fiai” általában ugyanazok, mint a világi eljáróság tagjai voltak. Az eklézsia tehát része a faluközösségnek, ugyanakkor attól különálló is. Feladata volt az egyházi gyülekezet igazgatása, „a jó erkölcs” őrizése. A hívek és a lelkész ugyanis egyformán igényelték a régi nor-

marendet, az egyházi és más szokások őrzését, az erkölcsi vétségek megbüntetését stb. Mindazokat az erkölcsi követelményeket, amelyekhez egy adott közösség igazodott, rendtartásokba foglalták, amelyekből szép számmal maradtak ránk kiadott és kiadatlan dokumentumok (IMREH, 1983, 99–127.).

A korabeli erdélyi vallási viszonyokról nem csupán egy-egy rendelkezés leírásából, peres ügyek jegyzőkönyveiből értesülhetünk, de a ránk maradt panaszos levelekből is, amelyek némelyike megrendítő szavakkal ecseteli a lelkész nélkül maradt hívek kiszolgáltatottságát, lelki nyomorúságát. Erről tanúskodik 1630-ból az udvarhelyi katolikusok levele, amelyet három katolikus nemes úrhoz, somkeréki Erdélyi Istvánhoz, nonay Szentpáli Jánoshoz és komlódi Horváth Györgyhez intéznek, anyagi támogatásukat kérve felépítendő templomukhoz:

... Nyilván lehet Uraságtoknál, miképpen az isteni gondviselés uraságtok és az nemes ország odaítélte az katolikusoknak az nagyobb résznek az templomot, az kisebb rész, az református valláson levőknek egy termet, melynek végbevitelére megbízott urak küldtettenek. Az dolog köztünk eligazulván, az ellenkező félnek termét mindkét fél megegyezésével kezdtünk építeni. Tudja azt uraságtok, nem szükség részleteznünk, hogy sok ideje már, hogy mind lelkünkben, mind testünkben sokszor bántattunk reménytelenek és elégtelenek vagyunk az mi részünknek megépítésére, ha uraságtok hozzá nem segély [segít] valami kevés kis alamizsnálkodásával. Asszonyunk ő Felsége, kormányzó urunk bizonyos számu pénzzel megsegítették az ellenoldaliakat, nehogy mentől hamarább az ő reájok néző részt végben vihessék. Látván ezt az református valláson lévő atyafiak, hogy minékünk mind eddig is sehonnan semmi segítségünk nem lehetett (magunknak is tehetetlenek vagyunk az építésre) sokkal inkább kényszergetnek az építésre, hogy mivelünk okot adhatnának, ilyen szókkal illetnek is, hogy rajtunk múlik el az építés, panaszt tesznek az országnak avagy megbízottaknak. Annakokáért nagy lelki buzgó szeretetből, és bizodalommal alázatosan folyamodunk uraságtokhoz, könyörögvén azon, hogy elsőben az Istent tekintvén, és annak utánna, hogy mi is az uraságtok szárnyai és kegyes gondviselési alatt igaz hitünkben gyarapodhassunk, uraságtok ne hagyjon ilyen szükségünkben, hanem legyen valami kevés segítséggel, hogy így mi is mentől hamarább az mi régi őstül maradt templomunkba bészabadulhatnánk, kit sok időtől fogva éhezünk és szomjuhoztunk, széyely bujdosván az mi lelki kenyérünkért. (VESZELY, 1860, 401–402.)

Jelen dolgozatban nem törekedhettünk teljességre, azt azonban talán sikerült érzékeltetnünk, hogy milyen bonyolult korszakban élt a hitújítás korának hívő embere, és a katolikus-protestáns felekezetek együttélésének következményei máig ható tanulságokkal szolgálhatnak.

IRODALOM

BUCKO Vojtech

1939 *Reformné hnutie v arcibiskupstve ostrihomskom dor. 1564.* (Reformatio in archidioecesi Strigoniensi ad a. 1564.) Bratislava, Vytl. knihtlaciaren Spolku.

HERMANN Eged

1973 *A katolikus egyház története Magyarországon 1914-ig.* München, METEM.

HÓMAN Bálint – SZEKFŰ Gyula

é. n. *Magyar történet IV.* Budapest, Egyetemi Nyomda.

IMREH István

1983 *A törvényhozó székely falu.* Bukarest, Kriterion Könyvkiadó.

ORDINANSZ Konstantin

1831 *A Libanus havasi alatt illatozó Titkos értelmű Rózsa, avagy Nemes Szabad Királyi Mező-Szeged Városnak Havi Boldog Asszony tisztelétére szenteltetett Királyi Templomában hajdani időktől ólta ájtatos tiszteletben tartatott, és Segítő Boldog Asszonynak Neveztetett Kegyelmes Képnek történeti lerajzolása, melyet Szerafikus Szent Ferentz Szerzetbeli, és Üdvözítőnkéről neveztetett Provintziában lévő Alsó Mező-Szegedi Kléastromnak régi okleveleiből egybe szerkesztetett, és az Isten szülő Szűz Nagy Asszonyunk ájtatos tisztelőinek lelki vigasztalásokra kiadott P. Ordinansz Konstantin Sz. Ferentz Szorosabb Rendtartását követő Szerzetes, és Áldozó Pap, Válságunknak 1830-dik Esztendejében.* Szegeden, Nyomtattatott Grün Orbán örököseinél.

PFEIFFER János

1947 *A Veszprémi Egyházmegye legrégebb egyházlátogatásai (1554–1760).* Budapest – Veszprém, Lipót-Nyomda.

REIZNER János

1900 *Szeged története I–IV.* Szeged, Engel Nyomda.

RÉVÉSZ Imre

1925 *A magyarországi protestántizmus történelme.* In: HÓMAN Bálint (szerk.): *A magyar történettudomány kézikönyve.* Budapest, Egyetemi Nyomda.

SZÁNTÓ Konrád

1985 *A katolikus egyház története II.* Budapest, Szent István Társulat.

TOMISA Ilona (válogatta és szerk.)

2002 *Katolikus egyházlátogatási jegyzőkönyvek 16–17. század.* Budapest, Osiris Kiadó.

TÓTH ISTVÁN GYÖRGY

2004 *Misszionáriusok levelei Magyarországról és Erdélyről (16–17. század).* Válogatta és szerkesztette TÓTH ISTVÁN GYÖRGY, fordította: JÁSZAY Magda. Budapest, Osiris Kiadó.

VARGA Imre

1971 A Győri Székesegyházi Főesperesség egyházlátogatási jegyzőkönyvei 1698-ból. In: DÁVID Lajos (szerk.): *Arrabona 13. A Győri Múzeum évkönyve*. Győr, Győr–Sopron megyei Nyomdavállalat.

VESZELY Károly

1860 *Erdélyi egyháztörténelmi adatok* I. Kolozsvárt, A Római Kath. Lyceum nyomdájának betűivel.

Helynévmutató

Alsóelefánt: Dolné Lefantovce Nyitra vm. Szlovákia, 3
Belgrád: Nándorfehérvár, 6
Buda: Pest vm. Magyarország, 6
Eszék: Osijek Horvátország, 3
Felsőelefánt: Horné Lefantovce Nyitra vm. Szlovákia, 3
Gelse: Zala vm. Magyarország, 6
Görgő: Tornagörgő Torna vm. – Hrhov Szlovákia, 5
Gregorjanci: Dráva vidéki elpusztult falu. Grgurevci Horvátország, 3
Igmánd: Nagyigmánd, Komárom vm. Magyarország, 6
Kanizsa: Nagykanizsa Zala vm. Magyarország, 6
Kocs: Komárom vm. Magyarország, 7
Komárom: Komárom vm. Komarno Szlovákia, 7
Környe: Komárom vm. Magyarország, 7
Marianci: Marinci Horvátország, 3
Mindszent: Győr vm. Magyarország, 4
Nagyfalu: Árva vm. Veličná Szlovákia, 3
Naszvad: Komárom vm. Nesvady Szlovákia, 6
Ócsa: Nemesócsa, Komárom vm. Zemianska Olča Szlovákia, 7
Örsújfalú: Komárom vm. Nová Stráž Szlovákia, 6
Püspökhatvan: Pest–Pilis–Solt–Kiskun vm. Magyarország, 8
Sárvár: Vas vm. Magyarország, 6
Szeged: Csongrád m. Magyarország, 1
Szent György: Dráva vidéki elpusztult falu., 3
Szentilona: Kostol sv. Heleny Túróc vm. Szlovákia, 5
Szentmihály: Zalaszentmihály Zala vm. Magyarország, 6
Sztropkó: Zemplén vm. Stropkov, Szlovákia, 7
Tápszentmiklós: Győr vm. Magyarország, 4
Temesvár: Temes vm. Timișoara Románia, 7
Túrócszentmárton: Martin Túróc vm. Szlovákia, 5
Udvarhely: (Székelyudvarhely) Udvarhely vm. Románia, 10

ILONA TOMISA

THE IMPACT OF CALVINISM ON THE BASIS OF 16TH–17TH
CENTURY ECCLESIASTICAL SOURCES

Canonical visitations and the reports of missionaries are important sources about the period of Turkish occupation in Hungary. The paper, based on these sources, investigates how the spread of the new faith changed the believers' lives. It also scrutinizes the way ecclesiastical administration changed, and the Catholic – Protestant coexistence in the region occupied by Turks in the Hungarian Kingdom and in Transylvania. Reports of the missionaries also reveal how they saw and depicted believers in Hungary.

RUHAANYAGOK AZ ERDÉLYI ORSZÁGGYŰLÉS ÁRSZABÁSAIBAN BETHLEN GÁBOR URALKODÁSA IDEJÉN¹

A kora újkori árszabások termékek és szolgáltatások széles körére vonatkoztak, melyek különböző társadalmi rétegek igényeinek kielégítésére szolgáltak. Míg a Királyi Magyarországon általában a vármegyék és a városok limitálták saját területükön az árakat, s az országgyűlés ritkán foglalkozott ezzel a kérdéssel, az Erdélyi Fejedelemségben a 16. századtól kezdve rendszeresen hoztak országos érvényű szabályokat (SZÁDECZKY, 1913, I. 49–50.; PACH, 1993, 45.). Az árszabások fontos forrásai a gazdaságtörténetnek és a mindennapi élet történetének, ezen belül a viselettörténetnek is (DOMONKOS, 1991, 705–708.; FLÓRIÁN, 2009, 13–17.; FODOR L., 1993, 19.). Mind a köznép, mind az előkelők öltözködésével kapcsolatban szolgálnak új információkkal: a felhasznált anyagokról, az ezekből készült ruhadarabokról és a ruházathoz kapcsolódó mesterségekről.

A dolgozat az árszabások textiliparokra vonatkozó részeivel foglalkozik részletesen, a kereskedők által árult import textiliákat is ideértve. Azt vizsgálja, hogyan befolyásolta a ruhaanyagok árát azok alapanyaga, típusa, minősége és színe. Az öltözködésanyagokat készítő mesterek munkadíját csak abból a szempontból tekinti témájának, hogyan módosította az anyag minősége a szolgáltatások árait. Fontos észrevétel, hogy a jobb minőségű anyagok árát általában singben, a rosszabb minőségűekét végben adták meg az árszabások.

Az erdélyi országgyűlés négy különböző árszabását ismerjük Bethlen Gábor uralkodásának idejéből (1613–1629). Ezeket három egymást követő évben hozták: az elsőt 1625 tavaszán, a másodikat 1626-ban, 1627-ben pedig két árszabályozás jelent meg, áprilisban és októberben. Mind a négy rendelkezést kiadták a gyulafehérvári fejedelmi nyomdában a törvényhozás évében (RMNY, II. 1331, 1357, 1385, 1386.).²

A vizsgált árszabások hasonlóan épülnek fel. Bethlen Gábor fejedelemnek a törvénycikk előtt szokásos latin nyelvű oklevelével kezdődnek. Ezután magyar nyelven, általában mesterségenként, ritkábban árutípus alapján alcímek alá rendezve (36–56 alcímre bontva) sorolják fel a termékeket és szolgáltatásokat, a hozzájuk rendelt árakkal. Az egyes alcímeken belül típusonként csoportosítva követik egymást a szabályozott tételek, a termékcso-

¹ A tanulmány az OTKA PD 101560 számú pályázata támogatásával készült.

² Nagy Iván a Magyar Történelmi Tárban közölte az egyik 1627-es árszabást (NAGY, 1871, 206–249.), majd a Szilágyi Sándor szerkesztésében megjelent Erdélyi Országgyűlési Emlekek sorozat nyolcadik kötetében mind a négyet publikálták (SZILÁGYI, 1882, 273–302., 326–354., 378–418., 434–480.).

portokon belül a drágábbtól haladva az olcsóbb felé. A rendelkezések végén latin nyelvű befejezés, *Conclusio* olvasható.

Fontos változás a vizsgált időszakon belül, hogy folyamatosan bővült az érintett termékek és szolgáltatások köre az árszabásokban. Az 1625-ös rendelkezés a befejező rész előtt már jelezte, milyen további termékek árát tervezi még – megfelelő előzetes felmérések után – szabályozni a közeljövőben. A következő évek árszabásaiban egyrészt korábban nem szereplő mesterségek és árutípusok jelentek meg, másrészt a már szabályozott termékcsoportokon belül is finomabb megkülönböztetéseket tettek. Így egyre hosszabbak és részletesebbek lettek az egymást követő limitációk. A négy, rövid időszakon belül született limitáció áraiban megfigyelhető különbség oka, hogy időközben új, jobb pénzt bocsátottak ki Erdélyben, s ahhoz igyekezett az országgyűlés az árakat igazítani (IMREH, 1992, 75.; MRÁZ, 1953, 512.).

Mind a négy árszabás rendelkezik élelmiszer- és vegyipari; fém-, fémfeldolgozó- és fegyveripari; bőr- és bőrfeldolgozó ipari; textil- és textildolgozó ipari; építőanyag-, építő- és faipari ákról; a fazekasok, a szolgáltatóipar és a kereskedelem áráiról.³ A textiliparok közül mind a négy rendelkezésben szerepelnek a takácsok (vászonszövők) és – külön termékcsoportként – a csapók (szűrposztó készítő) árazásai. A brassói posztó mind a négy árszabásban szerepel, az anabaptisták („új keresztények”) posztói az utolsó évben jelennek meg.

Először 1626-ban kerültek a szabályozott termékek közé az import textíliák, két részre bontva: az „Az áros és kalmár embereknek limitációja”, illetve „Az selyem matériáknak az ára” címek alatt. Ekkor a limitáció végén kaptak helyet. Az 1627 áprilisi szabályozás már ezekkel kezdődik, s új alcím a „Görög marháknak limitatiója”, mely szintén tartalmaz textíliákat. A legrészletesebb, 1627. októberi szabályozás az előzőhöz hasonlóan a kereskedők áruival kezdődik, majd a posztókkal folytatódik, azon belül külön alcím alatt előbb az importált, azután az Erdélyben előállított anyagok áraival. A fűszerek röviden megszakítják a sort. „Török, görög és zsidó kereskedőktől behozandó marhák limitációja” keretében ismét következnek anyagok és ruhák.

A textilek részletes tárgyalása előtt azonban fontos hangsúlyozni: közel sem egyértelmű, hogy a korabeli anyagnevek pontosan mit jelentenek. Ezt a problémát Fernand Braudel a következőképpen foglalta össze: „...rengeteg máig fennmaradt elnevezés vagy nem mindig ugyanazt a terméket jelenti, vagy néha olyant jelent, amelyet nem ismerünk egészen pontosan.” (BRAUDEL, 1985, 329.) A korabeli elnevezések közül a skarlát jelenthetett színt vagy anyagtípust, az utóbbi esetben a posztó nem feltétlenül volt skarlát színű. A színek történetével foglalkozó kutató episztemológiai, terminológiai és módszertani problémákkal szembesül (PASTOUREAU, 1990, 368–377.; POUCHELLE, 1990, 365–367.; WITGENSTEIN, 1977). Forrásaink esetében a 17.

³ A felsorolás *A magyarországi céhes kézműipar forrásanyagának katasztere* csoportosítását követi (ÉRI – NAGY – NAGYBÁKAY, 1975, 177–179.).

századi anyagnevek jelentenek problémát. A kortársak számára nyilvánvaló megnevezések közül ma már csak keveset használunk. A témával foglalkozó magyar és nemzetközi szakirodalom eredményeit ismerve sem lehet minden elnevezés esetében tudni, pontosan mit jelentett. Sokszor csak azt valószínűsíthetjük, milyen alapanyagból volt, vagy hogy körülbelül honnan származott (ENDREI, 1981, 64.).

A szövetek sokfélesége

A kora újkori Európában jóval többféle szövetet állítottak elő, mint a középkorban, s szélesebb körben használták azokat a mindennapi életben (JENKINS, 2003, 395–396.). Elsősorban ruhaanyagként, de „házöltözetként” (RADVÁNSZKY, 1879, 283–286., 290., 294.) és „lóöltözet” (nyeregtakaró, ló-takaró, tegez, stb.) anyagaként is. Bár a tiszta selyem anyagok használata az elit privilégiuma maradt, az olcsóbb, kevert selyem anyagok a középrétegek számára is elérhetőek lettek. Változatos minőségű és típusú posztókat állítottak elő. Ez volt az „új matériák” korszaka, amikor az újfajta, fésűgyapjú vagy kevert fonalból készült szövetek váltak népszerűvé Németalföldről, illetve Angliából indulva (ENDREI, 1989, 164–177.; HARTE, 1997, 1–6.). Ennek eredménye, hogy a korábbinál könnyebb, ugyanakkor kevésbé tartós, olcsóbb posztók terjedtek el széles körben.

A növényi rostokból, általában lenből, ritkábban kenderből készült vászon és a gyapjúsövetek voltak a leggyakoribb ruhaanyagok. A vásznat túlnyomórészt háziipari keretek között állították elő (SZOLNOKY, 1991, 341.). A gyapjúanyagok előállítás körülményei jóval változatosabbak voltak. A durvábbak háziipari keretek között, a legfinomabbak nyugat-európai textilipari centrumokban készültek. A jó minőségű posztó az elit kiváltsága volt. A bőrök és szőrmék viselése a mainál számottevően gyakoribb volt, ezekből készült ruhákat minden társadalmi réteg viselt (ENDREI, 1989, 77–78.; FLÓRIÁN, 2001, 128–150.). Bár pamutot a 13. századtól kezdve használtak Európában, csak a 18. századtól mondható jelentősnek a szerepe.

A tiszta selyem az ókorban egy árbán volt az arannyal (BERNSTEIN, 2008, 4.; SCOTT, 1993, 7.). A kora középkorban a Bizánci Birodalomból Nyugat-Európába importált selyem olyan értékes volt, hogy leginkább egyházi célokra használták. A 13. századtól Spanyolországban és Itáliában is szőttek selyemanyagokat (MUTHESIUS, 2003, 326.). A reneszánsz idején és a kora újkorban már megkülönböztethetünk drága, kizárólag az elitek által használt selyemalapú szöveteket, és kevésbé exkluzív, kevert selyem anyagokat, melyek szélesebb körben elérhetőek voltak (ROTHSTEIN, 2003, 528–529.). A vizsgált időszakban a tiszta selyem anyagok közé tartozott a bársony, atlasz, kamuka, tafota, a legtöbb fajta tabit; ezekből általában felsőruhákat készítettek. A vont arany és vont ezüst anyagok szintén selyemből voltak, átszőve arany- vagy

ezüsthálakkal. A patyolatból főleg ingek, fátlyak és gallérok készültek, ez azonban ritkán, és akkor is csak részben tartalmazott selymet.

A négy vizsgált árszabás közül három szabályozta az országban árult selyemanyagok fogyasztói árát. Az 1626-os és 1627. áprilisi limitáció külön alcím alatt rendelkezik a „selyem materiának” az áráról, az 1627. októberi „Az áros emberek, kalmárok és posztómetők árujoknak limitációja, velencei, mediolanumi, lukai etc. selyemmateriák árának limitációja” alcím alatt, a selymekkel kezdődik. Típus, minőség és szín szerint kategorizálva sorolják fel a különböző selyemanyagokat, és ezek alapján rendelnek árat hozzájuk. A lista a bársonyokkal kezdődik, majd az atlasz, kamuka, tafota, tabit, csemelet, tercenella, muhar következnek, ebben a sorrendben. A csoport végén a selymet is tartalmazó kevert anyagok találhatóak, a legutolsó megadott ár „Az szőr materiáknak, kibem selyem nincsen” (SZILÁGYI, 1882, 437.). 1626-ban még a különböző fajta patyolatok is a selyemanyagok közt kaptak helyet, később a görög kereskedők áruj közé kerültek. Az egymást követő árszabásokban folyamatosan nőtt a felsorolt selyemanyagok száma. A negyedik, legrészletesebb Bethlen korabeli árszabás tizennyolc fajta bársonyt, hat fajta atlaszt, nyolc kamuka-, hét tafota- és három tabitfajtát különböztet meg szín és minőség szerint (SZILÁGYI, 1882, 435–437.). A típus- és minőségbeli különbség megjelenik az árban.

A gyapjúanyagok között kiemelt szerepet játszott a posztó, amely készítését tekintve kallózott, bolyhozott, nyírott gyapjuszövet volt. A kész termék tömör, fényes felületű anyag. A finom posztó a selyemhez hasonlóan a luxustermékek közé tartozott a középkorban. A kora újkorban már különböző áru és minőségű gyapjúanyagok széles skálája volt kapható, és egyre jelentősebbé vált a fésűsgyapjúból készült posztó (VAN DER WEE, 2003, 397–402.).

A legértékesebb posztó a skarlát és a gránát volt (GREENFIELD, 2006, 40–41.; LICATESE, 1989, 297.). John H. Munro vizsgálatai alapján a skarlát a középkori Európában gyártott legdrágább luxusanyag volt, ára elérte, sőt sokszor meg is haladta a keleti és itáliai selymek árát (MUNRO, 1983, 14.). Ugyanez figyelhető meg a kora újkori Erdélyben is. A Bethlen korabeli árszabások szerint a skarlát volt a legdrágább textil, 12 forintot lehetett singjéért elkérni, a második helyen egy skarlát és egy gránát posztó osztozott (10 forint/sing). A legdrágább selyemanyag, egyfajta bársony, csak ezután következett (9 forint/sing) (SZILÁGYI, 1882, 435–438.). Ugyanekkor egy kőműves mester napi bérét 38 dénárban határozták meg, egy tehén ára pedig három forintnál kezdődött (SZILÁGYI, 1882, 463., 472.).

Mind a Magyar Királyságban, mind az Erdélyi Fejedelemségben elterjedt volt a karasia, „...a posztóhoz közelálló, tehát többször bolyhozott, kallózott és nyírott gyapjuszövet, melynek minősége azonban a kérdéses időszak folyamán [15–17. század] fokozatosan leromlik”. Endrei Walter az angol karasia jelentőségét, elterjedtségét hangsúlyozva rámutatott, hogy viszonylagos olcsósága és tartóssága miatt tömegtermék volt. Bár főneme-

sek ruhatárában is akad példa kora újkori előfordulására, a katonák, mesterekből, parasztok ruházkodásában játszott megkerülhetetlen szerepet (ENDREI, 1974, 785–787.). Hasonlóan népszerű volt a fajlandis, egy közepes minőségű posztó, melyet Angliából importáltak, vagy legalábbis az ott készülthöz hasonló minőségű posztó volt. További közép- és alsó kategóriás posztók származtak Iglából vagy más cseh- és morva városból, valamint Sziléziából, leggyakrabban Boroszlóból. Olcsóbb posztófajták voltak még a forstad (borséta), paja, sája, rása és perpétua (vagy perpéta).

A négy vizsgált árszabás közül a legrészletesebb tizenkét karasia-fajtát különböztet meg, minőség, származási hely és szín szerint: „Az velencei legjobb karasiának singit”, „Annál valamivel alábbvalónak singit”, „Annál alábbvalónak singit”, „Az angliai legjobb veres szederjes karasiának”, „Annál valamivel alábbvalónak”, „Annál is alábbvalónak”, „Egyéb akármi színű legjobb angliai karasiának”, „Valamivel alábbvalónak”, „Annál is alábbvalónak”, „Az slesiai legjobb karasiának”, „Annál valamivel alábbvalónak”, „Annál is alábbvalónak”. A származási hely ezekben az esetekben minőséget is jelölt, ami az árban is megjelent. Minőség alapján első helyen állt a velencei karasia, majd az angliai, végül a sziléziai következett. Ugyanez a rendelkezés a fajlandison belül tíz árkatóriát állapított meg, a rása és sája posztókat három-három típusra osztotta, szintén minőség alapján („igen jó rása”, „Valamivel alábbvaló”, „Annál is alábbvaló” és „igen jó karmasin sája”, „Annál valamivel alábbvaló”, „közönséges sája”), stamétból egyfajta említett csak (SZILÁGYI, 1882, 438–439.).

Az aba durva, vastag gyapjúanyag volt. Közönséges gyapjúból szőtték, s kallózás után nem nyírták és nem sajtolták (PACH, 2003, 74.). Az országon belül is készítették (TORTORA – MERKEL, 2005, 1.), de nagy mennyiséget importáltak belőle. 1626-ban a brassóiak termékei között, 1627-ben a görög kereskedők áruja között is találkozunk vele. Az olcsó, csak végben mért anyagok közé tartozott. Főleg az alsóbb osztályok tagjai viselték.

A szűrposztó a köznép körében elterjedt anyag volt, olcsó tömegáru (PACH, 1993, 49.). Erdélyben nagy mennyiségben állították elő, a nagydisznódi szűrposztó exportcikként is kedvelt volt a korszakban, olyannyira, hogy Bethlen Gábor a belső fogyasztás érdekeit szem előtt tartva a kivitel korlátozása mellett döntött (IMREH, 1992, 60.). A szűr fontosságát azzal is megerősítik forrásaink, hogy több cím foglalkozik vele az árszabásokon belül, az alapanyag felvásárlási árától kezdve a szűr mint anyag árán át a késztermékekig: „Az szűrcsináló mesterekről és csapókról”; „Mint adják el az szűrcsapók végét az szűrnek”; „Az szűrcsináló szabókról” (SZILÁGYI, 1882, 285–286.). A szűr szó egyszerre jelentette az anyagot és a belőle készült ruhadarabot (GÁBORJÁN, 1985, 216.).

A különböző minőségű vászonanyagokat változatos célokra használták a vizsgált időszakban (CLARKSON, 2003, 475., 489.). A durva, leginkább szállításhoz és csomagoláshoz használt kanavásztól a közepesen durva, lakástextilként funkcionáló vásznakon át a finom patyolatig terjedő választékból

legrészletesebben a takácsmesterek munkadíját és termékeinek árait ismerhetjük meg forrásainkból.

A rendelkezések két csoportra bontották a takácsok árait: egyrészt a megrendelő által vitt fonál vászonra szövésének munkadíját, másrészt a gyakoribb késztermékek fogyasztói árát limitálta az országgyűlés a „Takácsokról” illetve „Takács mesterekről” címet viselő részben. A gyakori fonáltípusok a len, kender, gyapot (pamut) voltak, rosszabb minőségű fonálként megkülönböztették a szöszet. A lenvászon drágább és kevésbé durva volt, mint a kendervászon. A legdrágább termék a pamutot is tartalmazó lenvászon, a legolcsóbb a szöszvászon volt. A finomságot „jó és vékony” szókapcsolattal fejezik ki, az ilyen vásznak a magasabb árkategóriába tartoztak. A megrendelő és a mester megegyezésére bízták a szokásosnál jobb minőségű vászonszövési munkák árait: „az ki pedig szélesben, szebben, sáhosan, kamukáson [damasztiszövés] akarja szövetni, alkodjék az takácsal” (SZILÁGYI, 1882, 391.). A damasztiszövéshez ugyanis bonyolultabb szövőszékre volt szükség, és sokkal munkaigényesebb volt befűzni a fonalat; a szövőszék működtetéséhez ebben az esetben segédre is szükség volt (CLARKSON, 2003, 479.). 1627-ben új elemként jelent meg az anabaptista takácsokra vonatkozó rész az árszabásokban, külön alcím alatt: „Az új keresztyén takácsokról”. A teljes rájuk vonatkozó szöveg így hangzik: „Az takácsok is tartsák az limitatióhoz magokat. Az ki pedig vagy szélesb mívet, vagy vékonybat, czifrabbat akar szövetni, az mivel szélesebb, annyival singire többet fizessen, az szélét az hosszához tudván.” (SZILÁGYI, 1882, 416., 478.).

A textíliák mérésére a korszakban leggyakrabban kétfajta mértékegységet, egyrészt a rövidebb singet vagy rőföt, másrészt a hosszabb véget használtak. A sing a vizsgált időszakban a bécsi rőfnél valamivel rövidebb „magyar” vagy „erdélyi” rőf formában is előfordult. Az azonos mértékegységek helységenként is különböztek a vizsgált korszakban. Ezen túl attól függően is változott a hosszuk, hogy milyen típusú anyagot mértek velük, például a vászon rőf egyes helyeken hosszabb volt, mint a posztó vagy a selyem mérésére használt (BOGDÁN, 1978, 105.; 1990, 190.). A rőf és a sing közelítőleg azonos hosszúságot jelentett, Erdélyben a sing 62,2 cm volt (BOGDÁN, 1990, 195–198.). Ez a kolozsvári sing hossza, amit a vizsgált rendelkezések igyekeztek az egész országban egységesként előírni: „ez országban minden helyekben, városokban, minden emberek, rendek az kolozsvári singhez tartásák magokat, azzal mérjenek mindent” (SZILÁGYI, 1882, 285.).

A vég mint mértékegység értelmezését nehezíti, hogy hivatalosan nemcsak az anyagok hosszát, hanem a szélességét is meghatározta, azaz területet jelölt a szövegek esetében. A köznyelvi gyakorlatban viszont jellemzően csak hossz mértékként hivatkoztak rá (BOGDÁN, 1978, 123.; 1990, 215.). Az árszabásokban mindkettőre találunk példát. A szűrnek a hosszát és a szélességét is megadták singben, míg a brassói posztónak csak a hosszát írták (SZILÁGYI, 1882, 285., 299.). A vég mérete – a singhez hasonlóan – attól függően is változott, hogy milyen anyagot mértek vele. Bogdán István, jelezve,

hogy a vég hossza 5 és 62 méter között változhatott, tájékoztató jelleggel, nagy általánosságban 37 méterre teszi a hosszát (BOGDÁN, 1990, 218.).

Mivel a sing jóval rövidebb volt, ezt a kiskereskedők főleg a drága kelmék mérésére használták, míg a véget az olcsóbb anyagokhoz. Ebből vonható le a következtetés, hogy a singben mért anyagokat általában az előkelők, míg a végben mérteteket inkább a köznép használatára szánták. Azok az anyagok, melyeknek árát singben és végben is megadták, a középkategóriába tartoztak. A fentebbi példa, a karasia esetében az első három kategóriába tartozó, azaz a legértékesebb karasia anyagokat csak singben mérték, a maradék kilenc kategóriába tartozó minőséghez viszont már végben és singben is megadták az árat. A patyolatnak szintén voltak singben és végben egyaránt mért típusai (SZILÁGYI, 1882, 349–353., 379–387., 435–441.).

A fentebb említett anyagok közül a luxus minőségűek egyrészt Észak-Itáliából, elsősorban Velencéből, másrészt Konstantinápolyból érkeztek Erdélybe. Az angol posztók különösen fontos szerepet játszottak, emellett Nürnbergből, Sziléziából, és Morvaországból is importáltak posztót (ENDREI, 1974, 790–796.; PACH, 1968, 868–870.; SZÉKELY, 1968, 3–34.). Az 1625-ös árszabás utal arra, hogy az erdélyi kereskedők közelebbi kereskedelmi központokból: Bécsből, Nándorfehérvárról, lengyel városokból szereztek be áruikat – a messzebről származóakat is. Erdélyben közepes és alacsonyabb minőségű posztókat gyártottak.

Az első vizsgált árszabás, az 1625-ös, bár még nem szabályozta a külföldről exportált textíliák árát, de már problémaként utalt arra, hogy a kereskedők túl drágán adják ezeket. Az országgyűlés arra kérte a fejedelmet, vizsgálta meg az anyagok árait a környező országok nagyobb piacain, a szállítási költséget Kolozsvárig, s ezek ismeretében limitálja az árakat a tisztviselők:

Hogy azért ők is felettébb való nyereséget ne exigáljanak rajtunk, végeztük, hogy minden esztendőben ő felsége Bécsben, Krakkóban, Ilvóban, Landor-Fejérváron bizonyos emberét expediáltassa kegyelmessegéből, kik által bizonyoson végére menjen, melyik városban min, mint adnak, (...) mázsája mennyiben jó Kolozsvárig az marhának. Ő felsége bizonyos commissáriusi által mindenféle marhának árát limitáltassa ahhoz képest, úgy, hogy az áros embereknek is lehessen mindenben illendő és keresztyénül való nyereségek, az bevő rendek is ne panaszkodhassanak.

Ugyanebben a részben kéri az országgyűlés a fejedelmet, hogy a görög kereskedők tevékenységét is hasonlóképpen szabályozza (SZILÁGYI, 1882, 299.).

Ahogy általában a luxuscikkekhez, a drága kelmékhez is nehezen lehetett hozzájutni a fejedelemségben. Ugyanez a rendelkezés, amely még nem szabályozta ugyan a luxuskategóriába tartozó textíliák árát, de már jelezte,

hogy a közeljövőben erre sort kerítenek, megtiltotta a kereskedőknek, hogy felhagyjanak tevékenységükkel. Emellett Bethlen Gábor utasítását is tartalmazza az árszabás, felszólítva a kereskedőket, hogy ne csak a közrendűek ruhaanyag-igényeit tartsák szem előtt, hanem értékesebb anyagokat is hozzanak be az országba a szükséges mennyiségben. A kívánt anyagokat meg is nevezi:

Ha kik pedig az áros rendek között kereskedéseket bosszúságból elhadnák, az ilyeneket ő felsége kényszerítse szokott kereskedéseknek continuálására, marhájok öregségek (*sic!*) elvesztése alatt. Sőt azt is kegyelmesen megparancsolván ő felsége nekik, hogy nem csak közönséges rendeknek való marhákat hordjanak, hanem mindenféle vont-arany, ezüst, bársony, kamuka, atlasz, tafota és egyéb selyem máteriákat, skárlátnak, gránátnak, faylandisnak, sájának, czimmazinnak, braszlainak, fodor-illérnek jóvát közönségesen hordják, egyéb mindenféle marhákat, és máteriákat, valamelyek köztünk el szoktanak kelni (SZILÁGYI, 1882, 299.).

Az 1626-os rendelkezés teljesítette, amit az előző országgyűlés elhatározott: szabályozta az import textíliák árát, két nagy csoportra bontva azokat. A következő limitációban, az 1627. április 27-iben, az előbbieken túl egy újabb kategória is megjelent: „Görög marháknak limitációja” címmel (SZILÁGYI, 1882, 379–418.). Ebben a részben olyan árukat soroltak fel, melyek az Oszmán Birodalomban készültek, s ortodox vallású kereskedők importálták, akikre a források „görög” gyűjtőnévvel hivatkoznak (FODOR P., 2007, 2–5.; GECSÉNYI, 1998. 188.; GOLDENBERG, 1977, 12.). A felsorolt áruk legnagyobb része öltözködéshez kapcsolódik, ruhaanyag, hímzőfonál, illetve ruhadarab. A textíliák selyemanyagok, patyolat, bulya vászon (finom török vászonféle) voltak.

A legértékesebb textíliák ára alku tárgyát képezhette vevő és eladó között. A rendelkezés, bár ezt a gyakorlatot elismerte, felső határt mégis szabott az áraknak. „Az igen jó s fő veres zöld skárlátnak és gránátnak singit pedig, (...) alkudjék az áros emberrel az vevő az olyan főposztónak az ára felől, de úgy mindazáltal, hogy az veres skárlát oly finom ne lehessen, kinek singit 12 forintnál feljebb el ne merje adni, az legjobb finom gránátnak singit tíz forintnál feljebb ne adja, de az olyan posztók olyak legyenek, kinél jobbak, szebbek ne lehessenek” (SZILÁGYI, 1882, 351; 380.). A negyedik árszabásban azonban már egyszerűen csak felsorolták ezeket a többi luxus minőségű anyag között, mindenféle alkura vonatkozó megjegyzés nélkül (SZILÁGYI, 1882, 437–438.). A szolgáltatásoknál többször meghagyták a rendelkezések a vevő és a mester közötti alku lehetőségét, például értékesebb ruhák varratásánál.

A luxustermékek megvásárlása ugyanis nem csupán pénzkérdés volt a kora újkori Erdélyben. A legjobb anyagokhoz nehéz volt hozzájutni. Korabeli levelek sora tanúskodik arról, hogy rokonnal, ismerőssel, ha külföldön

járt, szívességként ruhaanyagot vásároltattak. Ezekre az anyagokra az erdélyi előkelők között nagyobb volt az igény, mint amit a helyi kereskedők ki tudtak elégíteni. S „...mivel gyakran vagyon oly marha, kit messzúnen hoznak, ember nehezen teheti szerét, kitúl nehezen válnék meg, itt háromszorta való árán sem tehetik szerét,” – jelentette ki az országgyűlés 1625-ben, szigorú büntetést helyezett kilátásba arra az esetre, hogyha a szabó – ügyetlensége miatt – elpocsékolja a drága anyagot (SZILÁGYI, 1882, 300.).

Az árszabásban szereplő, megrendelésre dolgozó szabók („kik váltó művet művelnek”) esetében a munkadíj nemcsak a ruha típusától és szabásától függött, hanem az anyag minőségétől és értékétől is. Ez azért figyelemreméltó, mert a rendelkezésekből kiderül, hogy az anyagot a megrendelő adta. Egy dolmány munkadíja 2,4 forint volt, ha kamukából vagy atlaszból készült, viszont 3 forint, ha bársonyból varrták. Miután felsorolták a tipikus anyagokat, amiből szoknyát szoktak varrni (legnagyobb részét posztókat: fodorigler, brassai posztó, karasia, stb.) és az ezekből készített szoknyákért kérhető munkadíjat, az árszabás úgy folytatódik: „Ezen kívül az ki jó posztóból, vagy selyemből akar míveltetni szoknyát, az szabóval alkudjék, de az szabó drágán ne merjen mívelni.” Ezt az utóbbi részt a másik három árszabály is szó szerint megismételte (SZILÁGYI, 1882, 287., 339., 388., 448.). Ennek egy lehetséges magyarázata, hogy nagyobb tapasztalatot és ügyességet igényelt a finom anyagokkal dolgozni.

Erdemes megjegyezni, hogy az erdélyi árszabások azoknak az anyagoknak az árát szabályozták, amelyeket nagyobb mennyiségben árultak illetve készítettek az országban. A fentebb említett drága kelmék nem a korabeli Európában elérhető legdrágább luxustermékek voltak, hanem az a szint, amelyet erdélyi előkelők rendszeresen vásároltak. Bethlen Gábor vásárláskönyvéből tudjuk, hogy a fejedelem az árszabásokban szereplő legjobb anyagok árának sokszorosáért is vásároltatott magának textíliákat, például 1623-ban Velencében „14 1/2 sing drága koronás felemelt virágokkal való vont aranyat, egy summában aur. 800”, azaz 992 forintért (RADVÁNSZKY, 1888, 72.). Ugyanígy a háziipari keretek között, házi használatra előállított anyagok sem szerepelnek az árszabásokban.

Heckenast Gusztáv, Bethlen Gábor uralkodásának utolsó, legrészletesebb árszabását vizsgálva mutatott rá, hogy a rendelkezésben szereplő 160 különböző anyag közül 120 külföldről származik, s mindössze 40 erdélyi eredetű (HECKENAST, 1981, 732.). Az elitek ruhaanyagait, a bársonyt, kamukát, atlaszt, tafotát, fajlandist nem az országban állították elő. Az erdélyi előállítású anyagok ezekhez képest rosszabb minőségűek voltak, s alacsonyabb árkategóriába tartoztak. A legjobb minőségű brassói és szebeni posztó számottevően olcsóbb volt, mint a közepes minőségű angol. Körülbelül ugyanannyiba került, mint a rosszabb minőségű sziléziai karasia. Erdélyben a morvaországi anabaptisták, akiket Bethlen telepített le az országban, s ruházott fel kollektív kiváltságokkal (IMREH, 1992, 61–62.), gyártották a legjobb minőségű anyagokat. Még a gyengébb minőség is többbe került az

„új keresztények” készítette posztóból, mint a legjobb erdélyi szász posztó. Ha azonban az import szövetekéhez hasonlítjuk ugyanezt az árat, azt látjuk, hogy a közepes minőségű karasiával volt egy árban, s töredékébe került csak, mint a skarlát vagy gránát posztó.

Olcsóbb és drágább színek

A kora újkori Európában csak az elithez tartozóknak állt módjában igazán színesen öltözködni. Európában a vörös szín az antikvitástól kezdve népszerű volt az uralkodók és előkelők körében,⁴ s folyamatosan nőtt a kék népszerűsége is (PASTOUREAU, 2001). Ugyanakkor a 14. századtól kezdve Nyugat-Európa egyes részein a fekete kimondottan divatszín volt. Szembe-tűnő példák erre Jó Fülöp (1419–1467) burgundi udvara (HUIZINGA, 1976, 203.; MUNRO, 2007, 88.), Spanyolországban II. Fülöp (1556–1598) udvara, vagy a vizsgált időszakban IV. Fülöpé (1621–1665) (BRAUDEL, 1985, 319–321.; HOLLANDER, 1993, 365–390.; JOGIG, 2008, 14–15.; PASTOUREAU, 2008, 100–105.; PIPONNIER – PERRINE, 1997, 73.). A köznép ruházata sokkal kevésbé volt színes, leggyakrabban földszíneket viseltek (HAARMANN, 2005, 130.).⁵

Ritkaságuk és áruk miatt a legjobb minőségű festékeket, melyek élénk és tartós színt adtak a ruhaanyagoknak, a luxus minőségű textíliák festésére használták (PASTOUREAU, 2001, 63–64.; PIPONNIER – PERRINE, 1997, 16–17.). Azon túl, hogy mind Itália, mind Konstantinápoly fontos textilipari központ volt a korszakban, polikróm anyagaikról is híresek voltak (SCHNEIDER, 1985, 39.; THOMPSON, 2004, 44.). A fejedelemség gazdasági kapcsolatai ezekkel a területekkel minden bizonnyal hatással voltak az erdélyi elit színpreferenciáira.

Az erdélyi előkelők színpompás öltözködéséről a fennmaradt ruhadarabok, festmények, viseletsorozatok mellett írott források is tanúskodnak. A Bethlen Gábor udvarában viselt ruhák színességét jól mutatja a fejedelem vásárláskönyve, melyben közel ötven különféle színmegnevezés szerepel textilekkel és ruhákkal kapcsolatban (RADVÁNSZKY, 1888). Az árszabásokban a fejedelem vásárlásaihoz képest kevesebb és egyértelműbb színnevezés található, összesen valamivel több, mint egy tucat.

Az erdélyi országgyűlés árszabásai azt mutatják, hogy a textilek ára nemcsak anyaguktól, hanem színüktől is függött. A magyarországi és erdélyi elit öltözködésében a vörös és annak különböző árnyalatai kiemelten fonto-

⁴ A vörös szín jelentőségéhez további irodalom: GREENFIELD, 2006; TOMPOS, 2004; WUNDERLICH, 1925.

⁵ A színek jelentőségéhez néprajzi és antropológiai szempontból: FLÓRIÁN, 2007; GÁBORJÁN, 1984; SCHUBERT, 2011.

sak voltak.⁶ Az árszabások szerint a vörös anyagok általában drágábbak is voltak, mint más színben ugyanaz az anyag. A legjobb skarlát rőfje tizenkét forintba került vörös színben, de ha zöld vagy kék volt, akkor csak tíz forintba. A jó minőségű sima luccai dupla bársony singje hét forintba került, ha vörös volt, bármely más színben csak hat forintot kérhettek az eladók érte. Hat forintba vörös színben a valamivel rosszabb minőségű változat került ugyanebből a fajtából (SZILÁGYI, 1882, 435.). 1626-ban és 1627 tavaszán a jó minőségű vörös dupla bársony singje hét forint volt, más színekben hat forint. A közepes minőségű fajlandis singje 1626-ban három forintba, 1627 tavaszán négy forintba került. 1627 őszén egy új tétellel gazdagodott a lista: az „igen jó veres” fajlandissal (4,5 forint/sing).

A legrészletesebb árszabásunk két tétele a legjobb velencei sima bársony árát szintől függően határozta meg. Két csoportra osztotta a színeket: a vörös mellett a drágább csoportba tartozott még a testszín, „veres királyszín”, szeder- és meggyszín (9 forint/sing). Valamivel olcsóbb volt a „Velencei zöld, kék, fekete és egyéb mindenféle színű legjobb sima bársony” (8 forint/sing) (SZILÁGYI, 1882, 435.). Ugyanezen színcsoportok alapján határozták meg, hogy a velencei atlasz (3,75 illetve 3 forint/sing) és a legjobb velencei kanavász (3 illetve 2,75 forint/sing) a drágább vagy az eggyel olcsóbb árkategóriába kerüljön. A kiemelt színek a vörös és annak árnyalatai voltak, vagy legalább tartalmaztak vöröset, mint a szederszín. Mindhárom, importárukat is felsoroló árszabás különbséget tesz a színes és a fekete virágos bársonyok között („Virágos bársonynak színesnek, ki nem fekete”). A fekete kevesebbe került, bár a különbség mértéke 1627 őszére csökkent (SZILÁGYI, 1882, 352., 381., 436.).

Mind a szász posztók esetében, mind az anabaptista posztókészítők termékeinél a színes posztónak magasabb árát engedett meg a limitáció, s a szürke olcsóbb volt. A legjobb erdélyi szász posztónak, a „Szebenben, Brassóban szőtt kék, zöld, szederjes szín legjobb féle fodor posztónak végít huszonnégy forinton. Singit hetvenöt pénzen” lehetett adni. Az anabaptisták „Az legjovának singit adják egy forinton, kinek szélessége másfél sing, veresnek, kéknek, zöldnek. Annál alábbvalót, szürkének singit, nyolczvan pénzen” (SZILÁGYI, 1882, 440., 475.).

Az olcsóbb textilek esetében is befolyásolta az anyagok színe az árát. Az árszabásokban az aba és a szűr színére is hivatkoztak. Ezeknek az anyagoknak az árát már csak végben adták meg. A fekete és a fehér szűrnek magasabb árát engedtek meg, mint a szürkének, miközben a nyersanyag, azaz a gyapjú felvásárlási ára egységes volt. Az látszik valószínűnek, hogy az árkülönbség a színezésből adódott.⁷

⁶ A vörös és piros színnevek használata a magyar nyelvben nyelvészeti szempontból is érdekes (DE BIE-KERÉKJÁRTÓ, 2003, 67–79.; UUSKÜLA, 2008).

⁷ A néprajzi szakirodalom szerint a szűrposztó színét a gyapjú természetes színe adta (GÁBORJÁN, 1985, 213.; FLÓRIÁN, 2007, 59.). Pach Zsigmond Pál amellet érvel, hogy a fekete és a fehér változat festett volt, s a szürke volt az anyag festetlen nyers színe a fejedelemskori Erdélyben (PACH, 2003, 60.).

A görög kereskedők áruiból a legjobb vörös, kék, zöld és sárga aba 5 vagy 5,5 forintba került a két 1627-es árszabás szerint, míg a rosszabb minőségű 4,5 vagy 4,75 forintba – az őszi árszabás kevéssel magasabb árat engedélyezett mindkét csoport számára. Ugyanebben az évben, a brassói termékeket külön kezelő rövid kis részben pontos színmeghatározás nélkül, viszont festettként hivatkoztak a brassói abára, melyért öt forintot lehetett kérni. A legrosszabb minőségű abát szintén színe segítségével határozták meg. 1627 tavaszán megtiltották az importját, a vevőt és az eladót is büntetéssel fenyegetve. 1627 őszén ezt azzal egészítették ki, hogy késztermék formájában is tilos volt az országba behozni: „Senki fejr abát se véggel, se műben, minden marhája elvesztése terhe alatt, behozni ne merjen, mind az ki adja és az ki veszi, marhája elveszzen” (SZILÁGYI, 1882, 446.). Amikor az ár nem függött a színtől, a törvényhozók több esetben jónak látták megjegyezni, hogy az ár „akármilyen színű” anyagra vonatkozik az adott típuson belül.

IRODALOM

- BERNSTEIN, William J.
2008 *A Splendid Exchange. How Trade Shaped the World*. London, Atlantic Books.
- BOGDÁN István
1978 *Magyarországi hossz- és földmértékek a 16. század végéig*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
1990 *Magyarországi hossz- és földmértékek 1601–1874*. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- BRAUDEL, Fernand
1985 *Anyagi kultúra, gazdaság és kapitalizmus XV–XVIII. század. A mindennapi élet struktúrái: a lehetséges és a lehetetlen*. Budapest, Gondolat Könyvkiadó.
- CLARKSON, Leslie
2003 *The Linen Industry in Early Modern Europe*. In: JENKINS, David (szerk.): *The Cambridge History of Western Textiles I–II*. 473–492. Cambridge – New York, Cambridge University Press.
- DE BIE-KERÉKJÁRTÓ Ágnes
2003 *A vörös színnév használata a magyarban*. In: BAKRÓ-NAGY Marianne – RÉDEY Károly (szerk.): *Ünnepi kötet Honti László tiszteletére*. 67–79. Budapest, A Magyar Tudományos Akadémia Nyelvtudományi Intézete.
- DOMONKOS Ottó
1991 *Ár- és bérszabályzatok*. In: DOMONKOS Ottó (főszerk.): *Magyar Néprajz III. Kézművesség*. 705–726. Budapest, Akadémiai Kiadó.

- ENDREI Walter
 1974 Az angol karasia Magyarországon. *Századok*, 108, 4, 785–806.
 1981 Limitációkban és vectigálokban szereplő textiltermékek azonosítása. In: NAGYBÁKAY Péter (szerk.): *IV. Kézművesipartörténeti Szimpózium. Veszprém, 1980. december 1–2.* 64–68. Veszprém, MTA Veszprémi Akadémiai Bizottsága.
 1989 *Patyolat és posztó*. Budapest, Magvető Könyvkiadó.
- ÉRI István – NAGY Lajos – NAGYBÁKAY Péter (szerk.)
 1975 *A magyarországi céhes kézműipar forrásanyagának katasztere I.* Budapest, Damjanich János Múzeum.
- FLÓRIÁN Mária
 2001 *Magyar parasztviseletek*. Budapest, Planétás Kiadó.
 2007 A színek bevonulása és szerepe a paraszti ruhatárakban. *Néprajzi Értesítő*, 89, 55–74.
 2009 „A nép követte a szabást.” Budapest, Akadémiai Kiadó.
- FODOR László
 1993 Az erdélyi árszabályzatok. In: NAGYBÁKAY Péter (szerk.): *VIII. Kézművesipartörténeti Szimpózium Veszprém 1992. november 9–11.* Veszprém, MTA Veszprémi Akadémiai Bizottsága.
- FODOR Pál
 2007 Trade and Traders in Hungary in the Age of Ottoman Conquest. An outline. *Acta Orientalia*, 60, 1, 1–8.
- GÁBORJÁN Alice
 1984 Színek jelentése a magyar népviseletekben. In: BALÁZS Géza – HÁLA József (szerk.): *Folklór, életrend, tudománytörténet. Tanulmányok Dömötör Tekla 70. születésnapjára.* 70–86. Budapest, MTA Néprajzi Kutató Csoportja.
 1985 A középkori magyar szürkeruhák. *Ethnographia*, XCVI, 2–3, 212–249.
- GECSÉNYI Lajos
 1998 „Török áruk” és „görög kereskedők” a 16–17. századi Magyarországon. In: TUSOR Péter (szerk.): *R. Várkonyi Agnes emlékkönyv. Születésének 70. évfordulójára.* 185–203. Budapest, ELTE Bölcsészettudományi Kar.
- GOLDENBERG, Samuil
 1977 Der Handel Transsylvanians vom 14. bis zum 17. Jahrhundert. *Scripta Mercaturae*, 11, 4–24.
- GREENFIELD, Amy Butler
 2006 *A Perfect Red. Empire, Espionage, and the Quest for the Color of Desire*. London, Black Swan.
- GYÖRFFY István
 1930 *Magyar népi hímzések. A cifraszűr*. Budapest, szerzői kiadás.
- HAARMANN, Harald
 2005 *Schwarz. Eine kleine Kulturgeschichte*. Frankfurt am Main, Peter Lang GmbH.

- HARTE, Negley B.
 1997 Introduction. In: HARTE, Negley B. (szerk.): *The New Draperies in the Low Countries and England, 1300–1800*. 1–6. Oxford, Oxford University Press.
- HECKENAST Gusztáv
 1981 Erdély technikai műveltsége Bethlen Gábor korában. *Századok*, 115, 731–736.
- HOLLANDER, Anne
 1993 *Seeing Through Clothes*. Berkeley, University of California Press.
- HUIZINGA, Johan
 1976 *A középkor alkonya. Az élet, a gondolkodás és a művészet formái Franciaországban és Németalföldön a XIV. és XV. században*. Budapest, Magyar Helikon.
- IMREH István
 1992 *A fejedelmi gazdálkodás Bethlen Gábor idejében*. Kolozsvár, Erdélyi Múzeum-Egyesület.
- JENKINS, David
 2003 The Early Modern Period. Introduction. In: JENKINS, David (szerk.): *The Cambridge History of Western Textiles I–II*. 395–396. Cambridge – New York, Cambridge University Press.
- JOGIG, Laura
 2008 *Black in Fashion. Mourning to Night*. Melbourne, National Gallery of Victoria.
- LICATESE, Antonina
 1989 *Stoff- und Seidenbezeichnungen im mittelalterlichen Italien*. Ph.D. dissertation. Saarbrücken, Universität des Saarlandes.
- MRÁZ [ZIMÁNYI] Vera
 1953 Bethlen Gábor gazdaságpolitikája. *Századok*, 87, 4, 512–564.
- MUNRO, John H.
 1983 The Medieval Scarlet and the Economics of Sartorial Splendour. In: HARTE, Negley B. – PONTING, Kenneth G. (szerk.): *Cloth and Clothing in Medieval Europe. Essays in Memory of E. M. Carus-Wilson*. 13–70. London, Pasold Research Fund and Heinemann.
 2007 The Anti-Red Shift – To the Dark Side: Colour Changes in Flemish Luxury Woolens, 1300–1550. *Medieval Clothing and Textiles*, 3, 1, 55–98.
- MUTHESIUS, Anna
 2003 Silk in the Medieval World. In: JENKINS, David (szerk.): *The Cambridge History of Western Textiles I–II*. 325–354. Cambridge – New York, Cambridge University Press.
- NAGY Iván
 1871 Árucikkek szabályzata 1627 és 1706 évekből. Adalékul a XVII. és XVIII. század ipar- és erkölcs-történetéhez. *Magyar Történelmi Társulat Társulati Lapja*, 18, 199–273.

- PACH Zsigmond Pál
 1968 A nemzetközi kereskedelmi útvonalak XV–XVII. századi áthelyeződésének kérdéséhez. *Századok*, 102, 5–6, 863–893.
 1993 Szűrmiévesség és árszabályozás a fejedelemség-kori Erdélyben. In: GLATZ Ferenc (szerk.): *Szomszédaink között Kelet-Európában. Emlékkönyv Niederhauser Emil 70. születésnapjára*. 45–54. Budapest, MTA Történettudományi Intézete.
 2003 *Szürkeposztó, szúrposztó, szűr. Fejezetek a magyarországi szövőipar korai történetéből*. Budapest, MTA Történettudományi Intézete.
- PASTOUREAU, Michel
 1990 Une histoire des couleurs est-elle possible? *Ethnologie française*, 20, 4, 368–377.
 2001 *Blue. The History of a Color*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
 2008 *Black. The History of a Color*. Princeton and Oxford, Princeton University Press.
- PIPONNIER, Françoise – PERRINE, Mane
 1997 *Dress in the Middle Ages*. New Haven and London, Yale University Press.
- POUCHELLE, Marie-Christine
 1990 Paradoxes de la couleur. *Ethnologie française* 20, 4, 365–367.
- RADVÁNSZKY Béla
 1879 *Magyar családélet és háztartás a XVI–XVII. században* II–III. Budapest, Knoll.
 1888 *Bethlen Gábor fejedelem udvartartása*. Budapest, Athenaeum.
- RMNY II.
 1983 *Régi Magyarországi Nyomtatványok 1601–1635*. Borsa Gedeon, Hervay Ferenc és Holl Béla munkája. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- ROTHSTEIN, Natalie
 2003 Silk in the Early Modern Period, c. 1500–1780. In: Jenkins, David (szerk.): *The Cambridge History of Western Textiles* I–II. 528–561. Cambridge – New York, Cambridge University Press.
- SCHNEIDER, Jane
 1985 Pávák és pingvinek. Az európai öltözködés és színek politikai gazdaságtana. *Világtörténet*, 7, 2, 30–85.
- SCHUBERT Gabriella
 2011 A színek jelentősége az ember tájékozódásában és mindennapi élet szervezésében. *Ethnographia*, 122, 1, 1–28.
- SCOTT, Philippa
 1993 *The Book of Silk*. London, Thames and Hudson.
- SZÁDECZKY Lajos
 1913 *Iparfejlődés és a céhek története Magyarországon okirattárral (1307–1848)*. I. Budapest, Országos Iparegyesület.

- SZÉKELY György
1968 A németalföldi és az angol posztó fajtáinak elterjedése a XIII–XVII. századi Közép-Európában. *Századok*, 102, 1–2, 3–34.
- SZILÁGYI Sándor
1882 *Erdélyi Országgyűlési Emlékek VIII.* 1621–1629. Budapest, Magyar Tudományos Akadémia.
- SZOLNOKY Lajos
1991 A kender, a len és a gyapjú népi feldolgozása. In: DOMONKOS Ottó (főszerk.): *Magyar Néprajz III. Kézművesség.* 341–368. Budapest, Akadémiai Kiadó.
- THOMPSON, Jon
2004 *Silk: 13th to 18th Centuries. Treasures from the Museum of Islamic Art, Qatar.* Doha, The National Council for Culture, Arts and Heritage.
- TOMPOS Lilla
2004 A vörös ruhaszín szimbolikus jelentése a 17. században. In: ÉRI István (szerk.): *Restaurálási tanulmányok. Timár-Balázs Agnes Emlékkönyv.* 167–174. Budapest, Pulszky Társaság – Magyar Múzeumi Egyesület.
- TORTORA, Phyllis G. – MERKEL, Robert S. (szerk.)
2005 *Fairchild's Dictionary of Textiles. 7th Edition.* New York. Fairchild Publications.
- UUSKÜLA, Mari
2008 Basic Colour Terms in Finno-Ugric and Slavonic Languages. Myths and facts. Tartu, Tartu University Press.
- VAN DER WEE, Herman
2003 The Western European Woolen Industries. In: JENKINS, David (szerk.): *The Cambridge History of Western Textiles I–II.* 397–472. Cambridge – New York, Cambridge University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig
1977 *Bemerkungen über die Farben. Remarks on Colour.* Oxford, Basil Blackwell.
- WUNDERLICH, Eva
1925 *Die Bedeutung der roten Farbe im Kultus der Griechen und Römer. Erläutert mit Berücksichtigung entsprechender Bräuche bei anderen Völkern.* Gießen, Walter de Gruyter.

ÉVA DEÁK

TEXTILES IN PRICE LIMITATIONS OF THE TRANSYLVANIAN
DIET IN THE FIRST DECADES OF THE 17TH CENTURY

The paper studies the textiles in the four price limitations issued by the Transylvanian diet during the reign of Gabriel Bethlen (1613–1629). An important observation of the author is that the more expensive materials were measured by the ell, while the less expensive ones by the bolt. The consecutive limitations regulated the price of locally produced as well as imported textiles with more and more details. The prices of cloths depended not only on their raw material, weave and quality but also on their colour. The merchants could ask a higher price for textiles in various shades of red than for the same quality in other colours.

**A KUTATÓINTÉZET MUNKATÁRSAI ÁLTAL ÍRT VAGY
SZERKESZTETT, 2011-BEN MEGJELENT KÖNYVEK**



ETHNO-LORE

A MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
NÉPRAJZI KUTATÓINTÉZETÉNEK ÉVKÖNYVE

Magyar Néprajz
Magyar Néprajz
Magyar Néprajz
Magyar Néprajz
Magyar Néprajz


MAGYAR TUDOMÁNYOS AKADÉMIA
NÉPRAJZI KUTATÓINTÉZETE

Belényesy Márta

FEJEZETEK A KÖZÉPKORI ANYAGI KULTÚRA
TÖRTÉNETÉBŐL I.



Documentatio Ethnographica 26

L'Harmattan

á népköltészet terített asztalánál



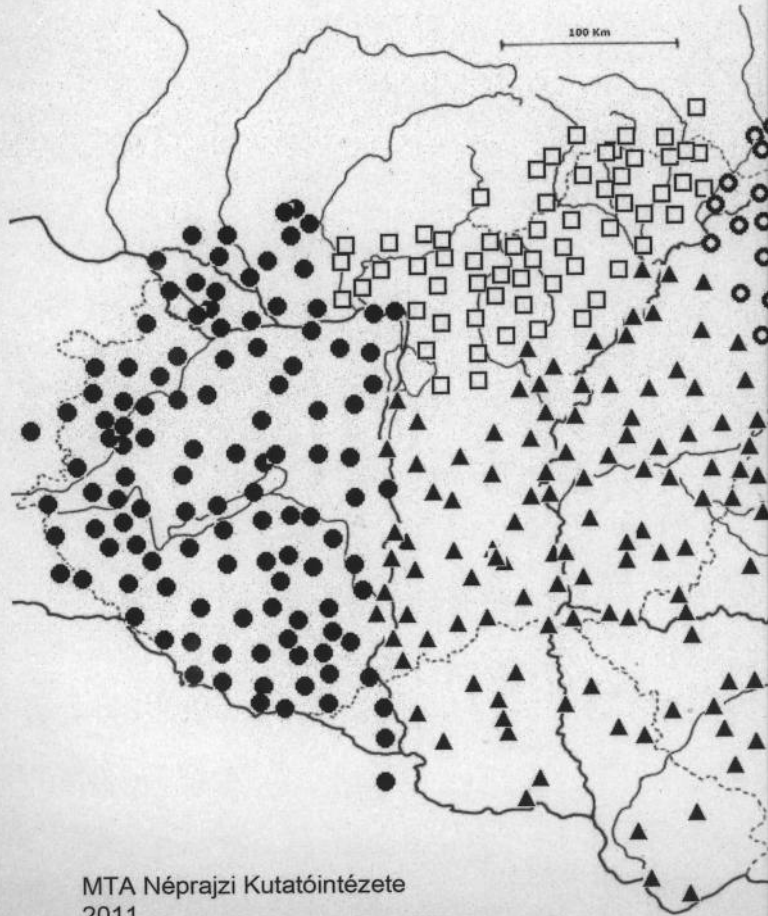
TANULMÁNYGYŰJTEMÉNY

Szerkesztette:
Benedek Katalin

2011

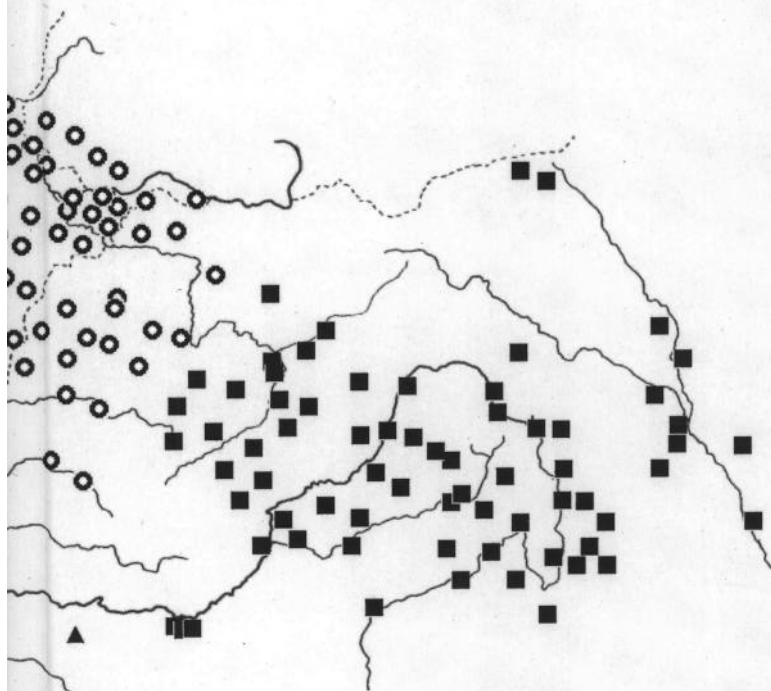
Borsos Balázs

A magyar népi kultúra
regionális struktúrája
I.



MTA Néprajzi Kutatóintézete
2011

Borsos Balázs
A magyar népi kultúra
regionális struktúrája
II. Mellékletek



MTA Néprajzi Kutatóintézete
2011



a magyar
népi
kultúra
régiói

DUNÁNTÚL KISALFÖLD ALFÖLD

1.



BORSOS
Balázs



Mentő Korda

a magyar
népi
kultúra
régiói

2.

FELFÖLD
ERDÉLY
MOLDVA



MAGYAR
Zoltán



Méhes Kiadó

SCIENCE OF RELIGION IN HUNGARY

Edited
by
MIHÁLY HOPPÁL and PÉTER S. SZABÓ

King Sigmund College
and
the Hungarian Association for the Academic Study of Religions

Budapest
2011

Hoppál Mihály
FOLKLÓR
ÉS
EMLÉKEZET

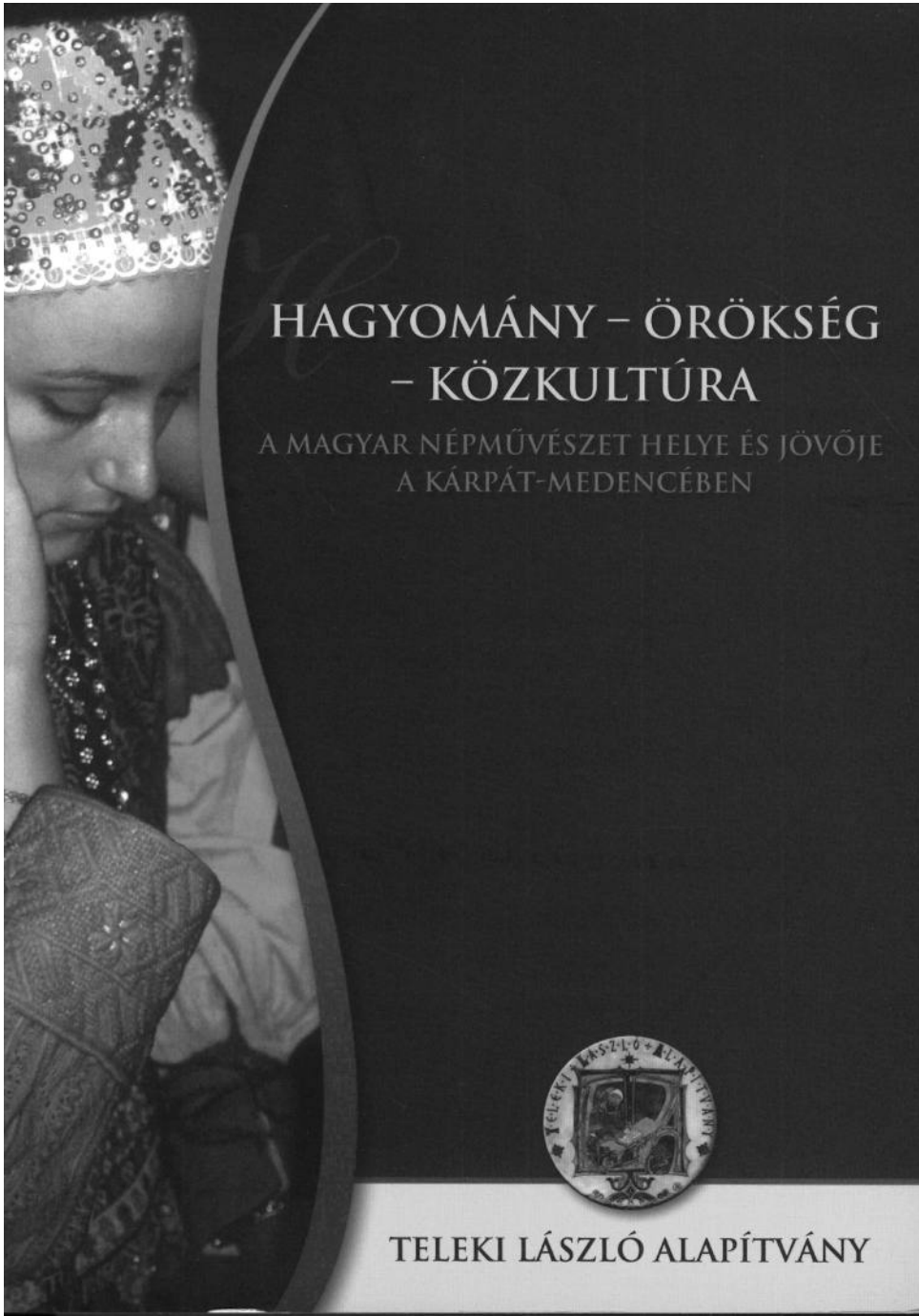


Iancu Laura

*Jeles napok, ünnepi
szokások a moldvai
Magyarfaluban*



KISEBBSÉGGKUTATÁS KÖNYVEK



HAGYOMÁNY – ÖRÖKSÉG – KÖZKULTÚRA

A MAGYAR NÉPMŰVÉSZET HELYE ÉS JÖVŐJE
A KÁRPÁT-MEDENCÉBEN



TELEKI LÁSZLÓ ALAPÍTVÁNY

causa Reverendi Viri Ba-
laris Besenyeri Pastoris Ecclae
Paliensis ut Actoris. Contra
ia filia Rdi Viri Matysai
Pastoris Ecclae Galfalviensis, ut

KISS RÉKA

EGYHÁZ ÉS KÖZÖSSÉG
A KORA ÚJKORBAN

A KÜLLŐI REFORMÁTUS EGYHÁZMEGYE
17-18. SZÁZADI ÍRATAINAK TÜKRÉBEN



AKADÉMIAI KIADÓ

ΠΕΡΑΙΤΕΡΑ ΤΑΧΥΔΡΟΜΙΑ



MAGYAR NÉPKÖLTÉSZET TÁRA

Magyar Zoltán

TORNA FELÉ VEZET EGY ÚT...

Torna megyei népballadák

BALASSI KIADÓ

Magyar Zoltán



Erdélyi népmondák

I.

Magyar Zoltán



Erdélyi népmondák

III.

Magyar Zoltán

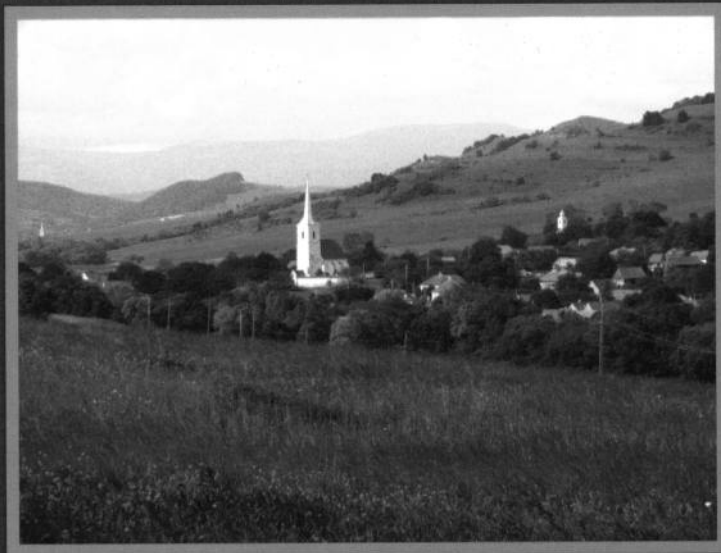
ERDŐVIDÉKI NÉPMONDÁK



tertoma
KÖNYVKIADÓ

Magyar Zoltán

NÉPMONDÁK
A KÉT HOMORÓD MENTÉN



tortoma
KÖNYVKIADÓ



Magyar Zoltán

*Bebek juhász
kincse*

Népmondák Rozsnyó vidékén

Lilium Aurum

MAGYAR NÉPRAJZ I.1.

TÁJ, NÉP, TÖRTÉNELEM



AKADÉMIAI KIADÓ, BUDAPEST

SÁNTHA ISTVÁN-TATIANA SAFONOVA

Az evenkik földjén

KULTURÁLIS KONTAKTUSOK A BAJKÁL-VIDÉKEN



BALASSI KIADÓ

22
FOLKLÓR ARCHÍVUM

SZILÁGYI MIKLÓS

FÍNESSZEL
KÖLL ÉLNI

A HÁBORÚ
ÉS A HADIFŐGSÁG
A SZÓBELISÉGBEN

MTA NÉPRAJZI
KUTATÓINTÉZET



ÁLDOZAT ÉS IMA



Szerkesztette: *Hoppál K. Bulcsú – Szilágyi Zsolt – Vassányi Miklós*

VALLÁSTUDOMÁNYI KÖNYVTÁR



A teokratikus mongol állam



A kutatást és a kiadvány megjelenését az OTKA 68673-as pályázata és az MTA Bolyai János ösztöndíja támogatta.

Eötvös Loránd Tudományegyetem
Belső-ázsiai Tanszék
Budapest, 2011
Copyright © a szerző
ISBN 978-963-284-208-0

ᠰᠢᠯᠠᠭᠢ ᠵᠰᠣᠯᠲ
ᠠᠲᠤ ᠲᠡᠭᠠᠷᠠᠲᠤ ᠮᠣᠩᠭᠣᠯ ᠠᠯᠠᠮ

